

LA POLÍTICA FILOSÓFICA DE J.S. MILL¹

Frederick Rosen²

University College London

ABSTRACT

This article focuses on the *Considerations on Representative Government* (1861), and the apparent abandonment that John Stuart Mill would take of his radicalism in this work.

The *Considerations* is a remarkable work that challenges most treatises on politics and government by ignoring any foundational account of political society, even the utilitarian one.

Considerations' methodology focuses, surprisingly, in assessing the role of virtue in the lives of people and in the defense of the importance of “active character” idea.

Finally, this paper analyses Millian positions in *Considerations* on “a number of aspects of popular government”: the secret ballot, the popular election and dismissal of judges, tyranny of majority, universal suffrage, and the possibility of regressive politics even within a context of representative government.

Key words: John Stuart Mill; radicalism; virtue; active character; representative government; secret ballot; majorities; judges; progress; regression.

1 [Recibido: 22/10/2015 Aceptado: 01/01/2016.]

2 Mi trabajo intensivo durante los últimos años en torno a las *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo de Mill* culminó con la elaboración y publicación por primera vez de varios capítulos en Frederick Rosen, *Mill* (Oxford: Oxford University Press, 2013). Un ensayo anterior sobre las *Consideraciones* apareció también dentro de la “Introducción” a John Stuart Mill, *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays* (Oxford World Classics), ed. M. Philp & F. Rosen (Oxford: Oxford University Press, 2015), págs. xxxiv-xli. Doy las gracias a José Luis Tasset por su traducción de mi original en inglés. La versión inglesa fue presentada en el Congreso sobre Estudios Utilitaristas desarrollado en la Universidad de Santiago de Compostela los días 26 y 27 de Junio de 2014.

RESUMEN

Este artículo se centra en las *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo* y en el aparente abandono que llevaría a cabo John Stuart Mill en esta obra de su radicalismo.

Las *Consideraciones* son un importante trabajo que desafía a la mayoría de los tratados de política, dejando a un lado toda explicación fundacional de la sociedad política, incluso la utilitarista.

La metodología de las *Consideraciones* se centra, sorprendentemente, en la evaluación del papel de la virtud en la vida de las personas, así como en la defensa de la importancia de la idea de “carácter activo”.

Finalmente, se analizan en este trabajo las posiciones millianas en las *Consideraciones* sobre un “amplio número de aspectos del Gobierno popular”: el voto secreto, la elección y destitución popular de los jueces, la tiranía de las mayorías, el sufragio universal, así como la posibilidad de una política regresiva aún dentro de un gobierno representativo.

Palabras clave: John Stuart Mill; radicalismo; virtud; carácter activo; gobierno representativo; voto secreto; mayorías; jueces; progreso; regresión.

El título de este ensayo refleja dos de los niveles en los que John Stuart Mill abordó esta compleja materia o conjunto de materias: el filosófico y el político. En las *Consideraciones sobre el Gobierno representativo* (1861), sobre las que nos concentraremos aquí,³ Mill parece haber abandonado el radicalismo, tanto como tema principal a la hora de considerar la práctica política, cuanto como concepto filosófico para abordar la política. Como veremos, su enfoque es sensiblemente diferente. Antes de las *Consideraciones* Mill no había desarrollado una explicación filosófica de la política desde su fallido intento de establecer el radicalismo filosófico en la década de 1830. Una razón para este fracaso de la década de los treinta fue que no pudo establecer por entonces qué clase de radicalismo era filosófico.

Las *Consideraciones* son un importante trabajo que desafía a la mayoría de los tratados sobre política y gobierno dejando a un lado cualquier explicación fundacional de la sociedad política. En la *Autobiografía* [Mill] se refiere a las *Consideraciones* en cuanto proporcionan “una exposición integrada de lo que, a lo largo de muchos años de reflexión, había llegado a considerar la mejor forma de cons-

3 Ver CW xix: 371-577. Uso CW para hacer referencia a los *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson, 33 vols. (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1963-91).

titución popular” (CW i: 265). Esta breve afirmación parece anticipar un tratado tradicional sobre el gobierno y la política que tomaría su inspiración de Platón y Aristóteles en su búsqueda de la mejor constitución, pero quizás adaptada al mundo moderno al intentar describir una “constitución popular”. A pesar de la clara afirmación de un propósito en el que habría concentrado su atención durante muchos años, y de que lo estaba abordando en esa nueva publicación, no podemos evitar sentir que estaba siendo deliberadamente ambiguo acerca de sus objetivos. Por ejemplo, al ver su objeto como el descubrimiento de “la mejor forma de constitución popular”, parece haber rebajado sus expectativas, por así decirlo, desde la búsqueda de la mejor constitución, pura y simplemente, como hicieron los autores antiguos a quienes admiraba, hasta la búsqueda de los mejores elementos de un buen número de constituciones populares.

A esta consideración añade lo siguiente: “Junto a la cantidad necesaria de teoría del gobierno como para sustentar esta parte de su práctica en particular, el volumen contiene mis posiciones desarrolladas acerca de las principales cuestiones que preocupan a la época actual, dentro del dominio de las instituciones puramente orgánicas, y plantea de un modo anticipatorio algunas otras cuestiones hacia las que las necesidades emergentes dirigirán más tarde o más temprano la atención tanto de los políticos teóricos como de los prácticos” (CW i: 265). Aquí, de nuevo, Mill parece rebajar sus aspiraciones. Claramente reduce el alcance del volumen desde la proposición de una teoría general del gobierno a una que propone tan sólo una parte de dicha teoría, aquella que es suficiente para apoyar su práctica en un aspecto limitado. Aparte de no explicar cuál es realmente esa “parte específica de su práctica”, sigue adelante limitando posteriormente su atención a sus posiciones desarrolladas acerca de “las principales cuestiones que preocupan a la época actual”. Esas “cuestiones principales” muy probablemente, aunque de ninguna manera exclusivamente, se refieren a las proyecciones y peligros del gobierno popular en torno a 1848. Si examinamos las fuentes a las que Mill hace referencia en las *Consideraciones*,⁴ junto al amplio abanico de autores antiguos y modernos, descubrimos una concentración intensiva en asuntos contemporáneos y reflexiones sobre libros y ensayos recién-

4 Ver la nota en Mill: *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, ed. Philp and Rosen, págs. 516-32, en la que se da cuenta de un modo claro del uso por parte de Mill de fuentes actuales en las *Consideraciones*.

temente publicados relacionados con ellos. Un buen ejemplo de ello puede encontrarse en el capítulo sobre la representación proporcional (*CW*: xix: 448-66).

