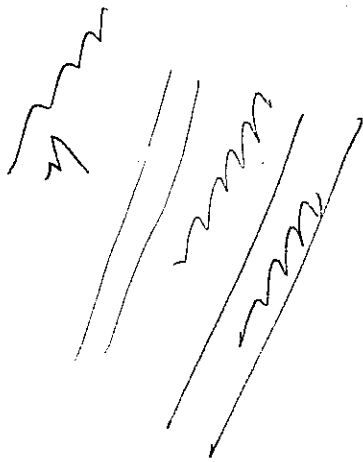


todos los individuos calificados para participar en las decisiones colectivas pudieran ecuanímente ser incluidos en el demos, y éste debiera tomar sus decisiones colectivas mediante un proceso democrático... quedaría en pie el interrogante: ¿quienes son, de hecho, esos individuos calificados que por ende deben ser incluidos en el demos? Ya descubriremos que si en sus orígenes la democracia no pudo dar una respuesta concluyente, tampoco lo hicieron todas las grandes justificaciones restantes que se dieron luego de la democracia moderna. Queda claro, entonces, que una de nuestras primeras tareas (la emprenderemos en el capítulo 9) es hallar una respuesta satisfactoria para esta pregunta.

Segunda parte

CRITICOS ADVERSARIOS



Capítulo 3

ANARQUISMO

Hay dos clases de objeciones a la democracia que, de no ser respondidas satisfactoriamente, volverían fútil cualquier análisis ulterior de la idea democrática. Estas dos objeciones (radicalmente distintas entre sí) provienen de los defensores del anarquismo, de los que me ocuparé en el presente capítulo, y del tutelaje, que examinaré en los dos capítulos siguientes.

Podría imaginarse una sociedad que sólo estuviera integrada por asociaciones puramente voluntarias, una sociedad sin Estado; tal es la visión del anarquismo, y es probable que este ideal anarquista haya existido, en una u otra forma, en la medida en que existieron Estados.

La teoría filosófica del anarquismo sostiene que dado que el Estado es coactivo y toda coacción es intrínsecamente negativa, todo Estado es inherentemente malo; sostiene además que los Estados podrían ser eliminados (y deberían serlo, puesto que son un mal innecesario), sustituyéndolos por asociaciones voluntarias. Como la democracia bien podría ser el mejor procedimiento para regir esas asociaciones, también podría constituir la forma de gobierno prevaeciente en una sociedad anarquista; pero la concepción anarquista afirma que la democracia no es capaz de redimir al Estado, pues aun cuando la coacción fuese el resultado de un proceso perfectamente democrático, no dejaría de ser por ello un mal intrínseco (e inevitable); por lo tanto, incluso un Estado gobernado mediante un proceso democrático sería malo. Como cualquier otro Estado, el democrático carece de justificativos que puedan reclamar nuestra lealtad, nuestro apoyo o la obligación de obedecer sus leyes.

Tal es, en forma simplificada, el argumento esencial del anarquismo. Si bien es muy frecuente que se lo descarte, a veces en forma irreflexiva, considerándolo necio o irracional, merece un serio examen porque centra la

atención en un problema fundamental de la idea democrática. Los defensores del proceso democrático siempre han declarado que él era aplicable al Estado; ahora bien: esto implica necesariamente una democracia con coacción, y si la coacción es intrínsecamente mala, como la mayoría de la gente coincidiría en manifestar, ¿puede el proceso democrático volverla buena de algún modo?

La argumentación

Algún anarquista podría decir que en la versión sumaria que acabo de presentar del razonamiento del anarquismo falseo las ideas que le son propias. La dificultad radica en que el anarquismo es un cuerpo de pensamiento aun menos coherente que el de la democracia... que como hemos visto dista de ser un modelo de coherencia y congruencia filosóficas. No sólo los anarquistas han expuesto ideas muy diversas sino que a menudo han desplegado una vaguedad en su pensamiento que se resiste a un análisis sistemático, casi como si se opusieran incluso a la fuerza coactiva que ejerce cualquier razonamiento lógico. Las ideas anarquistas han sido expuestas por William Godwin, P. A. Kropotkin, Mijail Bakunin, Pierre-Joseph Proudhon, Emma Goldman, entre otros, a veces con más pasión que lógica (es el caso de Bakunin y Goldman), a veces con una admirable claridad y coherencia pero con prescripciones notoriamente divergentes (como Kropotkin y Proudhon). Para dar un ejemplo más reciente, el filósofo político norteamericano Robert Paul Wolff escribió un pequeño ensayo de razonamiento deductivo que es excepcional por el rigor con que defiende al anarquismo (Wolff, 1976), aunque la justificación que da, y que luego examinaremos, se aparta un poco de la corriente central del pensamiento anarquista. Estas numerosas concepciones de la sociedad anarquista no son en modo alguno compatibles entre sí. Si algunos anarquistas abogaron por un total individualismo y unos pocos propusieron una especie de anarcocapitalismo, muchos otros defendieron una forma amplia de comunismo. Numerosos autores anarquistas manifestaron su oposición a la libertad de mercado, mientras que Proudhon incorporó los mercados a su sistema de relaciones contractuales sin Estado.¹

Pese a esta diversidad, encontramos en el pensamiento anarquista ciertos denominadores comunes. Su idea más distintiva viene sugerida por su nombre: "an" + "archos", o sea, no gobierno. Según ya he dicho, los anarquistas suelen concordar en que todo Estado, al ser coactivo, es indeseable y debería (más aún, podría) ser *enteramente* reemplazado por asociaciones voluntarias basadas en el consenso permanente. El adverbio "enteramente" es lo que distingue al verdadero anarquista (en el sentido en que uso el término aquí) de otros como Robert Nozick que, pese a estar próximos al

anarquismo, niegan la necesidad de abolir el Estado y piensan que debería mantenerse en alguna forma mínima (Nozick, 1974).

La oposición a la existencia del Estado distingue además al anarquismo de la desobediencia civil o de la negativa a obedecer la ley fundada en algún principio moral. Si bien estas dos cosas suelen confundirse, debe tenerse en cuenta que la pregunta 1) ¿es racional o razonable consentir la existencia de un Estado?, es claramente distinta de la pregunta 2) si consiento en que exista el Estado, ¿debo siempre obedecer sus dictámenes? Como para los anarquistas la respuesta a la primera de estas preguntas es negativa, la segunda resulta irrelevante; pero otros contestarían en forma afirmativa a la primera y aun así responderían negativamente a la segunda, como veremos.

Aunque no existe ninguna declaración canónica, a partir de la amplia gama de forma de pensamiento anarquista podría elaborarse una argumentación que constara de cuatro premisas y cinco conclusiones, que expondre-mos a continuación, y que son las que aduciría, ante el desafío de un demócrata, alguien familiarizado con la teoría del anarquismo.

Cuatro premisas

Sobre la obediencia a un Estado malo

Demo: A veces le escuché decir que usted era el defensor auténtico de la democracia y sus ideas. Sin embargo, cuando demócratas como yo afirmamos que el uso más importante que puede dársele a la democracia es el gobierno del Estado, usted nos ataca.

Anarq: Sí, por supuesto. Convirtiendo a un Estado en democrático no se lo vuelve bueno, así como a un pescado podrido no se lo vuelve fresco por más que se le agreguen los más exquisitos aderezos.

Demo: Su metáfora huele mal, si me permite decirlo, estimado amigo. Usted parece convencido de que un Estado es inherentemente malo, pero es que no podemos vivir decentemente sin un Estado.

Anarq: Pienso que una vez que haya escuchado mis argumentos, tal vez apruebe mi metáfora. Estoy seguro de que usted comparte mis premisas, y entonces no puedo entender realmente cómo está en desacuerdo con mis conclusiones.

Demo: Veamos.

Anarq: Mi primer supuesto es que *nadie está obligado a apoyar o a obedecer a un Estado malo.*

Lo que da fuerza a esta hipótesis es que, lejos de ser exclusiva del anarquismo, está en el núcleo mismo de las creencias generales que tiene el mundo occidental en nuestros días. Si bien el apoyo que logró esta premisa ha tenido una larga y complicada trayectoria en la historia del pensamiento

de Occidente, en la época moderna ha ganado amplia aceptación, como sin duda usted mismo pensará.

Demo: No lo negaré. Sin embargo, esa amplia aceptación a que usted se refiere no fue iniciada por los anarquistas en Occidente, sino por los cristianos.

Anarq: ¡Exacto! La fuerza de mi argumentación radica en que descansa en premisas compartidas por la mayoría de nosotros. Considérese el papel del cristianismo, que viene a corroborar nuestro punto de vista. Los cristianos se vieron compelidos (a menudo literalmente) a responder a esta pregunta: ¿Qué debo hacer si las normas que me fija el Estado entran en conflicto con las que me dicta Dios o mi propia conciencia? No quiero entrar en la historia de las respuestas que dieron los cristianos a esta pregunta, que es una historia vasta y compleja; pero vale la pena recordar que si en el siglo XIII Tomás de Aquino insistía en que en algunas circunstancias un cristiano no sólo tenía el derecho sino el deber de resistirse a la tiranía, en el siglo XVI Lutero afirmaba que los cristianos debían obedecer incluso a un gobierno injusto. Pese a ello, los conflictos religiosos desencadenados por Lutero que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII volvieron imposible a los cristianos obedecer los mandatos del Estado sin violar sus creencias como católicos o protestantes. En consecuencia, el pensamiento cristiano viró hacia una renunciación de la postura de Tomás de Aquino, a veces en un lenguaje incluso más rudo.

Hacia el siglo XVIII, cobró terreno la creencia de que para que las constituciones y las leyes hechas por el hombre fuesen legítimas y aceptables, no debían transgredir las "leyes superiores" prescriptas por la naturaleza y por el derecho natural. Tanto la Revolución Norteamericana como la Francesa contribuyeron a dar legitimidad a la idea de que el pueblo posee un derecho natural a derrocar a un Estado opresor. Para la época en que se reformuló modernamente el anarquismo, en el siglo XIX, había amplio consenso respecto de la creencia en el derecho moral a rebelarse contra un régimen malo —al menos, sin duda, entre la mayoría de los liberales y los demócratas—. En el siglo XX, el terror, la brutalidad y la opresión sistemáticos de los regímenes totalitarios convirtieron lo que pudo haber sido una proposición debatible en una premisa casi incontrovertible. Demócratas, liberales, conservadores, radicales, revolucionarios, cristianos, judíos, musulmanes, ateos y agnósticos, todos coinciden con nosotros en que ningún individuo está obligado a obedecer o apoyar un Estado malo.

Sobre la naturaleza de los Estados

Demo: La cuestión es, empero, que un Estado democrático no es un Estado malo.

Anarq: Por favor, no se apresure a extraer conclusiones sin haber

escuchado el resto de mi argumentación. Mi segunda premisa es que *todos los Estados son coactivos*.

También aquí los anarquistas adoptamos una premisa que goza de vasto consenso. De hecho, hoy suele considerarse que la coacción es una característica esencial del Estado, que forma parte de su definición misma. Pues entre otras características decisivas que lo distinguen de las demás clases de asociaciones está su capacidad para imponer (o para regular la imposición de) severas y aun violentas sanciones a las personas que viven dentro de su territorio y violan sus leyes o normas; sanciones que, aun cuando no sean suficientes para coaccionar a todos los que sin ellas igual no acatarían la ley, son aplicadas coactivamente para castigar a los que desobedecen y son aprehendidos y condenados.²

Demo: No podría yo discutir una proposición tan elemental. Como cualquier Estado, el democrático usaría la coacción para poner en práctica las leyes aprobadas democráticamente, si ello fuese indispensable.

Sobre el mal de la coacción

Anarq: Me alegra que coincidamos hasta aquí, y estoy seguro de que también coincidirá usted con mi próxima premisa. Ella dice simplemente que *la coacción es intrínsecamente mala*.

Una vez más, los anarquistas adoptamos en este caso un presupuesto que pocas personas, con sólo reflexionar en el asunto, pondrían en tela de juicio. Imagino que usted y yo somos capaces de distinguir las cosas que consideramos *intrínsecamente* buenas o malas (las cosas que creemos buenas o malas en sí mismas) de aquellas otras que pueden ser *extrínsecamente* o *instrumentalmente* buenas o malas en ciertas circunstancias. Sin duda, la mayoría de nosotros juzgaríamos a la coacción intrínsecamente mala.

Demo: Pero algo puede ser intrínsecamente malo e instrumentalmente justificable.

Anarq: ¿Quiere usted decir que el fin justifica los medios?

Demo: Veo adónde lleva su argumentación, y le advierto que ya volveré más adelante a la distinción entre lo que es intrínsecamente bueno o malo, y lo que puede estar instrumentalmente justificado por ser esencial para una buena causa.

Anarq: Permítame que continúe por un momento con el mal intrínseco de la coacción. Típicamente, la coacción implica obligar a alguien a obedecer una exigencia valiéndose de una amenaza verosímil de que quienes se rehúsen sufrirán algún serio daño físico o emocional. Para que la amenaza resulte creíble, de ordinario debe ejecutársela en un número considerable de los que se rehúsan a obedecer. En tanto y en cuanto la amenaza de coacción se concreta y la gente se ve compelida a obedecer leyes

a las que se oponen, son privadas de su libertad (nada menos que de su libertad de autodeterminación) y puede sufrir un perjuicio irreparable también en muchos otros órdenes. Si la amenaza no los disuade y la persona que desobedece es castigada, por lo común el castigo deriva en un gran padecimiento físico, ya sea bajo la forma de encarcelamiento o de alguna cosa peor. Sería notoriamente perverso argüir que consecuencias como éstas son buenas *en sí mismas*, o aun neutras. Si pudiéramos alcanzar nuestros fines sin recurrir a la coacción o al castigo, ¿no preferiríamos gozosamente prescindir de éstos? Que así obremos es quizá la mejor prueba de que la coacción es intrínsecamente indeseable.

Demo: No voy a discutir su tercera premisa. Por el contrario, los demócratas hemos sostenido que una de las razones por las cuales un *Estado* debe ser democrático es precisamente porque no es una asociación puramente voluntaria. El Estado es potencialmente peligroso por poseer la capacidad de coacción. A fin de asegurar que utilice esa enorme potencialidad de coacción para el bien público y no para el perjuicio público, es infinitamente más importante que el Estado sea democrático y no que lo sean cualesquiera asociaciones privadas o no estatales.

Sobre las alternativas

Anarq: Aquí nos dividimos. Si mis premisas anteriores son la moneda corriente del pensamiento moderno, mi cuarta, obviamente, no lo es: *Una sociedad sin Estado es una alternativa factible frente a una sociedad con Estado.*

Demo: Esa cuarta premisa es absolutamente esencial. Sin ella, el anarquismo presentaría un problema filosófico pero sin dar para ninguna solución.

Anarq: Por supuesto. Es este cuarto supuesto, junto con la primera de las conclusiones que ahora quiero exponerle, lo que da cuerpo a la visión anarquista de una sociedad en la cual individuos autónomos y asociaciones estrictamente voluntarias cumplen todas las actividades imprescindibles para vivir bien. Los anarquistas nos oponemos a toda forma de jerarquía y de coacción, no simplemente las del Estado sino las de cualquier tipo de asociación.

Cinco conclusiones

Demo: Me propongo cuestionar la validez de sus cuatro premisas, pero primero quisiera escuchar el resto de su argumentación.

Anarq: No puedo hablar en nombre de otros anarquistas; nadie puede hacerlo. Pero creo que de premisas como éstas (quizá con más frecuencia tácitas que manifiestas), los anarquistas tendemos a extraer ciertas conclusiones. Voy a expresar tales conclusiones de un modo esquemático, más de

que resultaría aceptable para la mayoría de los anarquistas, y aun despojaré a mis palabras de ese apasionado sentimiento de humanidad y de esa indignación ante la injusticia que dan tanta fuerza a muchos escritos de los anarquistas. Permítame sintetizar algunas proposiciones con las cuales la mayor parte de éstos estarían de acuerdo:

Dado que todos los Estados son necesariamente coactivos, todos los Estados son necesariamente malos.

Dado que todos los Estados son necesariamente malos, nadie está obligado a obedecer o apoyar a ningún Estado.

Dado que todos los Estados son malos, y dado que nadie está obligado a obedecer o apoyar a ningún Estado, y dado que una sociedad sin Estado es una opción factible, deberían abolirse todos los Estados.

De esto se seguirá que ni siquiera un proceso democrático se justifica si sólo brinda procedimientos (como el del gobierno de la mayoría) para hacer aquello que es intrínsecamente malo: permitir que ciertos individuos ejerzan coacción sobre otros. Por más que sea democrático, un Estado sigue siendo un Estado, sigue siendo coactivo y sigue siendo malo.