Mill posteriormente limita el asunto de su estudio a lo que denomina “el dominio de las instituciones puramente orgánicas”, con lo que se refiere a las instituciones políticas del momento, principal que no completamente, de Gran Bretaña. Al final mismo de este breve pasaje abre de algún modo el punto de vista de sus investigaciones al buscar mirar hacia el futuro para anticipar “algunas otras cuestiones” hacia las que “necesidades emergentes” “dirigirán la atención”. Ese mirar cara al futuro es un tema familiar en los escritos de Mill sobre política y economía.⁵ Le permite expandir sus horizontes desde el aquí y el ahora (a los que premeditadamente se ha confinado) hasta una anticipación de lo que el futuro podría deparar en los campos del socialismo, de la democracia representativa, del nacionalismo, de las colonias, etc. Esta ampliación parecería volver más general su estudio, incluso filosófico, aunque un tipo de estudio que anticipa futuros desarrollos, una especie de cálculo prudente. Tal cálculo podría bien capacitarnos para comprender futuros desarrollos, pero no proporcionaría ninguna explicación de los principios que subyacerían a tal comprensión. Tampoco se aplicaría de un modo más general a todas las sociedades.

Si Mill sugiere en la *Autobiografía* que las *Consideraciones* no es un tratado al uso sobre el gobierno, desarrollado a partir de primeros principios, debemos intentar descubrir si Mill está trabajando o no a partir de alguna clase de fundamentos teóricos. Al reducir sus pretensiones a concentrarse en las instituciones y prácticas de gobierno, no necesita apelar a las tradicionales ideas de Dios, religión o ley natural; y claramente no lo hace. Tampoco incorpora o incluso toma en consideración las ideas más recientes de derechos naturales o humanos, del contrato social o de soberanía. Cuando escribe de justicia, libertad, igualdad, etc., normalmente se refiere a la forma en que aparecen en el discurso práctico contemporáneo y no tienen ningún papel fundacional en el tratado. Tampoco toma en consideración o adopta las tipologías o jerarquías tradicionales de constituciones que encuentra en escritores anteriores a quienes admiraba, como Aristóteles o Montesquieu.

5 Ver por ejemplo la discusión del futuro en Rosen *Mill*, pp. 243-5, 248-9.

Podríamos esperar que Mill adoptara el principio de utilidad como fundamento para su sistema incluso en una forma mínima. Si Bentham usó dicho principio para descartar la mayor parte de los demás fundamentos en su *Introducción a los principios de moral y legislación* (Cap. II), un enfoque que Mill en algunos aspectos admiraba, podríamos haber esperado de él que siguiera a Bentham por esta vía. Pero no descubrimos ninguna afirmación concerniente a un fundamento en el principio de utilidad, ni ninguna discusión con ese fin del placer, del dolor ni de la mayor felicidad. La conexión entre la utilidad, como fundamento de la moral, y la política, si existe, es dejada sin desarrollar.

Para entender cómo ve Mill las *Consideraciones*, debemos quizás abandonar la búsqueda de fundamentos y observar de un modo más detallado su metodología. Es como si la reducción de horizontes de Mill por un lado hubiese abierto, por el otro, las posibilidades de un enfoque ampliado para su metodología. La reducción de las consideraciones de la mejor constitución a una investigación sobre la mejor forma de constitución popular claramente exige un enfoque diferente. No se necesitará nunca más un análisis de la virtud y la educación de los gobernantes, como encontramos en *La República de Platón*. Mill se vuelve hacia un problema diferente, el de evaluar el papel de la virtud misma en las vidas de las personas de un modo más general, aceptando tanto su diversidad como las inevitables limitaciones en sus aspiraciones y en su educación potencial.

Mill sigue a Bentham y adopta la clasificación lógica de la virtud o de la capacidad en términos de tres categorías: intelectual, moral y activa (ver *CW* xix: 390).⁶ Pero, parece rechazar a Bentham al centrar su atención en las capacidades para apoyar el gobierno representativo de las personas dentro de la sociedad más que en las cualidades similares de las clases gobernantes. Para Mill, el buen gobierno depende de buenas personas, con inteligencia, moralidad y un carácter activo como sus instrumentos particulares. La maquinaria del gobierno es también importante para evitar el despotismo y la destrucción de cualesquiera otras cualidades que pudieran haber surgido de las personas, pero menos importante que el carácter de las personas mismas.

⁶ Ver Mill, *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, ed. Philp and Rosen, pág. 517n.

La orientación de Mill hacia el futuro, como parte de su método, se pone de manifiesto en su adopción de la idea de progreso. Las necesidades de la vida requieren que nos movamos hacia adelante para enfrentarnos a los problemas de la vida. Encarar el futuro y enfrentarse a sus problemas es también como encarar la “realidad”. Mill comienza las *Consideraciones* examinando dos teorías opuestas en lo que concierne a la medida en que las instituciones políticas pueden ser libremente adoptadas e instauradas. La primera ve el gobierno como el arte práctico de ajustar los medios a los fines. Las instituciones deben elegirse para lograr tales fines y las personas son urgidas a exigir la creación de instituciones. Desde esta perspectiva, las constituciones son vistas como mecanismos, como la caldera a vapor de una trilladora, en este caso, para producir el buen gobierno. La segunda ve las instituciones de gobierno como el producto de un crecimiento orgánico, como el resultado de “hábitos, instintos y aspiraciones y deseos inconscientes” a los que las personas deben adaptarse y ajustarse (CW xix: 374). Estas dos perspectivas parecen reflejar las posiciones opuestas de los Liberales y Conservadores, mencionados en el “Prefacio” de Mill a las *Consideraciones*, cuyas visiones les impedían llevar a cabo ningún tipo de progreso en la reforma parlamentaria o constitucional, y quienes, como resultado, habían perdido la confianza en sus ideales. Mill creía que el progreso en este campo había llegado a un estancamiento. Su objetivo en los primeros capítulos de las *Consideraciones* es lograr reconciliar a aquellos que sostenían estas posiciones irreconciliables, persuadiendo a los Liberales para adoptar una visión de más recorrido de la tarea de crear nuevas instituciones y adaptarlas a las necesidades y aspiraciones de la gente; y a los Conservadores para aceptar la importancia de la reforma inteligente para la construcción de instituciones. Si los Conservadores pueden aceptar la reforma inteligente y si los Liberales pueden aceptar la reforma gradual, el progreso llegará a ser posible. Mill también critica el falaz uso de contrarios para consumo popular, por ejemplo, ver el “orden” y el “progreso” como contrarios o, en el lenguaje de Coleridge, la “permanencia” y la “progresión”, cuando de hecho son partes de la misma idea. Por decirlo de forma simple, para Mill no puede haber ningún progreso sin orden, ni orden ninguno allí donde las sociedades no progresan.