Como el requerimiento de unanimidad en las votaciones impediría la coacción ajena, estaría justificado crear aquellas asociaciones cuyas decisiones requiriesen unanimidad. Un proceso democrático, pues, estaría justificado si requiriese unanimidad. Pero como este requisito garantizaría que nadie habría de sufrir coacción jamás, unas asociaciones cuyas decisiones se adoptasen por unanimidad no serían un Estado.

Wolff y su defensa del anarquismo

La defensa del anarquismo que ha hecho Robert Paul Wolff no difiere mucho de la argumentación expuesta por el anarquista ficticio del diálogo precedente, pero como sigue otro camino y, por lo demás, es excepcionalmente compacta y lúcida, merece especial atención. Su razonamiento puede resumirse como sigue:³

El Estado

El rasgo característico del Estado es gozar de autoridad suprema. La autoridad es el derecho a ordenar y el derecho a ser obedecido.

En este sentido, la autoridad debe diferenciarse del poder, que es la capacidad para exigir acatamiento mediante el uso de la amenaza o de la fuerza. También debe diferenciarse la obediencia a la autoridad (en este sentido) del acatamiento a una orden por temor a las consecuencias que puede producir desobedecerla, o por prudencia, o por la expectativa de recibir algún efecto beneficioso, o aun por el reconocimiento del valor de un argumento o de la rectitud de una norma. La autoridad se relaciona con el

derecho a dar órdenes, y la correlativa obligación de obedecer a quien las emite. Se trata de hacer lo que alguien dice *porque es él el que lo dice*.

En su sentido prescriptivo (más bien que descriptivo), el Estado es un grupo de personas que tiene el *derecho* a ejercer autoridad suprema dentro de un cierto territorio. Y obedecer la autoridad del Estado (en el sentido prescriptivo) implica hacer lo que sus funcionarios indican que debe hacerse, simple y exclusivamente *porque son ellos los que lo dicen*.

Responsabilidad y autonomía moral

Los seres humanos adultos a) son metafísicamente libres, o poseen libre arbitrio, en cuanto son capaces en algún sentido de elegir por sí mismos cómo actuar, y b) poseen la capacidad de razonar. Consecuentemente, son responsables por sus acciones. Asumir responsabilidad significa determinar lo que uno debe hacer, y esto requiere adquirir conocimiento, reflexionar sobre las motivaciones, predecir los resultados, criticar los principios vigentes, etc.

Como una persona responsable arriba a decisiones morales que expresa para sí en forma de imperativos, podríamos decir que se fija leyes a sí misma, que se autodetermina o "autolegisla". En suma, que es *autónoma*.

El ser humano autónomo no está sujeto a la voluntad de otro. Puede hacer lo que otro le dice, pero no *porque se lo han dicho*.

La responsabilidad y la autonomía difieren en este aspecto esencial: de la autonomía propia puede prescindirse, de la responsabilidad no. Como la responsabilidad es consecuencia de la capacidad de elección que tiene el ser humano, éstos no pueden renunciar a la responsabilidad por sus actos, aunque sí pueden negarse a reconocerla o asumirla. Por consiguiente, en la medida en que la autonomía moral no es sino la condición en que se asume plena responsabilidad por las propias acciones, de ello se desprende que los hombres pueden prescindir de su autonomía a voluntad. O sea, alguien puede resolver acatar las órdenes de otro sin empeñarse en determinar si lo que se le ordena es bueno o sensato.

Hay muchas variantes y grados de renuncia a la autonomía. No obstante, en tanto reconocemos la responsabilidad por nuestras acciones y la capacidad de razonamiento que tenemos, también debemos reconocer nuestra permanente obligación de convertirnos en los autores de órdenes que podamos acatar.

Autonomía *versus* Estado

El signo distintivo del Estado es la autoridad, el derecho de gobernar. La obligación primaria del hombre es la autonomía, la negativa a ser gobernado. No puede haber, pues, solución al conflicto entre la autonomía del individuo y la presunta autoridad del Estado.

Si todos los hombres tienen la obligación permanente de alcanzar el mayor grado de autonomía posible, parecería no haber ningún tipo de Estado cuyos súbditos tuvieran la obligación moral de obedecer sus órdenes. De ahí que el anarquismo filosófico se presente como la única creencia política razonable de una persona ilustrada.

Una crítica del anarquismo

Al igual que la idea de la democracia en la Grecia clásica y en Europa y Estados Unidos en los siglos XVII y XVIII, el anarquismo ofrece una visión novedosa de las posibilidades humanas, una sociedad en la que habría desaparecido la principal institución de coacción organizada. Sería demasiado fácil descartar esa visión considerándola impracticable si no fuera que —hecho bien conocido— las ideas revolucionarias e impracticables de los visionarios de una cierta época se vuelven a veces la ortodoxia de la época siguiente. A los demócratas, en particular, no es preciso recordarles que a menudo los críticos de la democracia la desecharon por creerla un absurdo poco realista y sin esperanzas. En verdad, poco más de dos siglos atrás, la mayoría de los demócratas mismos habrían dicho (como muchos en efecto dijeron) que aplicar la democracia al Estado nacional era imposible.

Pero a despecho de nuestra imperfecta capacidad de predecir el cambio humano, cuando evaluamos el anarquismo no podemos dejar de emitir ciertos juicios sobre las tendencias y posibilidades humanas. En particular, la concepción anarquista nos invita a formular estas cuatro preguntas:

Aun cuando la coacción sea intrínsecamente mala, ¿puede justificarse su uso en algunas circunstancias?

Aun cuando así sea, ¿es razonable instaurar un Estado?

Aun cuando lo sea, ¿estamos siempre obligados a apoyar la existencia de un Estado?

Y aun suponiendo que vivimos dentro de un Estado bueno o satisfactorio, ¿debemos siempre obedecer sus leyes?

Si bien en términos estrictos podría aceptarse o rechazarse el anarquismo sin responder a las dos últimas preguntas, abordarlas nos ayudará a redondear nuestra consideración del problema que plantea el anarquismo para la teoría y la práctica democráticas.

Sobre la justificabilidad de la coacción

Como ya he dicho, las dos partes principales de la concepción anarquista son la premisa de que existe alguna alternativa de gobierno que no sea el Estado, y la conclusión de que los Estados son *fórzosamente malos* porque son coactivos. Veámoslas en orden inverso.

¿Puede justificarse la coacción en algunas ocasiones, aunque sea intrín-

secamente mala? La respuesta dependerá de la evaluación moral y empírica. Podemos diferenciar dos clases de juicios, si bien, como a menudo sucede, son algo interdependientes.

En primer lugar, debemos evaluar la probabilidad de que exista coacción *aun sin la existencia de un Estado*, o sea, si la gente viviera en lo que los filósofos políticos de los siglos XVII y XVIII denominaban "estado de naturaleza" al enfrentar esta misma cuestión. Supongamos, por ejemplo, que un pueblo en estado de naturaleza comprueba que alguno de sus vecinos es un malvado, alguien que simplemente parece no poder abstenerse de causar graves daños a los demás. Pese a los empeños de sus compatriotas, ni la razón, ni los argumentos, ni la persuasión, ni la opinión pública ni el ostracismo u otra especie de castigo social parecen disuadirlo de su deseo de hacer el mal. Finalmente sus compatriotas llegan a la conclusión de que persistirá en ello a menos que se lo fuerce a restringirse o se lo amenace con una pena severa (o sea, a menos que se ejerza coacción sobre él). En el caso extremo, ese malvado recalcitrante podría usar armas para apropiarse de los bienes ajenos, cometer violaciones, esclavizar a otros, torturarlos, etc. Ahora bien: si este malvado recalcitrante viviese en una sociedad sin Estado, plantearía un dilema a todos cuantos creen que la coacción no debe emplearse jamás porque es intrínsecamente mala, ya que se lo restringiese o no al malvado en forma coactiva, de todos modos se emplearía coacción: o lo harían los demás, o lo haría él.

El dilema se agudizaría si varios malvados recalcitrantes acumulasen suficientes recursos como para cobrar poder sobre otras personas, mediante un uso sagaz de los castigos y recompensas. Una pequeña banda de malvados podría así llegar a dominar a algunos de sus compatriotas. Dominando primero a unos pocos, luego podrían cobrar poder sobre muchos más, hasta tener sometida finalmente a su imperio a la sociedad íntegra. De hecho, lo que los malvados habrían hecho sería emplear la coacción para crear una clase de Estado, un Estado de bandidos, si así se prefiere decir.⁴

Los anarquistas sostienen que en caso de no existir los Estados, la coacción desaparecería o se reduciría a un nivel tolerable. Obviamente, este juicio empírico es decisivo para la validez de su argumentación. Si se equivocan, si la coacción probablemente persistiera de todos modos aunque no hubiese Estado, y si el rasgo característico entre todos del anarquismo (erradicar el Estado) sólo se justifica como medio de evitar la coacción, su dilema no tendría solución y queda enormemente debilitado, por decir poco, el razonamiento anarquista. Por el contrario, si los anarquistas se equivocan en la probabilidad de que haya coacción aunque no haya Estado, resulta muy fortalecida la tentativa de crear un Estado bueno o satisfactorio para reducir o regular dicha coacción. Si la conclusión es que, como saldo, los beneficios que trae la creación de un Estado probablemente excedan a los costos, desde una perspectiva utilitaria sería lógico optar por el Estado.

Así pues, el segundo tipo de juicio que debemos formular es, esencialmente, moral. Aunque no todos evaluarán la coacción desde una perspectiva utilitaria, si se establece que probablemente la coacción exista aun en ausencia de Estado, habría que preguntarse si está justificado emplear la coacción y en qué circunstancia. Hasta los anarquistas discrepan en la respuesta. Según algunos, como Bakunin, la violencia coactiva está justificada y es necesaria en aras de la causa suprema de derrocar al Estado; pero otros, como León Tolstoy, creen que la coacción y la violencia no se justifican nunca; según esta opinión, la única postura congruente de un anarquista sería adherir en forma estricta a la doctrina de la no violencia (Carter, 1978).

La dificultad de la primera posición es que si la coacción se justificase como medio de derrocar al Estado, de ello se desprende lógicamente que estaría mistificada cada vez que se la emplease para finalidades lo bastante buenas o importantes. En tal caso, sin duda estaría justificada para restringir el accionar de los malvados recalcitrantes, en particular si tuvieran el propósito de instaurar un estado de bandidos. Por otra parte, si la razón para derrocar al Estado no es sólo abolir la coacción, sino alcanzar otros fines, como la libertad, la igualdad, la seguridad o la justicia (según ha sido la creencia de la mayoría de los anarquistas)... ¿cómo no habría de estar justificada la coacción si su empleo apunta a una mayor libertad, igualdad, seguridad o justicia? En suma, si la objeción que se levanta contra la coacción como medio no es absoluta sino que depende de las consecuencias de dicha coacción, ¿no se justificará acaso tratar de crear un Estado democrático y apoyar su existencia para maximizar la libertad y la justicia, minimizar la coacción privada no regulada e impedir que se geste un Estado de bandidos?

La otra posición, según la cual la violencia y la coacción deben estar absolutamente vedadas, sea cual fuere su propósito, conlleva dos dificultades. Primero, si de todos modos es probable que los malvados ejerzan coacción, dicha posición resulta contradictoria en sí misma, porque en tal caso se debería permitir que el malvado lo haga, o bien se debería permitir el uso de la coacción para evitar que lo haga. Una posición moral tan autocontradictoria que deja al individuo sin guía ante las elecciones más fundamentales es indefendible. Segundo, ¿por qué la supresión de la coacción tendría que ser un fin supremo, que domine a todos los demás fines? ¿Por qué se supone que la falta de coacción es superior a la justicia, la igualdad, la libertad, la seguridad, la felicidad, y otros valores? Y si alguno de estos fines es superior a la ausencia de coacción, ¿no estaría justificada la coacción si fuese el único medio, en ciertas situaciones, de alcanzar un valor superior? Si, por otro lado, uno tiene el convencimiento de que el mundo de los valores no está dominado por una finalidad única y absoluta, sino que es un "universo pluralista", para decirlo con las palabras de William James, entonces los juicios que deben formularse estarán referidos a las compensaciones recíprocas entre la coacción y los demás valores.

Sobre la necesidad del Estado

Hace un momento sugerí que podría optarse por instaurar un Estado sobre la base de que, como es posible que aun en ausencia de él persista cierta coacción, las ventajas que tendría regular esta última a través del Estado podrían superar a las desventajas. Cabría afirmar, empero, que las ventajas *no* superarían necesariamente a las desventajas y que, aun cuando se ejerciera ocasionalmente la violencia y la coacción, una sociedad sin Estado, que constara exclusivamente de asociaciones voluntarias, sería en líneas generales preferible a las compulsiones de un Estado. Muchos anarquistas creen que la conducta sociopática no es inevitable, sino que se genera porque la gente es socializada de modo tal de amoldarse a los requerimientos de los Estados y de los sistemas socioeconómicos que ellos sustentan. Consecuentemente, insisten en que una vez eliminados los Estados e introducidas modalidades de vida social y económica decentes, la vergüenza del individuo ante su mal obrar, las reprimendas públicas, el desaire y el ostracismo disminuirían a niveles tolerables esos comportamientos negativos. De este modo, como saldo, una sociedad sin Estado sería mejor que otra con Estado.

Es cierto que los seres humanos llevaron una vida tolerable, y aun quizá muy satisfactoria, sin estar regidos por un Estado. Teniendo en cuenta las crónicas etnográficas, muchas tribus ágrafas lo lograron. Gracias a una sorprendente, y muy buena, adaptación a un medio duro y peligroso, los inuit (esquimales del norte de Canadá) existieron a todas luces durante muchos siglos, hasta hace unas pocas generaciones, sin un Estado. Típicamente, vivían en pequeños grupos de un decena de familias aproximadamente, unidas entre sí por múltiples lazos de parentesco, cultura, religión, mito y destino común. Las transgresiones a las reglas importantes eran objeto de vergüenza y de ridículo, del comentario y burla generales, y a veces del ostracismo. Si bien había casos de violencia individual, era rara. Los lazos sociales de los inuit y su uso de los castigos sociales logró establecer un alto grado de conformidad con sus reglas y normas básicas, y las relaciones entre ellos parecen haber sido mucho más ordenadas y pacíficas de lo que jamás pudieron instaurar las sociedades con Estado.

Pero aunque algunos anarquistas románticos imaginen posible retornar a los pequeños grupos autónomos de ciertas sociedades ágrafas, salvo que suceda un cataclismo que nadie quiere, ese regreso a la infancia de la especie parece imposible, o por lo menos muy indeseable. Volveré a ocuparme de este tema en el capítulo 13, cuando aborde el problema de la escala y del Estado nacional, pero permítaseme enunciar aquí tres razones.

En primer lugar, el mundo ya está demasiado poblado como para brindar mucho espacio a la autonomía; los inuit eran pocos y vivían en una zona gigantesca, a la que otros suponían un páramo inhabitable.

En segundo lugar, una multiplicidad de vínculos de interdependencia no se tiran por la borda sin un enorme costo, que pocas personas aceptarían.

En tercer lugar, virtualmente el planeta entero está hoy ocupado por Estados. A lo largo de la historia registrada, los pequeños grupos autónomos de individuos han sido extraordinariamente vulnerables a la conquista y la absorción de otros Estados mayores, fenómeno que ha continuado hasta la fecha. Así pues, o el retorno a los pequeños grupos autónomos sin Estado tendría que sobrevenir en forma simultánea en todo el mundo, o seguiría habiendo algunos Estados con una excepcional capacidad de conquista y de absorción de los otros. Si el anarquismo exige lo primero, debe dejárselo de lado como una mera fantasía sugerente; de lo contrario, debe demostrar por qué motivo los grandes Estados permitirían la existencia sobre la Tierra (salvo quizás en los lugares más remotos y poco atractivos, donde casi nadie —muy pocos defensores del anarquismo, por cierto— querría vivir) de pequeños grupos independientes.

En síntesis, parece razonable sostener lo siguiente:

1. En ausencia de un Estado, es probable que persistan formas muy indeseables de coacción.

2. En una sociedad sin Estado, algunos individuos pueden de todos modos adquirir suficientes recursos como para crear un Estado sumamente opresivo.

3. La existencia de un grado de control social suficiente como para volver innecesaria la creación de un Estado parece requerir que la sociedad sea muy pequeña y autónoma, y sus miembros estén unidos por múltiples lazos.

4. Crear este tipo de sociedades en el mundo actual, en una escala significativa, parece o bien imposible, o bien sumamente indeseable.

Estas opiniones sustentan la conclusión de que *sería mejor tratar de crear un Estado satisfactorio que tratar de vivir en una sociedad sin Estado.*

Objeciones a la argumentación de Wolff

Aunque la argumentación de Wolff se aparta de la corriente central del pensamiento anarquista, de todos modos encontramos en ella similares dificultades. Mencionaré las cinco fallas que noto.⁵

1. En el esquema de Wolff hay *por definición* una contradicción entre la autonomía moral y el Estado, con lo cual su búsqueda de una solución queda condenada de entrada al fracaso: tal como él plantea el problema, no tiene solución. Pero como consecuencia de su definición de la autoridad, su argumentación resulta mucho más grandilocuente de lo que él mismo se propuso, pues de acuerdo con su exposición no sólo el Estado es incompatible con la autonomía moral, sino la autoridad de cualquier índole. Al definir la autoridad como el derecho a exigir una obediencia irreflexiva e

insensata, propia de un robot, Wolff enfrenta lógicamente la opción entre un mundo de robots sujetos a la autoridad, por un lado, y por el otro un mundo de seres humanos no sujetos a autoridad alguna pero que deben ejercer en forma responsable su autonomía moral.

2. En consecuencia, Wolff no logra demostrar que autoridad y autonomía podrían conciliarse en un Estado gobernado mediante una democracia unánime y directa.

En una democracia unánime y directa, todo miembro de la sociedad concuerda libremente con cada una de las leyes que en efecto son sancionadas. Como ciudadano, sólo enfrenta, entonces, leyes a las que ha prestado su consentimiento. Puesto que un hombre sólo constreñido por los dictados de su propia voluntad es un individuo autónomo, de ello se sigue que bajo las directivas de la democracia unánime y directa los hombres pueden armonizar su deber de autonomía con las órdenes emanadas de la autoridad (pág. 23).

Pero la "autoridad" a la que aquí se refiere no es la misma "autoridad" de la definición anterior, cuando hablaba de hacer lo que otro nos dice porque es él quien lo dice. O la voluntad que se obedece no es sino la propia, en cuyo caso no hay ejercicio alguno de autoridad, o uno está sujeto a la autoridad de un conciudadano y le obedece simplemente porque éste le pide obedecer, en cuyo caso uno no actúa en forma autónoma. Por más que se afana Wolff en escapar a este dilema, no lo consigue, ya que antes bloqueó todas las rutas de salida.⁶ Finalmente rechaza la solución de la democracia unánime y directa por no considerarla factible, pero no ve que aunque lo fuese no constituiría una solución al problema que él planteó.

3. Si realmente fuera cierto que la autoridad y el Estado son fundamentalmente incompatibles con la autonomía, ¿por qué no sacrificar cierto grado de autonomía moral? Wolff presenta a la autonomía como un valor absoluto, al cual tienen que subordinarse todas las demás finalidades. Ahora bien... ¿por qué tendrían que rendirse la felicidad, la justicia, la libertad personal, la igualdad, la seguridad y los demás valores al valor supremo de la autonomía? ¿Es la autonomía buena en sí misma, o lo es (por lo menos en cierta medida) si se la ejercita como una elección responsable de los buenos fines? Pero si la autoridad y el Estado demuestran ser medios necesarios para maximizar tales fines, ¿no ejercería uno responsablemente su autonomía al decidir crear el mejor Estado posible? Wolff no sopesa seriamente esta posibilidad, ya que la descartó desde el vamos.

4. No obstante, al descartar esa posibilidad, Wolff plantea un falso problema. ¿Alguien puede aducir seriamente que la autoridad o el Estado demandan una obediencia irreflexiva e insensata?

Las acciones morales siempre se dan dentro de ciertos límites, muchos de los cuales (probablemente la mayoría) están más allá del control del actor. Así como es imposible la libertad absoluta e ilimitada, también lo es la autonomía ilimitada. Esto Wolff lo reconoce. La autonomía moral no es

un constante sino una variable: no es un todo o nada, un 1 o un 0, sino un atributo o bien que se puede procurar maximizar dentro de límites razonables. Por ejemplo, en cuestiones de salud uno le entrega razonablemente cierto grado de su autonomía personal al médico. "A partir del ejemplo del médico, es obvio que existen al menos algunas situaciones en que es razonable entregar la propia autonomía" (pág. 15).⁷ Ahora bien: ¿la ausencia de un Estado no sería precisamente una de tales situaciones? Y si ocurriese que dentro de los límites fijados por las circunstancias de mi vida, puedo maximizar mi autonomía decidiendo crear o dar mi apoyo a un Estado, ¿no sería perfectamente lógico hacerlo? ¿Acaso en estas circunstancias un ser humano responsable no tendría por cierto que actuar de este modo?

5. A todas luces, pues, si pretendo actuar responsablemente debo enfrentarme con las opciones que se me presentan y evaluar las condiciones en que podría maximizar mi autonomía moral, o bien, si se lo prefiere, las condiciones que minimizarían los límites impuestos a mi capacidad para ejercer mi autonomía moral. Dada la experiencia humana, puedo concluir razonablemente que en una sociedad sin Estado, los límites a mi autonomía moral, así como a mi capacidad para alcanzar otros fines, serían mucho mayores que en un Estado democrático. Entre otras razones, porque yo podría estar sujeto a la voluntad arbitraria de otros, de los malévolos recalcitrantes que no admiten ser disuadidos por mí ni por ningún otro de mis compatriotas que simpatice con mi posición. Si llego a la conclusión de que en una sociedad sin Estado las acciones ajenas reducirán mi autonomía en mayor grado que en un Estado democrático, en tanto y en cuanto creo en la conveniencia de la autonomía moral yo podría razonable y responsablemente optar por un Estado democrático.⁸

Al tratar de construir el edificio del anarquismo sobre los cimientos de la responsabilidad y la autonomía moral, Wolff termina siendo autocontradictorio. Ya que es perfectamente lógico afirmar que, salvo en circunstancias extraordinarias que rara vez se dan en nuestro mundo, si deseamos maximizar nuestra autonomía, la única opción razonable y responsable que tenemos es tratar de instaurar el mejor Estado posible. Y si el mejor Estado posible es el democrático (como probablemente pocos anarquistas niegan), la manera más responsable de ejercer nuestra autonomía moral es optar por un Estado democrático.

Sobre la obediencia

Así como un anarquista preferiría rechazar cualquier Estado, aun el democrático, considerándolo peor que la ausencia de Estado, ciertos oponentes del anarquismo preferirían aceptar cualquier Estado, incluso el autoritario, considerándolo mucho mejor que la ausencia de Estado. Sin embargo, un demócrata que rechaza la primera postura no tiene por qué

abrazar la segunda. La afirmación democrática deja abierto el interrogante de cómo debería actuar alguien que viva bajo el imperio de un Estado no democrático. Cualquier decisión lo obligaría a juzgar las diversas alternativas teniendo en cuenta motivos de prudencia, de principios y de probabilidades; pero ciertamente sería válido el criterio de que nadie está obligado a apoyar o a obedecer un Estado malo.

Al resolver apoyar un Estado democrático como la mejor alternativa, ¿se infiere lógicamente que uno ha resuelto también obedecer sus leyes? Cabe presumir que alguien podría escoger el Estado democrático llevado por consideraciones puramente oportunistas o por la cautela, sin tener jamás el propósito de acatar sus leyes salvo cuando le resultase prudente o conveniente. Pero sería muy ilógico escoger un Estado democrático sin aceptar en absoluto la obligación de acatar sus leyes, ya que la existencia misma del proceso democrático presupone no sólo un conjunto de derechos legales y morales sino también un conjunto correlativo de deberes, o sea, de obligaciones destinadas a sustentar los derechos. Sería contradictorio lógicamente elegir ser gobernado por un proceso democrático y negarse a apoyar los requisitos esenciales de un proceso democrático. No proseguiré aquí con este tema, que será retomado en el capítulo 10.

Ahora bien: ¿uno está moralmente obligado a obedecer *todas* las leyes sancionadas mediante el proceso democrático? No creo que al escoger el proceso democrático (y por implicación, sus requisitos esenciales), yo me vea obligado a obedecer toda ley adecuadamente sancionada según dicho proceso. En una sociedad distinta de la actual, en que yo estuviese en minoría respecto de ciertas cuestiones, una mayoría (y hasta una mayoría calificada) podría sancionar una ley que me exigiese algo, o abstenerme de hacerlo, violando con ello mis más profundas adhesiones morales. Enfrentaría entonces un conflicto entre mis obligaciones. Para actuar en forma responsable, tendrían que sopesar lo mejor posible las consecuencias de obedecer o desobedecer —incluido el efecto que ello tendría en cuanto al respeto a la ley—. Aunque el problema de la desobediencia civil es complejo y exige más atención de la que aquí puedo darle, en una situación como ésta bien puede resultarme razonable elegir la desobediencia a la ley.⁹

En suma: si tengo la oportunidad de elegir, y en la convicción de que un Estado democrático es superior a cualquier otro Estado y también a la ausencia de Estado, elijo apoyar un Estado regido mediante el proceso democrático, no por ello estoy eligiendo convertirme en un robot obediente. Puedo aceptar la "autoridad" y la "legitimidad" morales de un Estado democrático sin renunciar a mi obligación de actuar con responsabilidad cuando se sancione una ley que dañe seriamente mis normas morales. Y a veces la responsabilidad puede requerirme desobedecer una ley, incluso aunque haya sido sancionada por medio del proceso democrático.

Si bien la crítica anarquista de la democracia no es convincente, importa reconocer sus puntos positivos. Como vimos, varias de sus premisas gozan de amplio consenso, entre otros por los propios defensores de la democracia. Además, al describir la posibilidad de una sociedad sin Estado, el anarquismo nos recuerda que como forma de control social, la coacción por imperio de la ley es marginal en la mayoría de las sociedades casi siempre, y siempre en las democráticas. La crítica anarquista llama la atención a ciertas implicaciones importantes, y a menudo semiocultas, de la teoría y la práctica democráticas. Aplicado al gobierno de un Estado, el proceso democrático puede reducir la coactividad de éste pero no exorcizarla por completo. A menos que haya unanimidad, la democracia puede requerir (y con frecuencia lo hace) coaccionar a aquellos que de otro modo le desobedecerían. Además, la crítica anarquista nos recuerda que es difícil, posiblemente imposible en la práctica, gobernar con el consentimiento de todos, ya que para ser auténtico éste tendría que ser permanente —no se necesita el consentimiento de los muertos que sancionaron las leyes, sino de los vivos que ahora están sujetos a ellas—. Cualquier persona razonable y responsable considerará el consentimiento, no como algo absoluto e irrevocable, sino como algo contingente. Pero lo cierto es que ningún Estado, ni en el pasado ni en el presente, ha logrado en forma plena ese consentimiento permanente de sus ciudadanos.

Así pues, lo que nos dice la crítica anarquista es que todos los Estados han sido, son y quizá serán siempre imperfectos. Los mejores Estados no existen en el universo de las formas perfectas de Platón sino en el universo de lo mejor alcanzable. Y el anarquismo ofrece un criterio para evaluar los Estados en este último universo. Al aducir que todos los Estados son igual y absolutamente malos, el anarquismo no es tanto una filosofía *política* cuanto una doctrina *moral*, según la cual las sociedades serán comparativamente buenas o malas de acuerdo con el grado en que maximicen el consentimiento y minimicen la coacción. En el límite, en una sociedad perfecta, dejará de haber coacción y las decisiones serán consentidas por todos.

¿Y acaso esto no forma parte de la visión democrática? No obstante, en un diálogo con un anarquista reflexivo, un demócrata añadiría algo de esta suerte:

Su concepción es que en una sociedad perfecta o ideal no habría coacción. No puede negarlo. Pero no vivimos en una sociedad perfecta, y no es probable que jamás lo hagamos. Más bien lo probable es que sigamos viviendo en un mundo imperfecto, habitado por seres humanos imperfectos —o sea, por seres humanos—. Por lo tanto, hasta que vea la luz su sociedad, la mejor sociedad posible será la que tenga el mejor Estado posible. En mi opinión, el mejor Estado posible será aquel que *minimice* la coacción y *maximice* el consentimiento, dentro de los límites impuestos por

las condiciones históricas y el logro de otros valores, como el bienestar, la libertad y la justicia. Si se juzgara a los Estados por el grado en que han alcanzado finalidades como éstas, creo que el mejor de todos sería el Estado democrático.

Capítulo 4

TUTELAJE

Una alternativa permanente frente a la democracia es que el gobierno esté a cargo de "tutores", "custodios" o "guardianes" de la sociedad. Para quienes defienden esta concepción, la idea de que el pueblo comprenderá y defenderá sus propios intereses es ridícula, y más ridículo aún es pensar que comprenderá y defenderá los intereses de la sociedad global. Estos críticos insisten en que la gente común no está calificada, evidentemente, para autogobernarse, y afirman que la premisa contraria de los demócratas debería reemplazarse por la propuesta de que el gobierno le sea confiado a una minoría de personas especialmente capacitadas para asumirlo en virtud de sus conocimientos o virtudes superiores.

La idea del tutelaje, que fue expuesta en forma muy hermosa y perdurable por Platón en *La República*,¹ ha ejercido un gran atractivo a lo largo de la historia. Si bien durante milenios pudo haber existido una democracia rudimentaria entre nuestros ancestros recolectores-cazadores, en la historia de la que se tiene registro la jerarquía² es más antigua que la democracia. Como idea y como práctica, la jerarquía fue la regla; la democracia, la excepción. Aun en la segunda mitad del siglo XX, cuando casi universalmente se habla de la legitimidad del "gobierno del pueblo", sólo una minoría de países y de pueblos del mundo están gobernados por regímenes que podrían llamarse "democracias" en el sentido moderno. En la práctica, entonces, la jerarquía es el rival más formidable de la democracia; y como la propuesta del tutelaje es una justificación normativa del gobierno jerárquico, el tutelaje es, en cuanto idea, también el rival más formidable de la democracia.

Digamos algo más: si bien suele apelarse a la idea del tutelaje en su forma vulgar para racionalizar regímenes autoritarios de toda índole, corruptos,

brutales e ineptos, la argumentación no se detiene por el simple hecho de que se haya abusado de esta idea. Si aplicamos el mismo exigente criterio a la idea de la democracia, nos encontraremos con que a menudo resultó insuficiente en la práctica. Tanto para la democracia como para el tutelaje, sus peores fracasos importan para emitir un juicio sobre ambas alternativas, pero también sus mayores éxitos, así como la relativa factibilidad y conveniencia de las normas ideales de una y otra idea.

Visiones del tutelaje

La idea del tutelaje ha atraído a una gran variedad de pensadores y líderes políticos de muchos colores y matices y en muchos lugares del mundo a lo largo de la historia. Si bien Platón ofrece el ejemplo más conocido, el ideal práctico de Confucio, nacido más de un siglo antes que Platón, ha tenido una gravitación mucho más profunda en una cantidad mucho mayor de individuos y ha persistido hasta el presente, hondamente arraigada en las culturas de varios países, incluida la China, donde compite en forma vigorosa —aunque no siempre notoria— con el marxismo y el leninismo para ganarse la conciencia política del pueblo. Mencionar a Marx y a Lenin es recordar otra versión, tal vez más sorprendente, del tutelaje: la doctrina leninista del partido de la vanguardia obrera, con su particular, su exclusivo derecho a gobernar. Hay, por último, un caso menos conocido, un caso que no ha tenido mucha influencia en el mundo pero es interesante porque revela algunas de las formas de apelación que puede asumir la doctrina del tutelaje. Me refiero a la utopía esbozada por el ilustre psicólogo B. F. Skinner en *Walden Dos*.

Para Platón, el conocimiento político constituía la ciencia regia, el arte supremo: "Ningún otro arte o ciencia tendrá un derecho mayor o prioritario que la ciencia regia a cuidar de la sociedad humana y a gobernar sobre los hombres en general" (*El estadista*, en la edición de los *Diálogos* trad. por Jowett, vol. II, párr. 276; pág. 303). La esencia del arte y la ciencia de la política radica, naturalmente, en conocer cuál es el bien de la comunidad, de la polis. Así como no todos los hombres tienen iguales méritos como médicos o como timoneles, también hay algunos superiores en su conocimiento del arte político. Y así como el mérito de un médico o de un piloto exige adiestramiento, así también los hombres y mujeres deben ser cuidadosamente seleccionados y rigurosamente instruidos para alcanzar la excelencia en el arte y ciencia de la política. Los tutores no sólo deben dedicarse por entero a la búsqueda de la verdad, como los auténticos filósofos, y, al igual que éstos, discernir con más claridad que el resto lo que es mejor para la comunidad, sino que deben estar completamente dedicados al logro de ese fin y por ende no deben poseer intereses propios que sean incompatibles con el bien de la polis. Para ello, unirán a la búsqueda del saber del filósofo

auténtico la dedicación de un auténtico monarca o de una auténtica aristocracia (si es que como tal pudiera existir) al bien de la comunidad que ella rige.