Al identificar estos contrarios y señalar el modo en que podían ser superados así como reconciliados los grupos opuestos, Mill creó un enfoque muy práctico que podría señalar el camino hacia la reforma

parlamentaria de 1861. No exigía demasiado en relación con sus argumentos. No establecía principios generales de aplicación universal en todo el mundo. El lenguaje de los derechos humanos o naturales, por ejemplo, no tiene ningún papel que desempeñar en su teoría del gobierno.

Los capítulos I-IV desarrollan las ideas de Mill en relación con su metodología. Cuando escribe que en el ajuste de las instituciones a aquellos que deben usarlas, deben satisfacerse tres condiciones, las condiciones sólo tienen sentido en relación con su método. Al decir que el pueblo debe estar dispuesto a aceptar las instituciones, debe estar dispuesto y ser capaz de hacer lo que sea necesario para mantener las instituciones en funcionamiento, y debe estar dispuesto a hacer lo que se le demande por parte de las instituciones para lograr sus propósitos (*CW* xix: 376), no se está refiriendo al “pueblo” como el poder soberano de cualquier estado. No todos los pueblos pueden usar un gobierno popular. Su propósito más bien es explorar las condiciones bajo las que una forma de gobierno puede tener éxito con un pueblo en particular. Ni el gobierno ni el “pueblo” son fundacionales; tampoco encierran características generales que lo sean. El objetivo de Mill en este material es señalar la posibilidad de progreso –progreso hacia una constitución popular que esté adaptada al pueblo. Dada su concepción del carácter humano, encontramos en las *Consideraciones* una distinción entre el carácter activo y pasivo, así como un argumento que se construye sobre dos principios que sostiene que poseen “una verdad universal y son de aplicación en la misma medida que cualquier proposición...pueda serlo...respecto de los asuntos humanos”. El primero, llamado “principio de auto-protección”, es aquel según el cual “los derechos e intereses de todas y cada una de las personas están protegidos de ser ignorados, cuando la persona interesada es capaz por sí misma, y está dispuesta habitualmente, a defenderlos”. El segundo, llamado “principio de auto-dependencia” dice: “la prosperidad general alcanza una cota mayor y es más ampliamente extendida en proporción a la cantidad y variedad de energías personales implicadas para promoverla” (*CW* xix: 404).

Mill continúa mostrando la verdad de estas máximas que establecen la predominancia del carácter activo sobre el pasivo. Desarrolla un argumento que establece la tesis de que el carácter activo en el individuo y en la sociedad es inherentemente superior al carácter pasivo. Su argumento principal es formulado casi como un teorema matemático: “en la proporción en que el éxito en la vida es visto o se cree

que es el fruto de la fatalidad o de un accidente y no del esfuerzo, en esa misma medida la envidia se desarrolla como un rasgo del carácter nacional” (*CW* xix: 408). Después argumenta que la satisfacción, que algunas veces es admirada, no es necesariamente admirable si genera una envidia viciosa y destructiva en la sociedad, lo que volvería a esa sociedad inadecuada para el gobierno representativo. La pasividad puede tener el aspecto de satisfacción, pero puede generar un gran descontento. Es menos propensa a hacerlo en las sociedades más activas que en las pasivas.

Después de los capítulos introductorios, que merecen ampliamente un estudio cuidadoso, Mill pasa a discutir un amplio número de aspectos del gobierno popular. Un ejemplo: el capítulo X “Del procedimiento del voto” (*CW* xix: 488-500) es importante porque se enfrenta a la visión ampliamente extendida, en particular entre los radicales, de que la votación debe ser secreta. Mill parece que pretende abandonar el voto secreto, la bandera de la política radical, en favor del voto abierto en determinadas circunstancias. Puede hacer esto porque también es consciente de la importancia que los radicales han prestado al papel de la opinión pública y de la publicidad como potentes herramientas en la lucha contra la ignorancia y la corrupción. Argumenta que en ningún asunto es más importante la apertura a la opinión pública que en la votación misma. Mill está dispuesto a reconocer que en los antiguos regímenes oligárquicos y despóticos el voto secreto era un importante medio para resistir ante los poderosos terratenientes, empresarios y funcionarios del gobierno. Pero en la Gran Bretaña moderna y en otros países similares, sentía que el “voto errado” es menos el resultado de influencias externas sobre el votante, de las que necesite ser protegido, que resultado de los “intereses siniestros y de sentimientos repudiables que pertenecen a uno mismo, ya como individuo ya como miembro de una clase” (*CW* xix: 491). Mill toma así las doctrinas contrapuestas, el voto abierto y el voto secreto, y muestra cómo pueden ser reconciliados en un principio argumentando que ambas invocan la utilidad en relación con la evitación de la corrupción y de otros males en el gobierno, así como que la adopción de una en algunas sociedades no necesita necesariamente excluir la adopción de la otra en el resto. Es más, argumenta, el voto abierto resulta más apropiado en relación con los males a los que se enfrenta el gobierno representativo moderno.

Otro ejemplo del enfoque de Mill en relación con las instituciones del gobierno popular podemos encontrarlo en su rechazo de la idea

de la elección y destitución popular de los jueces. En referencia a la creciente práctica de elegir y destituir a los jueces por medio del voto popular en las constituciones de los estados dentro de los Estados Unidos, escribe que la práctica es “uno de los más peligrosos errores jamás cometidos por la democracia” y “el primer gran paso atrás en la degeneración del moderno gobierno democrático” (*CW* xix: 528). Mill considera al sufragio popular menos capaz para evaluar las cualificaciones, capacidades, imparcialidad y libertad frente a la corrupción de los jueces. Incluso es crítico con la posición de Bentham (see *CW* xix: 527) según la cual los jueces son nombrados, se supone, en base al mérito, pero pueden ser destituidos por petición y voto popular. Mantiene la importancia del papel judicial del pueblo como jurado, porque tiene lugar dentro de una estructura legal y judicial completamente desarrollada. También admite que debe haber algunos mecanismos institucionales para la destitución de los jueces incompetentes o corruptos. Pero la elección y destitución de los jueces exhorta al pueblo a ejercitar la clase de juicio que no es capaz de poner en ejercicio, con consecuencias terribles para la administración de justicia.

Un aspecto de las *Consideraciones* merece especial atención. El título de Mill hace referencia al “gobierno representativo” y evita usar la frase de Bentham “democracia representativa”. El diferente énfasis de Mill es consecuencia de muchos años de hostilidad frente a la idea de regirse por la mayoría simple del pueblo a través de sus representantes, incluso aunque la mayoría de los radicales favorecieran la democracia representativa con su insistencia en el sufragio cuasi-universal, el voto secreto, distritos electorales iguales y frecuentes, si es que no anuales, sesiones parlamentarias.⁷ Mill reconoce la influencia del estudio de la democracia americana de Tocqueville y su aceptación de la posición de Tocqueville según la cual la democracia americana conducía a la tiranía de la mayoría. Tal tiranía implica mediocridad de la inteligencia en el cuerpo representativo y en la opinión pública que controla a esta institución, así como también los peligros adicionales de la “legislación de clase” por medio de la mayoría numérica (*CW* xix: 448). Mill prosigue distinguiendo entre dos clases de democracia (verdadera y falsa). La primera consiste en “el gobierno de todo el pueblo por todo el pueblo, iguali-

⁷ See F. Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code* (Oxford: Clarendon Press, 1983), págs. 183-99.

tariamente representado (“la igualdad de todos los ciudadanos”); la segunda consiste en “el gobierno de todo el pueblo por una simple mayoría del pueblo” (“el gobierno del privilegio en favor de la mayoría numérica, quien posee en la práctica, ella sola, toda la voz dentro del Estado”) (CW xix: 448). Mill es conducido hasta este contraste entre dos clases de democracia porque no puede apoyar la posición más popular de que para prevenir la mediocridad de la clase dirigente, debemos restringir la elección por medio de una cualificación por propiedades, o por otros medios como el voto indirecto. A mayores, Mill toma en consideración la extensión de la elegibilidad como inevitable en la época moderna para favorecer a las clases trabajadoras y a las mujeres. Como Mill mismo hace notar en la *Autobiografía*, la evolución de su aproximación crítica a la democracia comenzó con su lectura de *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville en 1835 y en 1840 y se desarrolló en sus dos ensayos sobre Tocqueville (“De Tocqueville”s Democracy in America” (1835) y “De Tocqueville”s Democracy in America” (1840), (CW xviii: 47-90, 153-204; ver también CW i: 199-201). Sin embargo, en las *Consideraciones* Mill anuncia un importante descubrimiento en el sistema de representación proporcional de Thomas Hare. Junto al voto plural basado en la cualificación educativa, dicho sistema permitiría reemplazar el aspecto negativo del gobierno representativo por los aspectos positivos de la democracia representativa. Trabajar en pro de esta transformación era, para Mill, “el camino del auténtico desarrollo político” (CW xix: 475). Permitiría que el gobierno por “hombres mediocres” escogidos por un sistema basado en la mediocridad fuera reemplazado por un sistema que permitiría que florecieran la reforma y un desarrollo sólido.

La importancia de la representación proporcional basada en la cualificación educativa como respuesta a la inminente adopción del sufragio universal, constituye una importante vía para el logro de la felicidad política. Una segunda vía es la implementación de una forma de socialismo basada en las instituciones y prácticas cooperativas (ver CW ii: 199-214; iii: 752-7, 758-96). Existe alguna evidencia de que Mill pensaba que las *Consideraciones* podían situarse en pie de igualdad respecto de su importancia con los aún inacabados *Capítulos sobre el socialismo* (CW i: 625; v: 703-53). Los escritos de Mill sobre el socialismo, sus visiones sobre el fin de tratamiento despótico de las mujeres y la inminente perspectiva del advenimiento del sufragio cuasi-universal en Gran Bretaña, muestran cómo su anticipa-

ción de futuros desarrollos en política pudieron abrir la puerta para un mayor progreso político en otras esferas.

Sin embargo, Mill pudo también contemplar la posibilidad de una política regresiva, como en el llamativo ejemplo de la Compañía de la India y su sustitución por el gobierno directo de la Corona Británica. Mill dedica gran parte del capítulo final de las *Consideraciones* a una crítica de este desarrollo y en la *Autobiografía* (CW i: 249) manifiesta que este cambio en la administración de la India creó una administración “trufada de políticos parlamentarios ingleses de segunda y tercera fila”. Su propia respuesta al cambio fue “Yo soy el principal jefe de la resistencia que la Compañía opuso a su propia extinción política”. En la frase final de las *Consideraciones* proclama “*Di Meliora*”, tomándolo del *De Senectute* de Cicerón (xiv. 47), queriendo decir “El Cielo nos envía tiempos mejores”, pero normalmente se traduce como “El cielo prohibido”. La fuente de la frase es epicúrea y el contexto sugiere un intento de evitar el dolor por medio de una valoración de lo que fue destruido y perdido. Como Mill escribe: “... habiendo tropezado accidentalmente con arreglos mejores que los que nuestra sabiduría podría jamás haber desarrollado, el primer uso que hicimos de nuestra recién despierta razón fue destruirlos, y permitir que el bien que había estado en trance de llevarse a cabo se hundiera y se perdiera, por la ignorancia de los principios de los que dependía” (CW xix: 577).

El remedio de Mill para este trágico desarrollo debía ser la educación y el conocimiento: “...si un destino tan desgraciado para Inglaterra y para la civilización puede ser evitado, ha de ser por medio de unas concepciones políticas más amplias que las que la simple práctica Inglesa o Europea pueden proporcionar, así como por medio de un estudio de la experiencia india y de las condiciones del gobierno de la India, mucho más profundos de los que los políticos ingleses, o aquellos que nutren al público inglés con opiniones, hasta el momento han mostrado disposición a asumir” (CW xix: 577). Como Mill sugiere, incluso en el fracaso más absoluto podemos ser capaces de atisbar un positivo paso adelante, aunque este progreso consista simplemente en no dar ningún paso más en la dirección errónea.