Como es obvio, el régimen de los filósofos-reyes no puede sobrevenir por azar. Crear una república de esa índole, y la clase de tutores que la gobiernen, exigiría un cuidado excepcional, incluida, por cierto, una extrema atención a la selección y educación de los tutores. Pero si una república así viera la luz, sus ciudadanos, al reconocer la excelencia de sus gobernantes y su compromiso indeclinable con el bien de la comunidad, le darían su apoyo y su lealtad. En este sentido, empleando el lenguaje, no de Platón, sino de las doctrinas democráticas modernas, podríamos decir que el gobierno de los tutores gozaría del consentimiento de los gobernados.

Si damos un salto adelante de dos mil años y pasamos a las ideas de Lenin, nos sumimos en un mundo, y una visión del mundo, tan diferentes de los de Platón que parecería que estamos extendiendo el parentesco más de lo razonable. Aunque la actual encarnación leninista de la idea desapareciese, creo que la idea en sí reaparecerá sin duda en una nueva corporización, que quizá sea mucho más atractiva para la gente que rechaza su actual forma leninista.

Originariamente, Lenin formuló su idea en el ensayo *¿Qué hacer?*, donde abogaba por una nueva clase de partido revolucionario. Pero su razonamiento pudo ser transpuesto, y de hecho lo fue, a la sociedad posrevolucionaria que el partido contribuyó a generar. Fue entonces desarrollada más plenamente en la obra del filósofo y crítico literario húngaro George Lukács, y puede hallársela en otros trabajos más recientes, como los del marxista mejicano Adolfo Sánchez Vázquez (1977). Una síntesis de estas ideas rezaría más o menos así:

La clase obrera ocupa una posición histórica única, pues su liberación significa necesariamente inaugurar una sociedad sin divisiones clasistas basadas en la propiedad de los medios de producción. En una sociedad sin clases (en este sentido), donde los medios de producción son de propiedad colectiva y están bajo el control social, todos los individuos quedarían liberados de la explotación económica y de la opresión, y gozarían de un grado de libertad y de oportunidades de desarrollo personal mayores que en todas las experiencias históricas anteriores. Sin embargo, carecería de realismo suponer que una clase obrera plasmada por la explotación, la opresión y la cultura dominante del capitalismo sería capaz de entender suficientemente sus propias necesidades, intereses y potencialidades, así como las estrategias que demandaría su liberación a fin de lograr, sin ayuda, una transformación revolucionaria del capitalismo al socialismo y la etapa posterior del comunismo, en la que habría desaparecido el propio Estado, y con él todas las formas de coacción colectiva. Lo que se precisa para ello es un grupo devoto, incorruptible y bien organizado de revolucionarios, una vanguardia que posea los conocimientos necesarios para dicha tarea y

esté dispuesta a comprometerse con ella. Estos revolucionarios tendrían que conocer las leyes del desarrollo histórico, saber que sólo puede encontrarse en el único cuerpo de conocimientos científicos capaz de quitar los cerrojos a la puerta de la liberación: la ciencia del marxismo, que en virtud de esta nueva idea de Lenin pasaría a ser la ciencia del marxismo-leninismo. Al igual que los tutores de Platón, los miembros del partido de la vanguardia obrera debían ser minuciosamente reclutados, entrenados y seleccionados según su devoción al objetivo de la liberación de la clase obrera (y por tanto, de la humanidad misma), y debían ser expertos en la ciencia marxista-leninista. Como esta transición histórica podía ser larga y ardua, después del derrocamiento revolucionario del Estado capitalista aún sería indispensable, durante un tiempo, el liderazgo de estos tutores del proletariado; pero como sucedía con los tutores de Platón, ese papel conductor del partido tendría el consentimiento (si no expreso, al menos tácito) de la propia clase obrera, y por consiguiente de la abrumadora mayoría del pueblo.

Con B. F. Skinner, pasamos de la filosofía contemplativa y de la acción revolucionaria a la psicología moderna, de la cual es un distinguido exponente, famoso por sus contribuciones a la teoría del aprendizaje y a la psicología de la conducta, y por ser un hombre de profunda fe en la ciencia empírica rigurosa. Según su concepción, tal como se la infiere de sus libros *Walden Dos* y *Más allá de la libertad y de la dignidad*, el saber del tutor es la ciencia de la conducta del psicólogo moderno. El rey-filósofo es reemplazado aquí por el rey-psicólogo, quien, como su predecesor en *La República* de Platón, posee el conocimiento científico necesario y suficiente para consumir las potencialidades humanas. Una vez que un grupo humano hubiera experimentado el benéfico gobierno de un tutor así, abandonarían sus necios, vanos y autodestructivos empeños por autogobernarse, renunciaría a las ilusiones de la democracia y aceptaría de buen grado, y hasta con entusiasmo, el noble y esclarecido gobierno del rey-psicólogo.

Lo notable es cuánto tienen en común estas tres concepciones, pese a sus enormes diferencias. Cada una a su modo propone una alternativa frente a la democracia y cuestiona la premisa de que el pueblo es capaz de autogobernarse.

Si bien no hay ninguna interpretación aislada que pueda hacer justicia a las variantes que presentan las diversas formas de tutelaje, es posible elaborar una síntesis que capte plenamente los fundamentos de la argumentación, como según creo lo hace la que expondré a continuación. Imaginaremos que un defensor contemporáneo de la doctrina del tutelaje la debate y defiende contra un demócrata moderno, más o menos así:

Tres premisas compartidas

Aristos: Si piensa que usted y yo partimos de premisas diametralmente opuestas, se equivoca por completo. En absoluto. Para empezar, yo presu-

mo, como usted y como cualquiera que no sea un filósofo anarquista, que el bien o bienestar de los ciudadanos requiere que se sometan a algunas decisiones colectivas obligatorias, o leyes. En ciertos casos, al menos, esas leyes tendrán que ser sancionadas por un Estado. En suma, nosotros, los defensores del tutelaje, coincidimos con ustedes, los demócratas, en la necesidad del Estado.

En segundo lugar, estoy muy dispuesto a aceptar una premisa que, según presupongo, los demócratas como usted juzgan importante en su defensa de la democracia: que debe prestarse igual consideración a los intereses de todos los seres humanos. Tal vez algunos de los que defienden el tutelaje rechazarían este principio. Presumo que Platón lo habría hecho, por ejemplo. Recordará usted que en *La República* proponía una "noble ficción" (o, para llamarla por su verdadero nombre, una mentira) tendiente a lograr que los gobernantes resultasen aceptables ante los demás ciudadanos. Los habitantes crédulos de su república debían ser persuadidos de que el Dios que había creado a las personas en la tierra mezcló oro en la naturaleza de los que eran capaces de gobernar, plata en la de sus auxiliares y bronce en la de los agricultores y otros trabajadores. ¡Un puro disparate! Ningún ateniense de su época se habría convencido de esa tontería. Si la defensa de la teoría del tutelaje dependiese de tales absurdos, yo sería el primero en rechazarla. Pero no veo motivos para que yo no pueda aceptar la idea de prestar una consideración igualitaria a las personas como axioma moral básico, como usted lo propone. De hecho, lo que quiero afirmar es que sólo un cuerpo de personas altamente calificadas (tutores, si me permite el término) puede poseer razonablemente tanto el saber como la virtud indispensable para estar al servicio del bien de todos los individuos sujetos a las leyes.

Demo: Estoy empezando a ver en qué punto su camino se aparta del mío.

Aristos: Antes de mostrarle por qué pienso que usted debería en realidad sumarse a mí para recorrer ese camino, quisiera llamar su atención hacia otro supuesto que ambos compartimos. Quizá lo sorprenda, pero lo cierto es que usted coincide conmigo en que el gobierno del Estado debería limitarse a los que están calificados para ejercerlo. Sé que la mayoría de los demócratas se niegan a admitirlo. Temen que si lo hacen, cederán el triunfo desde el comienzo a quienes apoyamos el tutelaje. De más está decir que en la teoría, la filosofía y los razonamientos democráticos rara vez se explicita esta peligrosa premisa, precisamente porque es peligrosa para la causa de ustedes. No obstante, no creo que la haya rechazado ningún importante filósofo político de la tradición democrática (como Locke, Rousseau, Jeremy Bentham, James Mill, por ejemplo), aunque tal vez el único que la hizo explícita fue John Stuart Mill.³

Usted sabe tan bien como yo que sus grandes adalides de la democracia siempre consideraron que una proporción sustancial de personas no están calificadas para participar en el gobierno. Para aclararle mejor mi punto de

vista, le recordaré que sus predecesores democráticos negaron la plena ciudadanía a las mujeres, los esclavos, los individuos que no tenían propiedades, los analfabetos, y otros. Y como esta gente fue excluida, sus intereses resultaron soslayados, o, peor aún, terriblemente transgredidos, por más que ellos abarcaban una mayoría de la población adulta en algunas de las primeras democracias, que usted tanto admira. Pero como ese capítulo vergonzoso de la historia de las ideas y las prácticas democráticas ha quedado atrás, aceptaré dejarlo pasar como parte de la mezquina historia de la teoría y la práctica de la democracia.

En cambio, si quisiera insistir en el caso de los niños. En todas las teorías democráticas, ahora y siempre, se excluye a los niños de la ciudadanía plena. ¿Por qué razón? Porque cualquier adulto se da cuenta de que un niño no está calificado para gobernar. Sin duda en esto usted coincidirá conmigo. A los niños se les niegan los derechos propios de la ciudadanía plena, simple y exclusivamente porque no están capacitados. Su exclusión demuestra de un modo concluyente que la teoría y la práctica de la democracia comparte con la del tutelaje la premisa de que la acción de gobierno debe limitarse a quienes están capacitados para realizarla.⁴

Así que la cuestión que debatimos, mi querido amigo, consiste en responder a la misma pregunta que formuló Platón: ¿quiénes son los que están mejor calificados para gobernar? ¿Podrá la gente de pueblo común y corriente proteger por sí misma sus intereses, actuando en la medida de sus posibilidades a través del proceso democrático, o tendrá que hacerlo un conjunto de dirigentes meritorios que posean conocimientos y virtudes excepcionales?

Tutelaje y meritocracia

Demo: Me opongo terminantemente a su conclusión de que el proceso democrático excluye en forma necesaria a los expertos. No importa lo que haya sucedido en la Grecia clásica, en las democracias modernas el conocimiento de los especialistas ocupa un lugar importantísimo en la elaboración de las políticas públicas. De hecho, ningún demócrata sensato piensa que los ciudadanos (o sus representantes, para el caso de lo mismo) deben ser los que manejen todas las benditas leyes y normas de gobierno. Hasta Rousseau escribió que, en este estrecho y absurdo sentido, la democracia no existió nunca ni existirá jamás. Y hoy estamos muy lejos de la visión de Rousseau (al menos de la que expuso en *El contrato social*), según la cual todos los ciudadanos se reúnan para aprobar las leyes, gobernándose sin representantes. Como todo el mundo sabe, en los países democráticos modernos la mayoría de las leyes y medidas oficiales no se aprueban en reuniones generales de la población, o mediante plebiscitos, referendos u otros procedimientos de democracia directa. Ni siquiera son las políticas

públicas un corolario regular de las elecciones, sino que las propuestas pasan a través de comisiones de expertos en las legislaturas y de organismos administrativos y ejecutivos, en los que a menudo revistan personas altamente calificadas en su especialidad. Hasta tal punto es importante el conocimiento especializado de los peritos que a veces se ha dicho que nuestro sistema de gobierno es una mezcla de democracia y de meritocracia.

Aristos: No estoy tan seguro de que los dirigentes electos controlen con eficacia la acción de los organismos burocráticos. Aunque los funcionarios públicos suelen carecer de las cualidades necesarias para el tutelaje, creo que con frecuencia ejercen una especie de dirección *de facto* que logra eludir todo control popular y parlamentario. Sin embargo, si nos pusiéramos a debatir esta cuestión nos apartaríamos de los problemas fundamentales. Para seguir adelante con mi defensa del tutelaje, permítame suponer que nuestra descripción de cómo operan las democracias en lo tocante a la participación de los expertos es bastante exacta.

Lo que entiendo por tutelaje no es la mera suma de la democracia más la meritocracia. Quizás ayude a aclarar esta confusión, si me lo permite, diferenciar lo que yo entiendo por tutelaje de lo que usted acaba de llamar meritocracia. El término meritocracia (de uso bastante reciente) suele designar, como usted ha sugerido, un conjunto de funcionarios seleccionados exclusivamente por sus méritos e idoneidad, pero que están subordinados, al menos nominalmente, a otros (el gabinete, el primer ministro, el presidente de la república, la legislatura, etc.). En este sentido, la meritocracia podría ser perfectamente compatible, en principio, con su idea del proceso democrático, con tal de que las autoridades que controlan los organismos públicos se sometan a su vez a dicho proceso. A los expertos que revistan en tales organismos podría considerárselos, entonces, como agentes indirectos del demos, del mismo modo que a los representantes electos podrá considerárselos sus agentes directos. Pienso que esta interpretación dista mucho de lo que sucede en el mundo real, pero, una vez más, supongamos que es una suerte de modelo teórico. "Meritocracia" designaría, pues, una burocracia basada en el mérito que opera dentro de un régimen democrático, sometida al pleno control de los dirigentes electos. Ahora bien: una meritocracia en este sentido no es en absoluto lo que yo entiendo por tutelaje. El tutelaje no es una mera variante de un régimen democrático: es una opción frente a la democracia, un *tipo de régimen* totalmente distinto. Entiendo por tutelaje un régimen en que el Estado es gobernado por dirigentes meritorios provenientes de una minoría dentro de los individuos adultos (muy probablemente una pequeña minoría) y no subordinados al proceso democrático. De ahí que prefiera llamar "tutores" a estos gobernantes, empleando el término, más sugerente, de Platón.

Las calificaciones de los calificados

Demo: Supongo que ahora las divergencias que nos separan van a girar en torno de lo que usted quiere significar con "calificados".

Aristos: No, creo que vamos a coincidir en cuanto a lo que yo quiero significar con "calificados", pero en cambio vamos a discrepar en cuanto a quiénes son los individuos calificados. Probablemente usted concuerde conmigo en que a fin de estar calificado para gobernar (o sea, a fin de ser políticamente competente), un individuo debe poseer tres cualidades. En primer lugar, debe tener una adecuada comprensión de los fines, objetivos o propósitos que corresponde que persiga el gobierno. Permítame que a esto lo llame *comprensión moral* o *capacidad moral*. Si usted excluye a los niños del demos, es porque carecen de la capacidad moral para gobernar: no saben qué debe hacer un gobierno ni siquiera para proteger los intereses de los niños. Así también, si una persona común y corriente no comprende sus propios intereses, usted me concederá que, al igual que un niño, no está moralmente calificada para gobernarse.

Demo: ¡Pero, a mi entender, la mayoría de la gente comprende sus propios intereses mejor que sus tutores, seguramente!

Aristos: Un dogma básico, pero sin base alguna. Ahora bien, si me permite, proseguiré. Aun cuando la gente común y corriente comprendiera bien sus propios intereses, seguiría sin estar plenamente calificada para gobernar. De nada serviría que conociera los fines correctos (ya se trate de sus intereses o de cualesquiera otros) si no está en condiciones de actuar de modo de alcanzarlos; por lo tanto los gobernantes tienen que poseer, además, una fuerte predisposición a perseguir buenos fines. No basta con saber qué es lo mejor ni con hablar acerca de eso —como hacen la mayoría de los filósofos y otros académicos modernos—; que un gobernante (un tutor o un miembro del demos) esté calificado para gobernar implica que se ha de empeñar activamente en lograr tales fines. A esta cualidad o predisposición quisiera llamarla con el antiguo nombre de *virtud*. Cuando en una misma persona se combinan la comprensión moral y la virtud, es un gobernante *moralmente idóneo*. Pero ni siquiera es suficiente con la idoneidad moral: todos sabemos con qué esta empedrado el camino al infierno. Los gobernantes deben asimismo conocer los medios mejores, más eficientes y apropiados, para alcanzar los fines deseados. En suma, deben poseer un adecuado *conocimiento técnico o instrumental*.³

Ninguna de estas cualidades, por separado, ni aun un par de ellas, bastarían: es menester que se reúnan las tres. Digo que está calificado para gobernar alguien que es moralmente e instrumentalmente idóneo. Y estas tres cualidades, en su conjunto, definen la *idoneidad política*. No puedo dejar de creer que usted coincide conmigo en verdad sobre la necesidad de poseer idoneidad política para gobernar, ya sea que los gobernantes sean mis tutores o su demos.