Frederick Rosen
University College, London, U.K.
e-mail: <f.rosen@ucl.ac.uk>

ACCIONES Y OMISIONES OBLIGATORIAS Y MERITORIAS. UNA PERSPECTIVA UTILITARISTA¹

Blanca Rodríguez López

Universidad Complutense de Madrid

ABSTRACT

One of the better known criticisms against Utilitarianism points out its refusal to give any moral relevance to the distinction between acts and omissions. According to this critic, to claim the moral irrelevance of this distinction 1) runs counter to common sense intuitions, 2) abolish the distinction between the meritorious and the mandatory and 3) makes the utilitarian ideal unrealizable as far as its moral proposal is too demanding.

This paper will focus in the second aspect of this critic, and claims that Utilitarianism do has the appropriate means to distinguish between the mandatory and the meritorious. At the same time, we will claim that Utilitarianism do not need to assume the moral relevance of the distinction between acts and omissions in order to be able to confront its critics.

To achieve this, we will mainly resort to John S. Mill's analysis offered in the famous chapter V of *Utilitarianism*, in which we think the classical version of the answer to this critic can be found, version that contemporary utilitarians assume as a foundation and have further developed in one way or another.

Keywords: act; omission; obligatory; supererogatory; John S. Mill.

RESUMEN

Una de las críticas más habituales contra el utilitarismo consiste en señalar su incapacidad para reconocer la relevancia moral de la distinción entre acciones y omisiones. Según esta crítica, afirmar la irrelevancia de esta distinción 1) va en contra de las intuiciones del sentido común, 2) elimina la diferencia entre lo obligatorio y lo meritorio y 3) hace inviable la propuesta utilitarista, al proponer una moral demasiado exigente.

En este trabajo nos centraremos en el segundo aspecto de esta crítica, y defenderemos que el utilitarismo sí dispone de los medios para distinguir entre lo obligatorio y lo meritorio. Asimismo, defenderemos que el utilitarismo no necesita

1 [Recibido: 01/06/2016 Aceptado: 01/01/2017.]

renunciar a afirmar la irrelevancia moral de la distinción entre acciones y omisiones para responder adecuadamente a esas críticas.

Para ello, nos valdremos fundamentalmente del análisis ofrecido por John S. Mill en el capítulo cinco de su obra *Utilitarismo*, en el que a nuestro juicio puede encontrarse la versión clásica de la respuesta a esta crítica, que de una u otra manera los utilitaristas contemporáneos han asumido y desarrollado.

Palabras clave: Acción; omisión; obligatorio; meritorio; John S. Mill.

INTRODUCCIÓN

La distinción entre acciones y omisiones ha desempeñado, y sigue desempeñando, un papel importante, a veces fundamental, en la filosofía moral, tanto en su fundamentación teórica como en su aplicación práctica. Dos ejemplos bastan para dar idea de la importancia de esta distinción. El primero lo encontramos en el terreno de los derechos y deberes y la disputa entre su lectura negativa o positiva. El caso más simple, al tiempo que radical, es el derecho a la vida. Si preguntamos cuándo un Estado respeta este derecho básico hay distintas respuestas posibles: cuando no mata, cuando establece y hace cumplir la prohibición de matar o cuando se proporcionan o favorecen ciertas condiciones necesarias para la vida, tales como alimentación, asistencia médica, condiciones higiénicas, etc. Si la respuesta incluye las tres cosas, dando una lectura positiva al derecho a la vida, entonces respetar tal derecho requiere, al menos por parte del Estado, no solo que no se hagan ciertas cosas (no matar) sino también que se hagan ciertas otras. Dicho con otras palabras, la respuesta supondría que el derecho a la vida puede violarse tanto por acción (matar) como por omisión (no procurar la disponibilidad de medios para mantenerla).

El segundo ejemplo lo encontramos en multitud de cuestiones relacionadas con la bioética, la más conocida de las cuales es sin duda la de la eutanasia. La distinción entre eutanasia activa y pasiva, junto con la defensa de la última y la condena de la primera, depende de concebir la diferencia ente acto y omisión como moralmente relevante. Según esto, la prohibición de matar implica la de realizar una acción, pero la prohibición no se extendería a dejar morir, por tratarse en este caso de una omisión.

La relevancia moral de la distinción acción-omisión, que sostienen una mayoría de teorías éticas y que parece reflejarse en el sentido moral común, supone además una de las objeciones más habituales, y aparentemente fatales, contra muchas éticas consecuencialistas en general y contra el Utilitarismo en particular.

Para analizar la distinción moral propuesta y evaluar la crítica al Utilitarismo, en este trabajo seguiremos el siguiente plan. En primer lugar haremos una presentación, si bien algo esquemática, de las dos posturas enfrentadas. En segundo lugar analizaremos en qué consiste exactamente la crítica al Utilitarismo para, en último lugar, intentar exponer qué dice realmente el utilitarismo y cómo puede defenderse de los cargos que se le imputan.

LAS DOS POSTURAS

Presentaremos en primer lugar la postura que defiende la relevancia moral de la distinción entre acciones y omisiones, a la que es habitual referirse con el nombre de *Teoría de los actos y las omisiones* (TAO). Según esta, hay una diferencia moralmente relevante entre acción y omisión. Una omisión es, salvo casos especiales, moralmente permisible, o en todo caso menos mala desde el punto de vista moral que una acción con *las mismas consecuencias*. Por poner un caso, y tomando el ejemplo de Philippa Foot (Foot 1967), aunque puede que no esté del todo bien dejar morir de hambre a los niños indios o africanos, no hay duda de que es menos malo no hacer donativos para enviar comida a niños necesitados de la India que enviarles comida envenenada. De igual modo, es mucho menos malo a nivel moral no asignar fondos suficientes a un hospital que poner una bomba en el mismo hospital. La diferencia de gravedad moral (menos, o nada, grave la omisión y más la acción), se mantiene aunque las consecuencias, tanto directas en términos de número de víctimas como indirectas, sean exactamente las mismas.