Demo: ¡No se apresure! Si acepto todas estas premisas, ¿acaso no estaría concediendo que el razonamiento suyo en favor del tutelaje es correcto?

Aristos: Quizá; pero... ¿sobre qué base puede usted razonablemente rechazar las premisas? ¿Acaso usted, o cualquier otra persona, podría decir que un individuo que carece sin lugar a dudas de idoneidad política (un niño, por ejemplo) tiene derecho de todos modos a participar plenamente en el gobierno? Ustedes, los demócratas, tienen que enfrentarse simplemente con las consecuencias elementales de este hecho innegable: que han resuelto deliberadamente excluir a los niños del demos. Si aceptamos que los niños no están calificados para gobernar, aunque lo lleguen a estar algún día futuro, entonces, por molesto que sea reconocerlo, ya hemos aceptado la premisa de que a las personas decididamente no calificadas no debe permitírseles participar plenamente en el gobierno.

Demo: Usted da exagerada importancia al ejemplo de los niños. Después de todo, constituyen una categoría especial. Como acaba de decir usted mismo, están en el proceso de convertirse en adultos, y como tales, cuando lleguen a serlo, estarán calificados.

Aristos: ¡Ahora es usted el que se apresura! Una vez que acepta establecer un límite que excluye a ciertas personas, está obligado a justificar por qué motivo trazó el límite ahí y no en otro lado. Por cierto, no es evidente en sí mismo, ni siquiera para los demócratas, el lugar exacto en que debe trazarse la línea demarcatoria. Por ejemplo, ¿incluiría usted en su demos a las personas que padecen un retardo mental o tienen un grado de demencia tan severo que legalmente se las considera incompetentes para proteger sus propios intereses básicos, y por lo tanto se las pone al cuidado de un tutor legal, una autoridad paternalista equivalente a la de un padre? ¿Y qué me dice de las personas acusadas de haber cometido faltas o delitos? ¿No tendría que negárseles el derecho al voto, sobre la base de que mostraron ser moralmente incompetentes?

La cuestión crucial parece dónde trazar el límite entre la idoneidad y la falta de idoneidad política, ¿no es así? La respuesta que hemos dado los que abogamos por el tutelaje, desde Platón hasta el presente, es que a todas luces la persona promedio no está calificada para gobernar. Ese Principio Cate-górico de la Igualdad que le oí promulgar, según el cual todos los adultos están aproximadamente igual calificados para gobernar, es tan absurdo como la mentira regia de Platón. No hay duda de que podría encontrarse una minoría de adultos decididamente mejor calificada, o en caso de ser necesario, podría creársela mediante la educación. Y por cierto que es esa minoría de tutores potenciales la que debe gobernar.

Demo: ¿No en forma temporaria o transitoria, sino indefinida?

Aristos: Nada dura toda la vida, menos aún los regímenes políticos.

Hasta Platón presumía que su república estaría sujeta a una inevitable decadencia y disolución y a su transformación final en otro tipo de régimen. Algunas personas que invocan la idea del tutelaje para justificar un tipo de

régimen político concreto afirman que el sistema jerárquico por el que abogan sólo va a ser transitorio.⁶ No obstante, la defensa de un tutelaje transitorio, aunque posiblemente muy duradero, es en esencia muy similar a la defensa del tutelaje como régimen ideal perdurable.

Demo: ¿No es hora ya de que me revele, al fin, cuál es esa argumentación suya esencial?

Aristos: Quería primero asegurarme de que usted comprendiera mis premisas. Ahora pasaré a exponer las líneas principales de esa argumentación. Tengo razones tanto positivas como negativas para aducir que el tutelaje es superior a la democracia. Mi argumento negativo es que la gente común carece de las calificaciones necesarias para gobernar. Mi argumento positivo es que puede descubrirse o crearse una minoría que posea conocimientos y virtudes superiores —una elite, una “vanguardia” una “aristocracia”, en el sentido original, etimológico de la palabra—. A diferencia de la gran mayoría del pueblo, esta minoría calificada poseerá tanto la idoneidad moral como instrumental indispensable para que esté justificada su pretensión de gobernar.

Idoneidad moral

Demo: Dudo que pueda sustentar su argumento negativo o su argumento positivo. Creo que lo contrario es cierto: que hay un adecuado grado de idoneidad moral ampliamente difundido entre los seres humanos, y en todo caso no es posible identificar a una elite que sea claramente superior en el aspecto moral, o confiarle el poder de gobernar sobre el resto. Pienso que Jefferson y los filósofos de la Ilustración escocesa están en lo correcto al sostener que la mayoría de los seres humanos están dotados de un sentido fundamental de lo que es bueno y lo que es malo, que este sentido no es más fuerte en algunos grupos que en otros. Más aún, con frecuencia las personas comunes tienen un discernimiento más claro que las presuntamente superiores a ellas sobre cuestiones morales elementales. Jefferson escribió en una oportunidad: “Plantéese una cuestión moral a un labrador y a un profesor. El primero la resolverá tan bien como el segundo y a menudo mejor, porque no se dejará descaminar por normas artificiales” (citado por Wills, 1978, pág. 203). Más recientemente, John Rawls ha asentado todo su sistema de justicia en la premisa de que los seres humanos son fundamentalmente iguales en lo moral, o sea, en su capacidad para arribar a una concepción razonable de lo que es justo (Rawls, 1971, págs. 505 y sigs). Estos juicios sobre los seres humanos me parecen valederos. Dejando de lado el caso anómalo de los individuos decididamente discapacitados, todo adulto de inteligencia ordinaria es capaz de formular adecuados juicios morales.

Aristos: ¿No está exagerando mucho la capacidad moral de la persona

promedio? Para empezar, hay muchos individuos que no parecen comprender muy bien sus propias necesidades, intereses o bienes básicos, como quiera llamarlos. ¿No es un hecho que muy pocas personas se molestan en reflexionar profundamente (si es que lo hacen en alguna medida) sobre lo que constituye una vida buena? ¿Conoce a muchos que se dediquen a la introspección? ¿Hay entre nosotros muchos que procuren lograr una comprensión algo más que superficial de sí mismos? “Conócete a ti mismo”, declaraba el oráculo de Delfos, y Sócrates entregó su vida en ello; pero muy pocos vivimos con igual devoción a esa finalidad.

Tómese un ejemplo elocuente. Los profetas judíos, Cristo, los antiguos textos hindúes, Buda, y aun un filósofo tan moderno como Bertrand Russell, han deplorado la futilidad total de la búsqueda de la felicidad a través de la interminable gratificación del deseo, en particular la adquisición y consumo de objetos. Sin embargo, ¿no han hecho los norteamericanos del consumo de una lista interminable y creciente de bienes materiales el principal objetivo de su vida, no han organizado la sociedad con miras a ese fin? ¿Y no corre en pos de esa misma meta el resto del mundo actual, ya sea hindú, budista, judío, cristiano o marxista? Otro ejemplo: durante tres siglos, los norteamericanos han colaborado ávidamente en la destrucción de su medio ambiente natural, indiferentes en lo esencial a la importancia que éste tenía para su bienestar. Apenas un poco de introspección les habría revelado a muchos cuán costosa sería a largo plazo dicha indiferencia. Sin embargo, muy pocas personas fueron lo suficientemente ilustradas como para prever las consecuencias.

Podría multiplicar los ejemplos, y usted también. Entonces, ¿puede usted negar que gran cantidad de personas (no niños, le recuerdo, sino adultos) son incapaces de hacer lo imprescindible para adquirir una comprensión elemental de sus necesidades, sus intereses o su propio bien, o no están dispuestos a ello? Y si no son ni siquiera capaces de comprender sus intereses, ¿caso no son incompetentes, como los niños, para gobernarse?

Y si son incompetentes para gobernarse, por cierto menos competentes todavía serán para gobernar a los demás. ¿No le resulta difícil y hasta imposible a la mayoría de la gente tomar en cuenta, al efectuar sus decisiones, el bien de los otros (de muchos otros, en todo caso)? Su falla reside en parte en una falta de conocimientos y en parte en una falta de virtud. Dios sabe cuán difícil es en un mundo tan complejo como el nuestro saber lo bastante como para juzgar cuáles son los intereses propios; infinitamente más amilador es adquirir una adecuada comprensión del bien de los demás. El problema es más agudo todavía en los países democráticos modernos, pues tenemos tantos conciudadanos que nadie, posiblemente, pueda llegar a conocer más que a una pequeña fracción. Consecuentemente, tenemos que formular juicios acerca del bien de individuos a quienes no conocemos en forma personal, sino sólo en forma indirecta. Dicho en los términos de la ciencia social, el costo de información que tiene que tratar de

adquirir una comprensión de los intereses de los nuestros conciudadanos es demasiado alto para la mayoría de nosotros. Creo que sería lisa y llanamente inhumano pretender que lo hicieran muchos.

Pero hay algo más significativo aún, y es que la mayoría no parece inclinada a dar igual peso a los intereses de un extraño o un desconocido que a los propios. Y esa inclinación a soslayar el interés de quienes están lejos es particularmente intensa si dicho interés está en pugna con el propio, o con el de nuestra familia, amigos o personas de nuestro círculo inmediato. Pero aun en un pequeño país como Dinamarca, digamos (y mucho más en un país de las dimensiones de Estados Unidos), la mayor parte de los conciudadanos están muy alejados de nuestro círculo íntimo de familiares, amigos y conocidos. En este sentido, la mayoría de nosotros somos egoístas, no altruistas; ahora bien: el egoísmo es incompatible con la necesidad de virtud como calificación para gobernar. Hace un momento le dije que coincidía con usted respecto del principio de considerar a todos por igual; no obstante, lo que ahora le digo es que son pocos los realmente dispuestos a actuar en forma acorde con dicho principio. En la vida política, la mayoría carece de esa cualidad que he llamado virtud: simplemente no estamos muy predispuestos a obrar en favor del bien general. De ahí que en los países democráticos habitualmente prevalezcan los intereses individuales y de grupos sobre el interés general.

La cuestión es, pues, ésta: si para tener idoneidad moral se requiere tanto conocimiento como virtud, y si la idoneidad moral es indispensable para la idoneidad política, ¿está realmente justificado que sigamos pensando que existen muchas personas políticamente idóneas? Y si no lo son, ¿están calificadas para gobernar? La respuesta, claramente, parece ser negativa.

Demo: Aun cuando estuviera dispuesto a admitir todo cuanto usted ha dicho (y no lo estoy), no por ello llegaría a la conclusión de que el tutelaje es mejor que la democracia; a menos que usted me demuestre que los tutores que propone, quienes quiera sean, decididamente poseerán tanto los conocimientos como la virtud de los que, según usted afirma, carecen la mayoría de los individuos. Soy profundamente escéptico al respecto.

Idoneidad instrumental

Aristos: Alguien que dice creer que todo el mundo está igualmente calificado para gobernar no puede ser muy escéptico; pero quizá yo sea capaz de dirimir sus dudas con algunas otras observaciones. Ocupémonos por un momento del conocimiento técnico. Si es problemático, para decir poco, que muchas personas eran dueñas de las calificaciones morales como para gobernar, su falta de idoneidad técnica me parece innegable. Hoy la mayor parte de las medidas públicas implican cuestiones sumamente técnicas; estoy pensando en temas cuya especificidad es muy obvia, como

de las armas y estrategias nucleares, la eliminación de los desechos nucleares, las normas que deben regir las investigaciones sobre el ADN recombinante, la conveniencia de establecer un programa de naves espaciales tripuladas... podría seguir y seguir con más ejemplos. Pero también pienso en asuntos más cotidianos: los servicios de atención y cuidado de la salud, la seguridad social, la desocupación, la inflación, las reformas tributarias, la lucha contra el delito, los programas asistenciales... Los que no somos expertos en estos temas podríamos tratarlos más inteligentemente una vez que los especialistas ya hubieran coincidido sobre la solución técnica que recomiendan, o en caso de no llegar a una coincidencia, una vez que pudiéramos juzgar la pericia comparativa de tales especialistas. Pero lo cierto es que los especialistas no coinciden y nosotros no sabemos cómo evaluar sus respectivas calificaciones.

Demo: ¿Y no es ése un defecto fatal de su argumentación? Si aun los mejores especialistas discrepan entre sí, ¿por qué habríamos de nombrarlos nuestros tutores? Dicho sea de paso, ¿de qué manera zanjarían sus diferencias los tutores... por mayoría?

Aristos: Lindo punto para debatir. Pero no debe suponer que los técnicos o los especialistas están calificados para ser tutores. La mayoría de ellos probablemente no lo están. Los tutores tendrían que ser cuidadosamente seleccionados por sus calificaciones especiales en conocimientos y virtudes, y cuidadosamente preparados. Platón dedica una atención extraordinaria en *La República* a la educación de los tutores o "guardianes", y lo mismo han hecho desde entonces todos los defensores serios del tutelaje. A diferencia del azaroso proceso de selección de los dirigentes en su sistema democrático, el reclutamiento e instrucción de los futuros tutores es un elemento central de la idea misma de tutelaje.

Demo: ¿Y cómo podría usted ponerlo en práctica? Su solución se vuelve cada vez más exigente. No por nada *La República* de Platón es considerada, en general, una utopía.

Necesidad de la especialización

Aristos: No me parece útil trazar esquemas detallados, como gustan de hacer los autores utopistas. Los sistemas democráticos por los que usted aboga no fueron construidos a partir de esquemas utópicos, sino aplicando principios e ideas generales a situaciones históricas concretas. Los tutores serían, desde luego, una cierta clase de expertos: expertos en el arte de gobernar. Serían especialistas cuya especialización los volvería superiores como gobernantes, no sólo respecto de la gente común y corriente, sino también respecto de otros tipos de especialistas: físicos, ingenieros, economistas, etc. Como afirmaba Platón, la insuficiente idoneidad moral e instrumental de la gente común sólo puede superarse mediante una especializa-

ción que la mayoría no está en condiciones de gobernar. No es preciso que aceptemos el mito platónico acerca de los orígenes de los tutores para aceptar las ventajas que ellos tendrían por haberse especializado en el arte y ciencia del gobierno. Aun cuando usted piense que la mayoría de los individuos son potencialmente capaces de adquirir las calificaciones necesarias para gobernar (posibilidad que yo no rechazo necesariamente), lo cierto es que carecen de tiempo para ello. Después de todo, una sociedad requiere realizar muchos tipos distintos de actividades; gobernar es sólo una actividad especializada entre muchas otras. También se precisan plomeros, carpinteros, mecánicos, médicos, maestros, físicos, matemáticos, pintores, bailarines... En una sociedad moderna requerimos miles y miles de otros especialistas, en una variedad infinitamente mayor que la que pudo haber imaginado jamás Platón. Adquirir la habilidad indispensable para esas tareas y luego llevarlas a cabo vuelve imposible para muchos contar con el tiempo que demanda adquirir la idoneidad moral e instrumental para gobernar. Y por supuesto, esto incluye a la mayoría de los especialistas.

Aprender el arte y ciencia del gobierno no es sencillo. En un mundo tan complejo como el nuestro, gobernar es extraordinariamente difícil; es probable que sea mucho más fácil convertirse en un excelente matemático que en un excelente gobernante, y desde ya que son más los buenos matemáticos que los buenos gobernantes. Sería una ingenuidad romántica suponer que muchas personas cuentan con la capacidad de adquirir y utilizar como corresponde una gran cantidad de habilidades especiales. ¿Cuántos individuos ha conocido usted que poseyeran verdaderamente una "polimatía"? ¿Uno, tal vez dos? ¿Confiaría usted en un médico que al mismo tiempo estuviese intentando llegar a ser bailarín de ballet, cantante de ópera, arquitecto, tenedor de libros y corredor de bolsa?

Así pues, a su pregunta le respondería lo siguiente: en una sociedad bien ordenada, así como algunas personas serían objeto de la selección meritocrática y recibirían una rigurosa formación esencial para el arte y la ciencia del médico, de la misma manera otras serían rigurosamente seleccionadas y adiestradas para actuar como gobernantes. Siendo tan decisivo el arte de gobernar —nunca más que en nuestros días—, nada puede tener mayor importancia que la educación de los futuros gobernantes, ya se trate de los ciudadanos comunes de su democracia o de los dirigentes especializados de mi sistema de tutelaje.

Experiencia histórica

Demo: Debo decirle que, pese a que usted ha desmentido que su intención sea describir una utopía, lo que dice empieza a sonar cada vez más utópico, como lo de Platón. Por imperfectas que sean las democracias, ellas existen efectivamente. La idea del tutelaje será quizás una linda fantasía

utópica, pero otra cosa es aplicarla al mundo real. ¿Puede usted darme alguna razón para creer que su ideal de tutelaje tiene aplicabilidad en la práctica? Si está representado por la Unión Soviética, la Argentina durante el período del gobierno militar, lo que ocurre en Corea del Norte o del Sur, y otras decenas de ejemplos similares que podrían darse, me quedo toda la vida con una democracia incluso mediocre.

Aristos: Admito que con frecuencia se han usado mal los ideales para justificar regímenes autoritarios incompetentes o malévolos. Hasta las más viciadas y opresivas monarquías, oligarquías y dictaduras han procurado presentarse como los custodios auténticos del interés colectivo. En nuestro siglo, el fascismo, el nazismo, el leninismo, el stalinismo, el maosismo, los regímenes militares de la Argentina, Chile, Brasil y Uruguay, y los de muchos otros países, han querido legitimarse insistiendo en que sus dirigentes poseían un conocimiento superior del bien general y estaban auténticamente decididos a llevarlo a la práctica. No es de sorprender que ustedes, los demócratas, hayan encontrado tan fácil desacreditar la idea del tutelaje, y jamás debieran tomarse el trabajo de rebatir su argumentación. Pero no me negará que de todos los ideales políticos se ha hecho gran abuso. Sería un error rechazar un ideal juzgando sus posibilidades a partir del peor ejemplo. ¿O acaso usted querría juzgar la democracia por sus fracasos o por los regímenes torpes y corruptos que a veces se recubren con ese manto?

Demo: Conuerdo en que también debemos tomar en cuenta los mejores ejemplos, pero... ¿existe algún buen ejemplo real de tutelaje?

Aristos: Esperaba que me lo preguntase. Un caso muy notorio es el de la República de Venecia, que se extendió durante casi ocho siglos, aunque desde luego no sin sufrir cambios. Por esa sola permanencia ya es acreedora a figurar en el *Guinness Book of World Records*. Pero no sólo perduró: teniendo en cuenta lo sucedido en los distintos regímenes políticos en la historia de la humanidad, deberíamos decir que su éxito fue excepcional. No niego que tuvo fallas, pero en general brindó paz y prosperidad a sus ciudadanos, contó con un sistema jurídico excelente y una constitución minuciosamente elaborada y fielmente respetada, fue un centro deslumbrante de creatividad en las bellas artes, la arquitectura, el urbanismo y la música, sufrió comparativamente pocos estallidos de descontento popular y parece haber gozado de una vasta aceptación en el pueblo veneciano. Sin embargo, desde el año 1300 en adelante fue legalmente gobernada por apenas el dos por ciento de su población (menos de dos mil ciudadanos). Aunque sus monarcas no fueron seleccionados e instruidos según las rigurosas prescripciones de *La República* de Platón, cualquier miembro adulto varón de las familias aristocráticas con derecho a participar en el gobierno sabía desde la infancia que esa participación sería a la vez su privilegio y su responsabilidad. El sistema constitucional fue cuidadosamente creado a fin de asegurar que los funcionarios, y en particular el dux, no obrasen llevados por motivos

personales o por el deseo de dar grandeza a familia, sino en bien del interés general de la república.

Podría citar otros ejemplos, como la República de Florencia bajo los Medici en el siglo XV, o incluso China en los periodos de estabilidad y prosperidad en los que el país fue regido por un emperador y una burocracia muy influidos por las ideas de Confucio acerca del gobierno meritocrático.

Se equivoca, entonces, si piensa que el ideal del tutelaje es impracticable, al menos en una aproximación satisfactoria, que es lo máximo que podemos pedir de un ideal político.

Demo: No creo que los ejemplos históricos que usted ha mencionado sean pertinentes para el mundo actual.

Aristos: Bien, lo que he intentado es mostrarle una visión distinta de la que le ofrece la democracia: la de una minoría muy calificada de individuos a quienes llamo los "tutores", expertos en el arte y la ciencia del gobierno, y que lo practican con miras al interés general respetando plenamente el principio de prestar a todos igual consideración —más aún, quizá sustentándolo mucho mejor que el pueblo si éste debiera autogobernarse—. Paradójicamente, en el caso ideal un sistema así descansaría de hecho en el consentimiento de todos. De este modo, el sistema del tutelaje podría alcanzar una de las finalidades más importantes que persiguen tanto el anarquismo como la democracia... aunque por medios muy diferentes.

Demo: Admito que es una visión poderosa. Ha sido siempre la principal rival de la visión democrática y continúa siéndolo hoy, cuando tantos regímenes no democráticos (izquierdistas o derechistas, revolucionarios, conservadores o tradicionalistas) se autojustifican apelando a él para establecer su legitimidad. Si la democracia entrara en decadencia y quizá llegara a desaparecer de la historia humana en los siglos venideros, creo que su lugar sería ocupado por estos regímenes jerárquicos que reclaman ser legítimos a causa de que están gobernados por los tutores de la virtud y del saber.

Capítulo 5

UNA CRITICA DEL TUTELAJE

Por excelso que parezca el tutelaje como ideal, las extraordinarias exigencias que imponen a los tutores en materia de saber y de virtud son casi imposibles de cumplir en la práctica. Creo que no puede defendérselo razonablemente como sistema superior a la democracia, ya sea en cuanto ideal o en cuanto realidad factible, pese al ejemplo de la República de Venecia y a otros pocos que un defensor de esta doctrina podría ofrecer para aducir su genuina posibilidad histórica.

En gran parte, esta idea resulta persuasiva a raíz de su concepción negativa de la idoneidad moral e intelectual de la gente común; pero aunque se aceptase dicha concepción (en capítulos posteriores daré las razones para rechazarla), no se sigue de ella que existan presuntos tutores dotados de un conocimiento y virtud decididamente superiores a los de los demás, o que pueda formárselos y confiarles el gobierno en nombre del bien público. Sea cual fuere la opinión que merezcan los argumentos negativos de esta doctrina, los positivos no resisten el examen crítico.

Conocimiento

Como se ha dicho, Platón creía que sus tutores habrían de poseer el dominio de la "ciencia regia" del gobierno. Muchos defensores posteriores de esta teoría plantearon sus discrepancias filosóficas con Platón, pero aun los que lo hicieron concordaban con él en que la clase particular de tutores en que pensaban estarían singularmente dotados para gobernar a raíz de su conocimiento superior de una serie especial de verdades morales, filosóficas, históricas, psicológicas, etc. También presupusieron explícita o implí-

citamente, como Platón, que esas verdades son "objetivas" y que su conocimiento constituía una "ciencia".

Lo que no siempre se advierte en grado suficiente es que este tipo de justificación del tutelaje se compone de dos proposiciones que, desde el punto de vista lógico, son independientes.¹ En primer lugar, el conocimiento del bien público y el mejor modo de alcanzarlo es una "ciencia" que consta de verdades objetivamente válidas y convalidadas, en el sentido en que se consideran habitualmente "objetivas" las leyes de la física o (de un modo muy diferente en la mayoría de las elucidaciones) las demostraciones matemáticas. En segundo lugar, este saber sólo puede adquirirlo una minoría de personas adultas —muy probablemente, una pequeñísima minoría—. Se apreciará, empero, que la segunda proposición podría ser falsa aunque fuese cierta la primera. Pero si *cualquiera* de ambas fuese falsa, la argumentación se vendría abajo. Por ejemplo, supongamos que estamos persuadidos de que el conocimiento moral consiste, en efecto, en asertos objetivamente válidos. Aun así, ¿por qué no sería posible para la mayoría de los seres adultos, si se les da una instrucción adecuada, adquirir un conocimiento suficiente de esas verdades que justifique su participación en el gobierno? El propio Platón no logró explicar convincentemente por qué su "ciencia regia" sólo podía ser aprendida por una minoría,² y los defensores posteriores del tutelaje a menudo no se preocuparon por demostrarlo. Ahora bien, si esto no nos satisface, su argumentación resulta poco convincente.

Sin embargo, el peso principal de dicha argumentación recae en la primera de esas dos proposiciones. Cuando los defensores del tutelaje sostienen la existencia efectiva de una "ciencia del gobierno" compuesta de verdades racionalmente incuestionables y determinadas en forma objetiva, algunos de ellos las describen primordial o exclusivamente como proposiciones *morales*, en tanto que otros las presentan como proposiciones *empíricas* comparables a las leyes de la física, la química, la biología, etc. Y a veces (aunque con menor frecuencia), se presume que la ciencia del gobierno es una combinación de verdades objetivas de ambas clases, las morales y las empíricas. No obstante, ninguna de estas aseveraciones es sostenible.

Conocimiento moral

En lo tocante a las proposiciones *morales*, son pocos los filósofos de la moral (y probablemente tampoco muchos los individuos reflexivos y cultos) que creen, en la actualidad, que podemos alcanzar juicios morales absolutos, válidos en el plano intersubjetivo y "objetivamente verdaderos", tal como entendemos que son "objetivamente verdaderos" los enunciados de las ciencias naturales y de la matemática.³ Ciertamente es que algunos filósofos de la moral sostendrían esto, pero han fracasado notoriamente en su intento

demostrar el carácter absoluto y objetivo de cualquier juicio moral que estén dispuestos a suscribir. En lugar de ello, sus "verdades morales objetivas" demuestran ser, invariablemente, muy controvertibles; su pretensión de validez intersubjetiva no se puede sustentar, y la afirmación de que es dable poseer verdades objetivas comparables a las de las ciencias naturales o la lógica pura se derrumba.⁴

Este terreno es harto trillado como para que sea preciso continuar explorándolo, pero quizá, pueda ser útil una comparación simple. Si el conocimiento moral fuese en verdad asimilable, en cuanto a su objetividad, a la matemática o a las ciencias físicas, sin duda su validez intersubjetiva podría sernos demostrada de modo convincente, como nos convencerían muchos enunciados matemáticos o físicos y los estimamos "objetivamente verdaderos". Es probable que nos persuadiéramos de que el conocimiento moral es "objetivo" si se nos mostrara que, al igual que en la matemática o las ciencias naturales, los especialistas en el tema aplican procedimientos bien definidos y reproducibles, sobre cuya conveniencia para estimar la validez de sus asertos están de acuerdo; amén de ello, que todos los que emplean los procedimientos apropiados tienden a coincidir acerca de la verdad de determinadas leyes o proposiciones generales; y por último, de que las "leyes" sobre las que coinciden constituyen un conjunto no trivial, sino significativo, de proposiciones —en el caso del conocimiento moral, de leyes morales que limitan claramente el ámbito de nuestras opciones morales—. No obstante, en lo que respecta a los juicios morales, faltan, notoriamente, estos indicadores de objetividad.

Decir que las indagaciones morales no nos llevan a descubrir leyes morales absolutas u objetivas no nos obliga a irnos apresuradamente al otro extremo y afirmar que el discurso moral es por entero "subjetivo", arbitrario, un mero asunto de gustos, un dominio en el que no puede apelarse a la razón o a la experiencia. Entre esos dos extremos hay varias alternativas que dan cabida a una argumentación fundada en la razón y la experiencia humanas (Fishkin, 1984). Como ya ha de ser evidente por la índole de este libro, aunque no podamos justificar la democracia demostrando que es dable derivarla de imperativos morales absolutos y "objetivamente verdaderos", creo que sí podemos justificarla sobre la base de que pasa satisfactoriamente la prueba de la razón y la experiencia.

Podría decirse, pues, que aun cuando los tutores no poseen en realidad el conocimiento de la "ciencia del gobierno", de todos modos sus juicios morales serían tan superiores a los de la gente común que deberían serles confiados los asuntos públicos. Ahora bien: si se concede que los tutores no conocen una "ciencia del gobierno" objetiva, el resultado puede no ser fatal para la doctrina pero sí mucho más problemático en cuanto a identificar y nombrar tutores, y para remover de sus cargos a los que no probaron ser idóneos. Sin embargo, antes de abordar estos problemas, debemos ocuparnos de una "ciencia" diferente que, según se sostiene, justificaría el sistema

de tutelaje —no a cargo de tutores del tipo de los de Platón, por cierto, pero sí de otros que reclaman dominar la ciencia del gobierno—.

Conocimiento instrumental

Se podría aducir que para gobernar apropiadamente no se requiere ningún conocimiento moral, y que por ende mis críticas a quienes pretenden poseerlo no vienen al caso; pues lo que sí se requiere es un conocimiento instrumental, o sea, una correcta comprensión de los medios más eficaces para alcanzar fines ampliamente (y aun universalmente) aceptados, como la felicidad o el bienestar humanos. El conocimiento instrumental —podría continuar diciendo este razonamiento— es sobre todo, y quizás exclusivamente, conocimiento *empírico* sobre la especie humana, la naturaleza, la conducta, tendencias y leyes de la sociedad, sus procesos, estructuras, etc. En principio, entonces, el conocimiento instrumental indispensable para gobernar bien podría ser una ciencia igual que las demás ciencias empíricas.

Una opinión de esta índole parece corroborar que los tutores deben provenir de las filas de los científicos, ingenieros, técnicos, especialistas en administración pública, funcionarios públicos avezados y otros individuos que, según se supone, poseen un saber empírico especial. En la utopía del psicólogo B. F. Skinner, *Walden Dos*, los tutores serían, como es lógico, científicos de la conducta (particularmente skinnerianos, al parecer). Para los leninistas, en la transición hacia la verdadera democracia los tutores deben ser aquellos que comprenden singularmente las leyes de la historia y la economía... y resulta que estos individuos son, exclusivamente, los marxistas-leninistas. Los que se dedican a las ciencias naturales tienden a suponer que los gestores de las políticas oficiales estarían mucho mejor preparados para su tarea si siguieran el método de la ciencia natural (si quiere verse un ejemplo reciente, léase el artículo editorial de Daniel E. Koshland (h.) en la revista *Science*, del 25 de octubre de 1985, pág. 391). Los ingenieros preferirían que fuesen... ingenieros. Y así sucesivamente. La premisa que subyace en todo esto es que las decisiones que deben tomarse en materia de política pública dependen en esencia de un saber empírico, en cuyo caso el conocimiento necesario es, o podría ser, una ciencia empírica, teórica o práctica.

Tómese como ejemplo las decisiones acerca de la estrategia de Estados Unidos en lo relativo a las armas nucleares. Se dirá que la cuestión es puramente instrumental, ya que virtualmente toda la población norteamericana coincide en la primacía de fines tales como la supervivencia de la especie humana y del mundo civilizado, la de Estados Unidos tal como es, etc. Por lo tanto, los interrogantes de difícil respuesta no se refieren a los fines sino a los medios; pero la elección de los medios —reza la argumentación— es estrictamente instrumental, no moral: se trata de alcanzar, de la mejor manera posible, los fines sobre los que todos están contentos. En

consecuencia, el conocimiento que se precisa para esas decisiones es técnico, científico, instrumental, empírico, y como este conocimiento es sumamente complejo, y en gran parte ineludiblemente secreto, por su propia naturaleza desborda los alcances del ciudadano común. Por consiguiente, no es la opinión pública ni el proceso democrático el medio para manejar las decisiones sobre estrategia nuclear: éstas deben ser tomadas por expertos en las armas nucleares y su uso. Lamentablemente para la democracia, por fuerza estos expertos son, en Estados Unidos, una pequeña minoría del total de los ciudadanos.

Por más que esta argumentación parezca admisible, cae en un error fundamental. Para empezar, está profundamente errada al sostener que las decisiones sobre armas nucleares son puramente instrumentales, y nada tienen que ver con cuestiones morales muy controvertibles pero cruciales. Considérense algunas de las siguientes cuestiones: ¿Está moralmente justificada la guerra nuclear? En caso contrario, ¿es admisible una estrategia de disuasión del enemigo? En tal caso, ¿en qué circunstancias, si es que las hay, deben emplearse armas nucleares? ¿Qué objetivos son admisibles desde el punto de vista moral? Por ejemplo, ¿debe apuntarse a la destrucción de las ciudades y otros centros de población? En caso contrario, ¿cómo sería posible aniquilar los centros de comando y de control del adversario, para no hablar de sus centros industriales, de transporte y otros, o aun de sus fuerzas armadas? Por último, ¿en qué condiciones que no sean las de una "victoria" convendría poner fin a una guerra nuclear, o en el caso extremo, aceptar una derrota por considerarla preferible a la destrucción total?