En algunos casos, la diferencia se mantiene aunque las consecuencias de la omisión sean algo, o incluso bastante peores. Por poner solo un ejemplo, pensemos en los casos de no tratamiento de recién nacidos que presentan graves problemas de salud y una muy breve esperanza de vida, que serían casos de omisión o eutanasia pasiva, en comparación con el infanticidio o eutanasia activa, aunque por lo general la omisión conduce a una muerte mucho más lenta y dolorosa. Tanto en estos casos como en los anteriores, y en términos generales, podríamos decir es peor matar que dejar morir.

En ocasiones, la TAO se expresa en términos de daños y beneficios, y entonces afirma que no es permisible dañar pero sí lo es no beneficiar. Hay casos en los que es permisible consentir que alguien sufra un daño pero no ocasionarlo. Por ejemplo, dejar que alguien muera

(o sea asesinado) no le beneficia, y es permisible o moralmente mejor, pero matarle es dañarle (y no es permisible y moralmente peor). En algunos de estos casos, los ejemplos propuestos involucran el juicio de que es peor una acción con una consecuencia mucho mejor que una omisión con una consecuencia mucho peor. Son paradigmáticos en este sentido los conocidos como “Casos Trolley”, en los que se afirma que un resultado de un muerto por acción es peor que cinco muertos por omisión.

Por otro lado, para el utilitarismo (y en general para los consecuencialistas), la distinción es moralmente irrelevante: tanto acciones como omisiones deben juzgarse por sus consecuencias y, si estas son iguales, la calificación moral también es igual. No hay diferencia moralmente relevante entre matar y dejar morir.

Esta postura utilitarista provoca una de las críticas más severas y generalizadas. Sostener la irrelevancia moral de la distinción entre acciones y omisiones da lugar a tres objeciones que, aunque comparten la misma causa y casi siempre se confunden, son de suyo distintas. La *primera* objeción señala que en este punto el Utilitarismo va en contra de las intuiciones del sentido común. Se afirma que en este asunto hay coincidencia casi absoluta entre las convicciones morales de la gente: no es lo mismo matar que dejar morir. La *segunda* objeción sostiene que al no distinguir entre acciones y omisiones el utilitarismo elimina la diferencia entre lo obligatorio y lo meritorio: por ejemplo, es meritorio socorrer a los necesitados pero es obligatorio no dispararles, es meritorio lanzarse al estanque para salvar a un niño que se ahoga pero es obligatorio no empujarle. La *tercera* sostiene que la negación de la diferencia entre actos y omisiones hace que el utilitarismo proponga una moral demasiado exigente, incluso insosteniblemente, en sentido literal.

Antes de enfrentarnos a estas objeciones, veamos brevemente qué dice realmente el utilitarismo.

QUÉ DICE REALMENTE EL UTILITARISMO

El Utilitarismo tiene ya una larga historia y ha sido además una historia viva, que desde el comienzo se ha enfrentado a múltiples críticas, más o menos afortunadas, y se ha enfrentado a ellas en unas ocasiones explicando sus posturas y en otras refinándolas, incluso introduciendo modificaciones, a veces sustanciales. Esto significa que no puede hablarse hoy en día, si es que alguna vez se pudo, de un solo cuerpo

teórico homogéneo. Hay por el contrario muchos tipos (del acto, de la regla, hedonista, de la preferencia etc.), con diferencias, a veces notables, en muchos aspectos, pero todos comparten su adhesión a lo que se considera su primer principio, el Principio de Utilidad.

PRINCIPIO DE UTILIDAD (PU)

“By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or oppose that happiness”. (Bentham, 1780)

“(..) the greatest happiness principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong in proportion as they tend to produce the reverse of happiness”. (Mill, 1863)

En estas dos definiciones, debidas a los dos grandes padres del utilitarismo, hay bastantes cosas sujetas a interpretación, de las que aquí no nos ocuparemos, pues solo nos interesan los elementos comunes. En este sentido, quiero destacar tres aspectos del PU poco (o nada) controvertidos. En *primer* lugar, “acción” debe entenderse como “curso de acción”: cuando existen varias alternativas, la moralmente correcta es la que conduce a una mayor felicidad/utilidad, con independencia de que consista en una acción o una omisión. Es decir, si un agente puede optar entre los cursos de acción alternativos A y B, asociados a dos estados de cosas E(A) y E(B), tales que el estado de cosas asociado puede ser valorado en términos de felicidad como 0 y 1 (1 supone mayor felicidad que 0), y resulta que E(A)=0 y E(B)=1, entonces B es el curso de acción correcto. Por ejemplo, si E(A) = este niño muere y E(B) = este niño vive, entonces B es lo correcto, con independencia de que A sea “empujo al niño al estanque” y B “No le empujo” o que A sea “No me tiro al estanque a salvarlo” y B “Me tiro y le rescato”, i.d., con independencia de que en el primer caso lo incorrecto sea una acción y lo correcto una omisión y en el segundo suceda al contrario.

En *segundo* lugar, el PU ofrece un *criterio moral* para evaluar los cursos de acción: nos dice en cada caso *qué curso de acción* es el moralmente correcto. Contesta a la pregunta *¿qué curso de acción es correcto/incorrecto?* En particular, no afirma nada respecto a la

motivación del agente ni es tampoco un método o regla de decisión.² Quiero destacar, en *tercer* y último lugar que habitualmente se entiende que el PU:

- Es *maximizador*: el curso de acción moralmente correcto es el que está asociado al estado de cosas cuyo valor de utilidad es más alto.
- Es *gradual*: los diferentes estados de cosas pueden ordenarse de mayor a menor (mejores o peores) según su valor en términos de utilidad. Por tanto las diferentes alternativas también pueden ordenarse de tal modo que será correcta la que maximice la utilidad y el resto serán *más o menos* incorrectas, de tal modo que el grado de incorrección aumentará en la medida en que disminuye la utilidad de los estados de cosas asociados (Crisp 1997, Brink 2010).

LA DEFENSA UTILITARISTA

Tal y como dijimos en la Introducción, la afirmación utilitarista de la indiferencia moral de la distinción acción/omisión provoca una crítica que se concreta en tres objeciones. En el presente trabajo solo nos ocuparemos, al menos directamente, de una de ellas, la señalada en segundo lugar, y según la cual el utilitarismo es incapaz de reconocer la distinción, bien instalada en el sentido moral común, entre cursos de acción obligatorios y supererogatorios.

LO DEBIDO Y LO SUPEREROGATORIO

Mill, así como otros utilitaristas, nos ha dicho con total claridad qué es lo correcto y lo incorrecto según su teoría. Lo correcto es aquello que maximiza la utilidad, y el resto de cursos de acción alternativos son, en mayor o menor medida, incorrectos. ¿Significa esto que es mi deber realizar la acción correcta en cada caso? ¿Significa que incum-

² Ambas cosas pueden verse con facilidad en las propias palabras de Mill en el capítulo II de Utilitarismo. Respecto a los motivos, Mill llega a subrayar la indiferencia del utilitarismo hacia esta cuestión. Respecto a la razón por la que el PU no se pretende como regla de decisión, el argumento principal, aunque no único, es la falta de tiempo para realizar el cálculo de las consecuencias. Estos mismos aspectos han sido también señalados por otro de los grandes clásicos utilitarista, Sidgwick (1907, p. 413)

plo mi deber si sigo un curso de acción subóptimo, por buenos resultados que tenga?³ Lo que da sentido a estas preguntas es la distinción deóntica habitual que clasifica las acciones en obligatorias, permitidas, prohibidas o impermisibles y supererogatorias. Si la respuesta a estas preguntas es afirmativa, entonces nos encontramos con una teoría, el Utilitarismo, que solo reconocería dos categorías deónticas, lo obligatorio y lo prohibido, aunque fácilmente podría reconocer una tercera, lo permitido, en casos en los que haya más de un curso de acción alternativo que maximicen por igual, si bien de modo distinto, la utilidad. En estos casos, ninguna de estas alternativas sería obligatoria (aunque sí lo sería realizar una de ellas) ni ninguna sería incorrecta ni estaría por tanto prohibida. Pero en ningún caso reconocería acciones supererogatorias, aquellas que están permitidas pero no son obligatorias, pese a ser en algún sentido mejores que las obligatorias. No son solo correctas sino, podríamos decir, más que correctas. Según el dicho común, se trata de acciones que van más allá del cumplimiento del deber.

No está de más, antes de continuar, preguntarse por qué debemos suponer que esto representa un problema para el utilitarismo, tal como los críticos suponen. Pueden darse dos respuestas. Una es que el concepto de acciones supererogatorias parece estar instalado en el sentido moral común, que las reconoce de modo casi universal. La otra que muchos utilitaristas, si bien no todos ni mucho menos, han intentado hacer sitio en sus versiones del utilitarismo a esta categoría de acciones de diversas maneras. Entre ellos se encuentran algunos utilitaristas de los más importantes entre los clásicos, J.S. Mill y H. Sidgwick. La primera podríamos despacharla sin más, englobando a los que critican al utilitarismo por no distinguir entre acciones obligatorias y supererogatorias en la crítica más general que acusa a esta teoría de ir, también en este punto, en contra del sentido común. Razones para hacerlo no faltarían. Una de ellas, no la menor, es que si en efecto esta noción forma parte del sentido moral común lo hace desde época relativamente reciente. Según señalan distintos estudiosos⁴ la idea de supererogación se desarrolló dentro de la tradición católica cuando Agustín de Hipona estableció la diferencia en-

3 Por simplicidad, me refiero a acciones, sin comprometerme por ello a una lectura del PU en términos de lo que se conoce como utilitarismo del acto o de la regla. Por el momento, que el PU deba aplicarse a cada acto individual o a la regla de la cual el acto es una instancia no altera el argumento.

4 Ver por ejemplo Crisp (2013) o Hill y Cureton (2013).

tre consejos y preceptos para explicar por qué no teníamos todos la obligación de ser pobres y por qué había cosas reservadas a santos y mártires. Como señala Roger Crisp, se trata de un claro ejemplo de cómo un cambio cultural contingente afecta a nuestras intuiciones morales e introduce en el sentido común moral conceptos evidentes e imprescindibles que hasta ese momento fueron desconocidos. La segunda nos resulta más motivadora. Si algunos de los más importantes utilitaristas han entendido que su teoría debía acomodar lo supererogatorio, quizá debamos nosotros considerar el asunto digno de atención. En este trabajo nos limitaremos a analizar la respuesta al problema de la supererogación propuesta por J.S.Mill.

UTILITARISMO DE LA SANCIÓN

El capítulo V de *Utilitarismo*, el más largo y complejo, estaba originariamente pensado para ser publicado aparte (Crisp 1997). Está dedicado a investigar la conexión entre justicia y utilidad. Empieza el capítulo reafirmando, en primer lugar, la validez del PU como criterio para juzgar la corrección o incorrección moral de las acciones y, en segundo, reconociendo que, de todas las objeciones que ha tratado a lo largo del libro, la mayor es la que proviene de la justicia, fuertemente unida a sentimientos intensos y que no siempre, al menos a primera vista, coincide en sus dictados con los del utilitarismo. Mill sigue una elaborada estrategia para abordar este asunto: analiza los distintos ámbitos en los que hablamos de justicia, para a continuación buscar el elemento que tienen en común. En este punto se vuelve hacia la etimología, y en esta investigación encuentra que la idea de la justicia está relacionada con la ley, y no solo con la ley realmente existente sino también, y principalmente, con la ley tal y como debería ser. Claro que, reconoce Mill a continuación, la idea de justicia se aplica también a asuntos que ni están regulados por la ley ni creemos que deban estarlo. Pero también en estos otros asuntos creemos que aquel que por justicia debe hacer algo, debería ser obligado a hacerlo, y vemos nuestro sentimiento de justicia gratificado cuando así sucede. Pues se trata de asuntos que escapan a la ley, es la desaprobación pública la encargada de procurar que la obligación se cumpla. Y es en este punto en el que introduce una idea que parece no encajar fácilmente con lo dicho hasta el momento. En sus propias palabras, ampliamente citadas:

“For the truth is, that the idea of penal sanction, which is the essence of law, enters not only into the conception of injustice, but into that of any kind of wrong. We do not call anything wrong, unless we mean to imply that *a person ought to be punished in some way or other* for doing it; if not by law, by the opinion of his fellow-creatures; if not by opinion, by the reproaches of his own conscience. This seems the real turning point of the distinction between morality and simple expediency. It is a part of the notion of *Duty* in every one of its forms, that a person may rightfully be compelled to fulfil it. Duty is a thing which may be exacted from a person, as one exacts a debt. Unless we think that it may be exacted from him, we do not call it his duty. Reasons of prudence, or the interest of other people, may militate against actually exacting it; but the person himself, it is clearly understood, would not be entitled to complain” (Mill, 1863, Ch. 5) (Cursivas mías)

La primera novedad es que, por primera vez, Mill ofrece una definición de “deber”. Las contadas ocasiones en que el termino aparece antes en esta obra, en los capítulos 2 y 3, lo hace para referirse a un sentimiento, el sentimiento de deber, y lo que afirma se aplica, según dice expresamente, cualquiera que sea nuestro estándar de deber u obligación. Esto no es algo casual. Para los utilitaristas, los términos “deber”, “obligación”, “correcto” etc. no son primitivos, sino que deben definirse en relación con los términos básicos de bueno y malo. Para un consecuencialista, si lo bueno es anterior a lo correcto,⁵ con más motivo es anterior a lo obligatorio.