A todas luces, las decisiones vinculadas a estos temas no son meramente instrumentales: envuelven juicios morales, algunos de ellos extraordinariamente difíciles y desconcertantes. Durante décadas, las decisiones estratégicas se adoptaron sin prestar mucha atención a sus presupuestos morales; no lo hicieron ni los propios decisores (Bracken, 1983, pág. 239) ni el público en general; pero una carta pastoral de los obispos católicos norteamericanos ("El desafío de la paz", 1983) trajo la cuestión moral a la palestra, y posteriormente otros examinaron la dimensión moral de las decisiones estratégicas desde distintas perspectivas, a veces antagónicas (v. gr., Russett, 1984; MacLean, 1986). Cualquiera sea la opinión que uno tenga sobre las cuestiones morales, el hecho de que estas decisiones estratégicas dependan de juicios morales socava por completo la premisa de que son puramente instrumentales y de que es sensato adoptarlas basándose en consideraciones puramente empíricas, científicas o técnicas.

Y las decisiones estratégicas no son las únicas en esta categoría; las que deben tomarse sobre cuestiones públicas esenciales rara vez o nunca exigen conocer sólo los medios técnicamente más eficaces para alcanzar los fines, como si éstos estuviesen dados por ser evidentes o universalmente aceptados. Como el conocimiento "científico" del mundo empírico no es mérito

suficiente para gobernar, la "ciencia" empírica pura no basta ni puede bastar para constituir una "ciencia regia" del gobierno.

Los especialistas y la elaboración de las políticas públicas

Sin embargo, sin duda es cierto que aunque para adoptar decisiones inteligentes siempre es indispensable formular juicios morales, como ocurre obviamente en el caso de las armas nucleares, esos juicios no bastan. Además, es menester formular juicios sobre el mundo empírico, su modo de accionar, las alternativas factibles que ofrece, las consecuencias probables de cada una de ellas, etc. Al menos algunos de estos juicios empíricos requieren un conocimiento especializado que no es razonable suponer que posea la mayoría de la gente: un conocimiento instrumental. Si la política en materia de armas nucleares es poco representativa por la dificultad extrema que plantean sus opciones morales, es en cambio menos atípica en cuanto al conocimiento técnico que demanda; y los problemas técnicos que generan las decisiones sobre armas nucleares no son más delicados que los vinculados con muchas otras cuestiones complejas.

Como para formular juicios sobre políticas son imprescindibles tanto la comprensión moral como el conocimiento instrumental, ninguno por sí solo basta. En esto, precisamente, falla el argumento en favor de que gobierne una elite puramente tecnocrática. Como en el caso de las armas nucleares, tampoco en éste los tecnócratas están más calificados que otros para hacer juicios morales; tal vez lo estén menos, porque padecen de tres deficiencias, como mínimo, probablemente irremediables en un mundo como el nuestro, en que el saber se ha vuelto tan complejo.

En primer término, la especialización requerida para adquirir un alto grado de conocimiento experto hoy constituye un límite por sí misma, ya que el especialista es siempre especialista en algo, o sea, en una materia o tema, y por fuerza ignora los restantes.

En segundo término, la ciencia regia de Platón es simplemente inexistente, como son inexistentes sus practicantes. Así, mal que le pese a Platón, ningún arte o ciencia puede demostrar satisfactoriamente que reúne en sí mismo la comprensión moral e instrumental necesaria para una formulación inteligente de políticas en el mundo actual. Quizás algunos filósofos, científicos sociales o incluso científicos naturales tengan esa extravagante pretensión para su disciplina, pero creo que una simple prueba pondría rápidamente de relieve lo endeble de sus pretensiones: sométase a los que las sustentan al examen de expertos en cada esfera, y seamos nosotros los jueces de su desempeño.

El tercer punto débil de los tecnócratas como forjadores de las políticas públicas es que, en muchísimas cuestiones, los juicios instrumentales dependen de supuestos que no son estrictamente técnicos, ni científicos, ni siquiera rigurosos. A menudo estos supuestos reflejan una suerte de juicio

ontológico: el mundo es así y no de otro modo, tiende a funcionar de ésta y no de esa manera. En el caso de las armas nucleares, por ejemplo, como puntualiza Bracken (1983, pág. 50), la gente común suele adherir a la famosa ley de Murphy: si las cosas pueden empeorar, probablemente empeoren. Desde luego, la ley de Murphy no es una ley empírica bien convalidada en sentido estricto, aunque una cuantiosa experiencia viene en su apoyo (tanta, quizá, como la que sustenta la mayoría de las generalizaciones de las ciencias sociales): es una expresión del sentido común acerca de una tendencia en las cosas del mundo, una visión ontológica sobre la naturaleza de éste.

A raíz de las fallas del conocimiento especializado, los expertos con frecuencia no logran entender por qué el mundo real se niega tenazmente a amoldarse a sus reglas.⁵ Los errores cometidos por los especialistas en la planificación de las armas nucleares por lo general no ven la luz pública y tal vez permanezcan desconocidos hasta que ya sea demasiado tarde, pese a lo cual ya se conoce lo suficiente al respecto como para saber que no son una excepción a la experiencia general.

Por ejemplo, hoy sabemos que la decisión de incrementar el poder destructivo de los lanzacohetes agregándoles vehículos de reingreso en la atmósfera con ojivas nucleares múltiples dirigidas contra blancos independientes (los llamados MIRV) fue un error. Los rusos, naturalmente, instalaron MIRV en sus lanzacohetes y así el problema del control de las armas nucleares se tornó más difícil aún. Mucho más tarde, el Pentágono propuso que los lanzacohetes equipados con MIRV fueran reemplazados, por ambos bandos, por otros lanzacohetes de menor tamaño, cada uno de los cuales portara una sola ojiva nuclear, con lo cual la verificación se volvería más sencilla. Pero en el momento de tomar la decisión original sobre los MIRV muchos de sus críticos, partiendo del sentido común (y de un cierto juicio ontológico sobre el modo en que opera el mundo) ya aseguraban que tenía que pasar lo que después pasó. Tampoco se fortalece mucho la confianza que uno deposita en los encargados de tomar las decisiones al enterarnos de que en 1982 el centro de alarmas del Comando Norteamericano de Defensa Aeroespacial (NORAD) carecía todavía de una usina generadora confiable para casos de emergencia. Por algún motivo, ese detalle "se había escapado por algunas grietas" (Bracken, 1983, pág. 113).

Así pues, la experiencia con las armas nucleares presta apoyo adicional a la conclusión, basada en el sentido común, de que los tecnócratas deben ser gobernados y no gobernantes. Esta conclusión se resume en el famoso aforismo de Georges Clemenceau: la guerra es algo demasiado importante como para dejarlo en manos de los generales... principio ampliamente justificado por la matanza que produjeron, durante la Primera Guerra Mundial, los Estados Mayores integrados por oficiales muy expertos. La experiencia humana, codificada en ese comentario de Clemenceau y en la ley de Murphy, deja poco espacio para contar con que los expertos

posean esa sabiduría para gobernar que la teoría del tutelaje asegura que tienen.⁶

Conocimiento: el bien general

La defensa del tutelaje se funda a veces en ciertas premisas sobre los elementos de los que se compone el bien general (o bien público, o bien colectivo, o interés general, etc.) y sobre la forma de adquirir el conocimiento correspondiente.

Para aclarar la cuestión, quiero efectuar una hipótesis simplificadora. Supongamos que es más probable que una persona adulta, en general, comprenda sus intereses mejor que los de otro. En el capítulo 7 explicaré por qué me parece prudente adoptar esta hipótesis cuando se trata de decisiones colectivas. Ahora, para seguir adelante, presumiré que se la ha aceptado. Partimos de la base, entonces, de que a diferencia de los niños, los adultos no necesitan, en general, tutores paternalistas que adopten las decisiones por ellos. Si el bien general constara únicamente de los intereses de los individuos, y si pudiéramos concordar sobre un principio satisfactorio para sumar los intereses individuales (el voto mayoritario, quizás), entonces así como el paternalismo sería innecesario e indeseable en la vida privada, también el tutelaje lo sería en la vida pública. Para alcanzar la mejor decisión colectiva posible sobre el bien general, sólo tendríamos que asegurar a todos una adecuada oportunidad de expresar su opción entre las diversas alternativas (p. ej., mediante el voto) y que el proceso por el cual se arribe a la decisión colectiva se atuviera a una regla de adición de estas opciones individuales (p. ej., el voto mayoritario).

No obstante, si el bien general consta de *algo más* que de un agregado de intereses personales, también se precisaría algo más para lograrlo. Obtener el bien general demandaría comprender en qué aspectos él difiere de una combinación de intereses individuales. Si también es cierto (como lo puntualizaba Aristos en el capítulo anterior) que a la mayoría de la gente le preocupa fundamentalmente sus intereses individuales, es difícil contar con que comprenda el bien general, y mucho menos actúe en pro de él. En tales circunstancias, cabría preguntarse si no sería prudente confiar la tarea decisoria a personas especialmente adiestradas para comprender en qué consiste el bien general (y, por supuesto, fuertemente inclinadas a gestarlo). En suma: ¿no llegaríamos así, por otro camino, a la conclusión de que los mejores gobernantes serían los tutores, dueños a la vez del conocimiento y la virtud?

¿En qué consistiría ese particular conocimiento del bien general que tendrían los tutores? Evidentemente, eso depende de lo que se entienda por bien general. Examinar este tema en forma cabal demandaría internarse en un espeso matorral de celadas lingüísticas y conceptuales, conceptos difu-

s. y falsos senderos. Nos abriremos paso a través de él en capítulos posteriores. Por el momento, conformémonos con una explicación más breve.

Antes de emprender dicha incursión, importa recordar que siguen en pie los obstáculos, mencionados hace un momento, para establecer una base racional concluyente en apoyo de los juicios morales. Desde el punto de vista racional, justificar un enunciado sobre el bien de una colectividad no es más sencillo que justificar un enunciado sobre el bien de un individuo. Más aún, resulta todavía más difícil. Una vez más, al decir que los juicios morales son problemáticos no quiero significar que la búsqueda de esa justificación racional sea fútil. Como antes sugerí, las aseveraciones acerca de lo que es mejor para un individuo, grupo, país, o para la humanidad en su conjunto, pueden ser mucho más que una mera expresión arbitraria e irreflexiva del gusto personal: los juicios morales no tienen por qué ser "puramente subjetivos". Al evaluar la validez de los enunciados sobre el bien general, podemos y debemos emplear la razón y la experiencia. No obstante, no es posible demostrar que un aserto según el cual "el bien público se compone definitivamente de tales y cuales cosas" es "objetivamente verdadero", como entendemos que lo son muchos enunciados de la matemática, la lógica o la ciencia natural. Aun cuando llegáramos a la conclusión de que el bien público es distinto de la adición de los bienes individuales, pues, ningún grupo de presuntos tutores podría arrogarse razonablemente la posesión de una "ciencia de gobierno", consistente en un conocimiento "objetivamente verdadero" del bien público.

Pero si creemos que el bien general es algo más que un agregado de intereses individuales, ¿no nos sentiríamos acaso más inclinados a afirmar que, para comprenderlo, debe poseerse una pericia que no es razonable presuponer que la tenga la mayoría de la gente? A todas luces, necesitamos saber si el bien general difiere de la adición de intereses individuales; en caso afirmativo, en qué difiere; y si es que hay diferencias, si esto robustece o no la posición de los defensores del tutelaje.

El bien público, ¿es orgánico o se centra en la persona?

Desde la antigüedad, una presencia espectral perturba los debates sobre el bien general: el fantasma creado por las interpretaciones organísmicas de las entidades colectivas.

Al referirnos a lo que es bueno para una persona, entendemos (aproximadamente) lo que queremos decir por "persona"; pero cuando hablamos de lo que es bueno para una entidad colectiva, ¿a qué clase de entidad nos referimos? Concretamente, puede tratarse de una polis, una ciudad, una comunidad, un país, un Estado, etc. Ahora bien: ¿ciudad es comparable a una persona, y si lo es, en qué aspectos? A veces se alude a una colectividad del tipo de una ciudad como si fuese equivalente a un organismo vivo;

puede asemejársela entonces a una persona.⁷ de los tiempos antiguos se aplicaron metáforas orgánicas a las colectividades políticas, pero no siempre resulta claro cómo debemos interpretar tales metáforas. En *La República*, verbigracia, Sócrates habla a menudo de "la ciudad como totalidad", cual si fuera una especie de entidad holística, igual que una persona; y da vuelta la metáfora al decir que "el individuo es como la ciudad".⁷ Tomar al organismo a modo de metáfora es una cosa, y otra muy distinta considerar que una colectividad política es un organismo. ¿Habremos de concebir seriamente las ciudades y personas como miembros, por decirlo así, de la clase de los organismos vivientes?

Es evidente que con la metáfora orgánica lo que quiere sugerirse es un modo especial de concebir el bien general. Una interpretación sería la siguiente:

Así como el bien de una persona es algo más que el "bien" de una parte específica de ella, así también el bien de una colectividad es más que el bien de cada una de sus partes; el bien de una ciudad es algo más que el bien de sus ciudadanos; por lo tanto, el bien general no puede reducirse, en última instancia, al bien de las personas que componen la colectividad.

Lamaré a esto la concepción *organísmica* del bien general, pues algunos autores que emplean metáforas *orgánicas* probablemente rechazarían esta interpretación.

La opción frente a la concepción organísmica podría denominarse *el ser humano como centro de las decisiones colectivas*:

El bien general de una ciudad o nación puede siempre descomponerse en lo que es bueno para las personas pertenecientes a la comunidad o nación o afectadas por ésta. El bien general no difiere de los intereses o del bien de las personas que componen la colectividad o son afectadas por ésta.

A diferencia de lo que sucede en la concepción organísmica, con este supuesto no incorporaremos al bien general otra cosa que lo que constituye el bien de las personas, de los seres humanos.

En ocasiones se dice que la concepción organísmica es superior a la que toma como centro al ser humano en estos dos aspectos: reconoce que un sistema, en particular un sistema viviente, no puede reducirse siempre a la suma de sus partes; y, en consecuencia, da cabida a valores como el orden, la comunidad y la justicia, no incluidos en una concepción centrada en la persona. Pero ambas acotaciones reflejan un equívoco respecto de la premisa que toma como eje a la persona.

comunidades como sistemas, no como agregados

El postulado de que el ser humano es el centro *no* presupone un "individualismo metodológico", o sea, la doctrina según la cual los fenómenos sociales deben explicarse únicamente por referencia a los hechos relativos al individuo.⁸ Como los sistemas no constan sólo de partes sino además de relaciones entre las partes, las propiedades de un sistema no son siempre reductibles a las propiedades de las unidades del sistema. Dado que una comunidad no es simplemente un agregado de personas sino que incluye las relaciones entre ellas y entre diversos subsistemas, se infiere que las características de una comunidad no son reductibles a las características del individuo.⁹

No obstante, el problema no radica en que una colectividad puede tener propiedades no reductibles a las de las personas. Si pensamos que cierta propiedad de un sistema humano (la justicia, digamos, o la igualdad política) es valiosa, ¿derivará su valor del beneficio que trae al sistema, independientemente del que tenga para las personas que lo conforman? ¿O, por el contrario, ese atributo es valioso a causa de que beneficia a las personas que integran el sistema? El significado de lo primero es oscuro, y creo que toda tentativa de aclararlo encallará fatalmente en los bajos de esta pregunta simple: ¿por qué los seres humanos habríamos de valorar un sistema humano más allá del valor que tenga para nosotros? Si rechazamos las concepciones organísmicas, las centradas en la persona aún nos pueden permitir apreciar los valores que los seres humanos obtienen por vivir en una comunidad, o en comunidades. Lo veremos considerando algunos de esos posibles valores comunitarios.

Intereses privados e intereses colectivos

La premisa de que el ser humano es el centro del bien público no minimiza en absoluto la importancia de los valores ligados a la pertenencia a un grupo o comunidad: el altruismo, el amor, la amistad, la camaradería, la fraternidad, la participación, la justicia, el orden, la seguridad, la lealtad, etc.

Por cierto, los modelos y teorías de la sociedad y de la conducta que ponen el acento en el individualismo y minimizan la importancia de los lazos comunitarios o los intereses colectivos toman como centro al ser humano; pero eso no quiere decir que toda concepción centrada en la persona implique egoísmo o individualismo, ya sea como un hecho o como un valor. No hay duda de que la pertenencia a una comunidad es buena para casi todos o todos sus integrantes; pero en tal caso, este bien o interés debe incluirse entre los bienes o intereses de todos, o de casi todos. Los intereses de una persona pueden sobrepasar (y habitualmente lo hacen) el ámbito de lo *privado* o de la *consideración por uno mismo*. De ahí que al definir la

concepción centrada en el ser humano yo prefiri utilizar la palabra "persona" y no "individuo": mi propósito es destacar la totalidad de la persona, incluidos sus aspectos sociales. Si por "intereses humanos" se entienden todos los intereses de alguien como persona, como ser humano, entre ellos debe incluirse la pertenencia a una comunidad (hoy día, a muchas comunidades y colectividades); pero el valor de estas pertenencias comunitarias beneficia a las personas que componen una comunidad y no a alguna entidad orgánica espectral, que pudiera perjudicarse o salir beneficiada *con independencia de las personas que la integran*.

Por lo tanto, si bien la metáfora orgánica puede ser útil para destacar la interdependencia de los seres humanos y el valor del intercambio y la asociación entre los hombres, una concepción orgánica (no organísmica) de la sociabilidad humana no implica nada que no sea plenamente compatible con la que considera al ser humano como centro de las decisiones colectivas.¹⁰ Si, por otro lado, con la imagen orgánica se pretende representar una idea organísmica del bien general, a mi juicio se comete un craso error y no se logra otra cosa que el desconcierto.

Si aceptamos que el ser humano es el centro, comprender el bien general de una colectividad no exige otra cosa que conocer los intereses de las personas. Carece de sustentación afirmar que los gobernantes deben conocer un tipo especial de bien general, el cual sería algo distinto de la combinación de los intereses de quienes integran la colectividad o son afectados por sus políticas.

Decisiones colectivas: el problema de la composición

Una cosa es sostener que el bien general se compone de bienes personales solamente, y otra aclarar con precisión *cuál* debería ser dicha composición.¹¹ Para ello se necesita un principio o regla para la adopción de decisiones que resulte satisfactorio. Pero si los debates recientes en esta materia han demostrado algo es que todas las reglas para arribar a decisiones colectivas fallan en ciertas circunstancias. Como sería difícil justificar la democracia si no contara con procedimientos ecuanímicos para la adopción de decisiones colectivas, a menudo se le enrostran a la democracia los defectos del principio del voto mayoritario y otras reglas de decisión, queriendo sugerir tal vez que deberían buscarse otras opciones frente a la democracia.

En el capítulo 10 retomaré la cuestión de la regla de la mayoría y sus alternativas. Aquí lo importante es que en el tutelaje, no menos que en la democracia, se da por supuesto que a veces es muy conveniente llegar a decisiones colectivas. A menos que los tutores siempre alcanzaran la unanimidad, también ellos necesitarían reglas de decisión. "¿De qué manera zanjarían sus diferencias los tutores —le preguntaba Demo a Aristos—, por el voto de la mayoría?" Esta pregunta no puede hacerse a un lado

como si fuera una trivialidad no pertinente. Los defensores del tutelaje tienden a guardar un conspicuo silencio acerca de las discrepancias entre los tutores, pero pensar que éstas no habrán de existir contradice toda la experiencia humana. Y si hubiera discrepancias, como sin duda las habrá, y las decisiones de los tutores no fueran arbitrarias, exigirían reglas para zanjarlas. De ello se desprende que si el problema de encontrar reglas de decisión ecuanímicas es serio en el caso del proceso democrático, no lo es menos en cualquier otro proceso de adopción de decisiones colectivas, incluido el del tutelaje.

Riesgo, incertidumbre y soluciones transaccionales

La defensa del tutelaje suele presuponer que el conocimiento moral y científico, y por ende los juicios políticos, pueden basarse en una certidumbre adquirida por vía racional. Si así fuera, los tutores serían capaces de llegar a conocer lo que es mejor para la comunidad con una certidumbre de esta índole, a diferencia de la gente común, cuyos juicios reflejan todas las incertidumbres propias de la mera opinión. Pero una premisa como ésta pasa por alto una característica propia de cualquier juicio acerca de las más acuciantes cuestiones de política: debe basarse en una evaluación del *riesgo*, de la *incertidumbre* y de las *soluciones transaccionales* existentes. Recientes análisis del proceso de toma de decisiones han puesto de relieve esta falla fatal de la argumentación en favor del tutelaje, que tanto las defensas como las críticas filosóficas anteriores no estaban capacitadas para discernir.

Las decisiones en materia de políticas públicas son, en el mejor de los casos, siempre riesgosas, por cuanto exigen optar entre alternativas cuyas consecuencias sólo pueden ser probables, no seguras. Si lo fueran, se desvanecería gran parte de la angustia que causa la adopción de las decisiones. Pero lo desconsolador es el riesgo terrible del resultado. Supóngase que existe la siguiente situación: ha aparecido en Asia una epidemia inusual y virulenta de gripe, que según se presume llegará hasta Estados Unidos. A menos que se adopte un plan para atacarla, la enfermedad matará a 600 personas. Se han propuesto dos planes alternativos: de acuerdo con uno de ellos, se salvarán 200 individuos; si se adopta el otro, hay un tercio de probabilidades de que se salven los 600, pero dos tercios de que no se salve ninguno. ¿Qué plan adoptar?

No hay frente a un interrogante como éste una respuesta inequívoca. Por otra parte, las respuestas que da la gente ante estas preguntas parecen depender de la forma en que se les presentan las alternativas. Se ha comprobado experimentalmente que, cuando las opciones se exponen como yo lo he hecho, la mayoría elegirá la primera, mientras que con una formulación diferente —aunque idéntica desde el punto de vista lógico—, ¡la mayoría elegirá la segunda! Además, este vuelco de la opinión "es tan

común entre personas bien informadas —no entre las que nada saben—. Frente a riesgos u opciones, la gente suele formular juicios lógicamente incongruentes, y al parecer en esto los expertos no son más eficaces que la gente común.¹²

Sin embargo, el problema de la elección racional se complica porque de ordinario, y a diferencia de lo que ocurre en el ejemplo que dimos, las probabilidades de que suceda tal o cual hecho no se conocen. Cada uno de los desenlaces no sólo es riesgoso en el sentido de que podemos atribuirle una probabilidad definida de que se produzca, como cuando tiramos los dados: es verdaderamente incierto, ya que en el mejor de los casos sólo podemos conjeturar las probabilidades dentro de un amplio intervalo de variación. Es como si estuviéramos jugando con dados cargados pero no tuviéramos cómo conocer de antemano de qué manera están cargados.

Al mismo tiempo, casi todas las decisiones públicas importantes requieren formular juicios acerca de la conveniencia relativa de llegar a una solución transaccional entre distintos valores: entre la igualdad y la libertad, entre pagar salarios altos y tener productos que puedan ser competitivos a nivel internacional, entre el ahorro y el consumo, entre los beneficios de corto y de largo plazo, etc.

Por lo corriente, estos juicios exigen evaluar *tanto* las incertidumbres como las soluciones transaccionales. Y en estos casos la superioridad de los expertos disminuye hasta desaparecer. Imaginemos, por ejemplo, que pudiéramos elegir entre dos estrategias nucleares. Con una de ellas, hay grandes probabilidades de evitar por siempre la guerra nuclear, pero en caso de que ésta se produzca, virtualmente sería barrida del mapa toda la población de Estados Unidos; con la otra, las probabilidades de evitar la guerra son mucho menores, pero si se declara habría muchas menos muertes (tal vez la cuarta parte de la población norteamericana). Es evidente que ante problemas como éstos no hay ni puede haber soluciones dadas por los "expertos".

Virtud

Resulta muy dudoso, pues, que los tutores posean el *conocimiento*, ya sea moral, instrumental o práctico, necesario para justificar sus títulos al gobierno. Y ni siquiera bastaría poseer ese conocimiento superior. ¿Podríamos confiar ciegamente, acaso, en que nuestros presuntos custodios realmente *se empeñaran* en alcanzar el bien general y no el propio? ¿Poseerán la virtud indispensable para ello?

Un defensor de la doctrina del tutelaje podría argüir que no es probable que los tutores abusen de su autoridad, más que los funcionarios a quienes se les delega ésta en los sistemas democráticos. Ahora bien: la teoría del

tutelaje no propone que se *delegue* autoridad en los gobernantes. La autoridad de éstos no sería en absoluto *delegada*, sino, de hecho, *enajenada* en forma permanente; el pueblo no estaría en condiciones legales o constitucionales (ni tampoco racionales o morales, supongo) de recobrar dicha autoridad cuando piense que ha llegado el momento en que le conviene hacerlo. Su único recurso sería la revolución.

No sólo los tutores estarían libres de todo control popular, por deficientes que sean estos controles a veces en los regímenes democráticos, sino que presumiblemente ni siquiera sustentarían valores democráticos. Más aún, desdeñarían la *opinión* pública considerando que no constituye un verdadero *conocimiento*.

Ya hemos mencionado el aforismo de Clemenceau y la ley de Murphy; tal vez debamos agregar otras dos generalizaciones. La tercera, más conocida quizás y tanto o más apoyada por la experiencia histórica, es una afirmación del Lord Acton: el poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe en forma absoluta. La cuarta pertenece a John Stuart Mill:

Sólo puede garantizarse que no se descuiden los derechos e intereses de las personas si cada una de ellas es capaz de defenderlos y está normalmente dispuesta a hacerlo.(...) Los seres humanos sólo están a salvo del mal ajeno en la medida en que tienen el poder de *autoprotegerse* (Mill [1861], 1958, pág. 43).

Estas generalizaciones de Mill y Acton, como las de Clemenceau y las del apócrifo Murphy, no son, desde luego, verdaderas "leyes" en el sentido estricto del término; más bien son apotegmas prácticos, reglas prudentes, conclusiones sensatas acerca del modo en que funciona el mundo. Pero si constituyen descripciones aproximadamente correctas del mundo, como yo creo que lo son, la perspectiva del tutelaje cabal plantea a los tutores demandas inhumanas.

Experiencia histórica

Creo que la experiencia histórica reciente apuntala lo afirmado. Las condiciones que hicieron posible la República de Venecia ya no existen y es improbable que se vuelvan a dar en este siglo o el próximo. En nuestra era hemos asistido a un nuevo fenómeno histórico, que se ha dado en llamar totalitarismo. Aunque a menudo se han exagerado las características novedosas o extremas de estos regímenes, ellos han agudizado nuestra conciencia de la gran potencialidad que hay en la sociedad moderna para que surja un gobierno descaminado. La tendencia de la sociedad humana a la dominación central ha superado todos los límites previos. A lo largo y lo ancho del mundo, regímenes autoritarios de muy diversa estructura, ideología y

desempeño han pretendido ser los legítimos y únicos custodios del bien general. Sus antecedentes justifican sacar tres conclusiones:

Primero, se ha reafirmado la verdad contenida en el melancólico aforismo de Lord Acton. Segundo, en estos sistemas se observa una fuerte propensión a cometer desatinos a raíz de que el poder de que gozan los gobernantes hace que la información se distorsione, tanto por obra de quienes deben proporcionársela como por la descontrolada excentricidad de los gobernantes mismos. Tercero, nadie ha desarrollado un modo satisfactorio de identificar, reclutar e instruir a los tutores en las responsabilidades que les son propias, o de remover a los indeseables que ocupan altos cargos. Estos regímenes carecen, entonces, en forma notoria, de gobernantes dotados del conocimiento (moral, instrumental y práctico) y la virtud requeridos para que se justifique el poder que tienen como tutores o custodios de la sociedad.

Al mismo tiempo, la teoría y la práctica democráticas han experimentado alteraciones esenciales a fin de hacer frente a los problemas modernos del saber, la información y la comprensión, y el empleo de expertos. Aunque Platón y otros críticos de la democracia la atacaron considerándola un régimen de gobierno guiado por una opinión pública burda, no elaborada y mal informada, esta interpretación es propia de los enemigos de la democracia pero no de sus amigos. Incluso entre los defensores de la democracia directa, con excepción de los más simplistas, todos los demás han dado por sentado que las decisiones de las asambleas sólo se tomarían luego de que un proceso de educación, indagación libre, debate y otras formas de instrucción cívica hubiesen aclarado los puntos en cuestión. Las democracias modernas, con sus complicados sistemas de representación, delegación, comités especializados y participación de los expertos en las tareas administrativas, han incrementado enormemente la cantidad y calidad de la información y comprensión que operan en el momento de las decisiones. Es necio, y se aparta del verdadero problema, el contraste que se ha establecido entre un cuadro idílico del gobierno a cargo de una elite virtuosa y sabia, por un lado, y por el otro una oclocracia o "plebeyocracia" disfrazada de democracia —como el que trazó Platón, y a partir de él muchos otros enemigos de la democracia—.

Por qué los filósofos no tienen que ser reyes, y viceversa

Con todas sus fallas, la argumentación en favor del tutelaje rinde un importante servicio al pensamiento político, al insistir en que el conocimiento y la virtud son cualidades indispensables para gobernar un buen sistema político. Que la teoría y la práctica democrática despreciara la importancia de esto sería peligroso para su futuro. No obstante, la prudencia, sumada a la sabiduría práctica, nos aconsejan rechazar como ilusoria la esperanza de

que el mejor de los regímenes posibles sólo podría alcanzarse en las condiciones en que lo propuso Platón: "Como los filósofos no gobiernen los Estados, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se verifique (...) no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados" (*La República*, trad. de Grube, párr. 473d, pág. 133 [pág. 206 de la versión castellana de Espasa-Calpe]).

Pues ambas actividades son de hecho excluyentes. No quiero decir con esto que los gobernantes no puedan tener inclinaciones "filosóficas", como algunos han tenido; pero una cosa es tener una inclinación filosófica y otra es ser filósofo. No entiendo por "filósofo" el sentido profesional actual de la palabra, el individuo que dicta cátedra en un departamento universitario de filosofía, escribe en las revistas especializadas, etc. Lo entiendo en el sentido de Sócrates y Platón, como el individuo que busca apasionadamente la verdad, el esclarecimiento, la comprensión, en particular de la justicia y del bien.¹³ Es improbable que los actuales gobernantes se empeñen mucho en tales búsquedas, y muy pocos encontrarían reconfortantes sus resultados. Tampoco es probable que un filósofo en el sentido platónico tenga muchos deseos de gobernar, ya que esto lo alejaría de la persecución de la verdad, como todo el mundo sabe, y como lo sabía el propio Platón. De ahí que algunos estudiosos hayan sugerido que *La República* debe ser leída como una obra irónica: lo que Platón quiso transmitirnos es el motivo de la imposibilidad de materializar una república como la que él ficticiamente describió. De todos modos, en su célebre metáfora de la caverna nos dice que quien la abandona y deja atrás las sombras fluctuantes que arroja contra el muro la luz de una llama lejana; para ver lo real y verdadero a la plena luz del sol, no querrá nunca volver atrás. El mundo de la política, empero, se halla en la caverna, donde la verdad no es nunca del todo accesible.

Otras razones esgrimirían la prudencia y la sabiduría práctica en contra del tutelaje. Una democracia imperfecta es una desgracia para su pueblo, pero un régimen autoritario imperfecto es una abominación. Si la prudencia aconseja adoptar una estrategia "maximin" (elegir la mejor alternativa de todas las que ofrecen resultados negativos), la experiencia recogida en el siglo XX constituye un poderoso argumento en contra de la idea del tutelaje.

Pero si en lugar de ello escogemos una estrategia "maximax", también esto nos llevaría a sustentar la democracia más bien que el tutelaje; pues si los resultados de ambos sistemas fueran los ideales, la democracia es mejor. En un sistema ideal de tutelaje, sólo los tutores podrían ejercer una de las libertades fundamentales, la de participar en la confección de las leyes cuyo cumplimiento resultará obligatorio para uno mismo y para la comunidad. En una democracia ideal, esa libertad la tiene todo el pueblo.

Es cierto que en un régimen democrático se corre el riesgo de que el pueblo cometa errores, pero esto ocurre en todos los regímenes del mundo real, y los peores desatinos de este siglo lo cometieron dirigentes de regímenes no democráticos. Por otra parte, tener la oportunidad de cometer errores es tener la oportunidad de aprender. Así como rechazamos el paternalismo en las decisiones individuales pues impide el desarrollo de la capacidad moral, rechazamos el tutelaje en los asuntos públicos porque detiene el desarrollo de la capacidad moral de un pueblo íntegro. En su mejor expresión, sólo la concepción democrática, nunca la del tutelaje, puede brindar la esperanza de que, al participar en el gobierno de sí mismos, todos los integrantes de un pueblo, y no únicamente unos pocos, aprendan a actuar en forma moralmente responsable como seres humanos.

Tercera parte

UNA TEORIA ACERCA
DEL PROCESO DEMOCRATICO