La segunda, más sustantiva, es que Mill se refiere por primera vez a lo incorrecto (*wrong*) como aquello por lo que una persona debería ser de algún modo castigada, bien mediante sanciones externas, tales como la ley o la opinión pública, o internas, como es el caso de “los reproches de su propia conciencia”. Este es el motivo por el que a la teoría aquí propuesta por Mill se le da en ocasiones el nombre de *Utilitarismo de la sanción* (Brink 2010, p. 1682). Este criterio de incorrección (y por tanto de corrección, si suponemos como es habitual que lo que no es incorrecto es correcto, tal y como Mill nos recuerda un poco más adelante) no solo es distinto del anterior, que considera incorrecto, en mayor o menor medida, todo curso de acción que no maximice la utilidad, sino que su aplicación no tiene por qué conducir, y de hecho en muchas ocasiones no conduce, al mismo veredicto. El utilitarismo de la sanción es un tipo de *utilitarismo indirecto*, es decir, aquel que sostiene que el valor moral de una acción no depende

5 Rawls, 1971, §§5–6.

directamente de sus consecuencias sino de su conformidad con alguna otra cosa, especie cuyo miembro más conocido es el utilitarismo de la regla. En el caso presente, la evaluación depende de lo apropiado de castigar de algún modo la realización de dicha acción.

Que esto suponga o no una contradicción dentro del pensamiento de Mill depende de cómo este se interprete, y es justo añadir que interpretaciones del pensamiento de Mill, extraordinariamente complejo, hay para todos los gustos. Si se entiende que la postura general de Mill corresponde a un utilitarismo directo, concretamente a un utilitarismo del acto (por ejemplo, Berger 1984, Brink 1990, 2013) entonces el capítulo V de *Utilitarismo* como mínimo plantea un serio problema de encaje con el resto de su obra y en su extremo supone una contradicción con el resto. Si se interpreta como un tipo de utilitarismo indirecto (como hace Urmson, quizá el estudioso más conocido en esta línea, que hace una lectura de Mill en términos de Utilitarismo de la Regla) la brecha sería menor.⁶ No me propongo en este lugar examinar esta controversia, sino centrarme en la respuesta que el utilitarismo de la sanción propone a fin de contestar la objeción que nos ocupa.

Lo primero que hay que señalar es que el *castigo* al que Mill se refiere no es necesariamente un castigo real, sino uno que “podría aplicarse” en el sentido de que el agente merece ser castigado (aunque no lo sea), o bien en el de que sería pertinente el castigo o nos alegraríamos de que se aplicara. Pueden ser simplemente casos en los que decimos “debería (tal acción) estar castigada por la ley” o “deberíamos retirarle la palabra” o “debería remorderle la conciencia” o “debería abrirse el cielo y que tal individuo fuera fulminado por un rayo” (y en ocasiones nos consolamos pensando que ya encontrará, en algún momento indeterminado, su castigo). Que el castigo se aplique realmente o no está sujeto a diversas consideraciones que, para un utilitarista, están a su vez relacionadas con las consecuencias de aplicar el castigo merecido.

Así pues, lo incorrecto depende de lo apropiado del castigo, se aplique este realmente o no. El punto de partida es entonces la afirmación de que un curso de acción es *incorrecto* si y solo si el agente debe ser castigado (de algún modo) por seguirlo. Esto apoya su definición

6 Incluso sería prácticamente nula si se admite la lectura de Mill ofrecida por Lyons, según la cual la incorrección de una acción no depende de lo apropiado de castigar esa acción concreta sino la clase de acciones a la que la acción en cuestión pertenece.

de deber: alguien tiene un deber si podría ser legítimamente obligado a cumplirlo y podría ser legítimamente castigado de no hacerlo. Es decir, un curso de acción es *obligatorio* si y solo si el agente tiene el deber de seguirlo y no hacerlo es incorrecto. Dicho de otro modo, un curso de acción es obligatorio o es el deber del agente seguirlo si y solo si no seguirlo debe estar sujeto a algún tipo de sanción.

Esta apelación a los castigos, que marca el terreno de la moralmente obligatorio, nos dice Mill, es “the real turning point of the distinction between morality and simple expediency”. Este término, “expediency” que suele traducirse por “conveniente” a falta de un término mejor (o según el contexto, también por “oportuno” o “adecuado”), es, en el contexto del utilitarismo, sumamente complicado, de modo que puede no estar de más dedicarle algunas líneas. Mill, en *Utilitarismo*, le dedica 3 páginas. El motivo de tanta atención es que el utilitarismo “is often slapped down as an immoral doctrine by giving it the name ‘Expediency’, and taking advantage of the common use of that term to contrast it with ‘Principle’”⁷ Tras rechazar ese uso común, Mill lo utiliza en toda la obra, en especial el capítulo 5, en su sentido estricto: “the quality or state of being suited to the end in view”⁸. Como en nuestro caso el fin en cuestión es la felicidad general, se refiere a “lo útil” en sentido técnico, a lo más útil como sinónimo de “lo óptimo”.

Las siguientes afirmaciones de Mill son esenciales para el asunto que nos ocupa:

“There are other things, on the contrary, which we wish that people should do, which we like or admire them for doing, perhaps dislike or despise them for not doing, but yet admit that they are not bound to do; it is not a case of moral obligation; we do not blame them, that is, we do not think that they are proper objects of punishment (...) I think there is no doubt that this distinction lies at the bottom of the notions of right and wrong; that we call any conduct wrong, or employ, instead, some other term of dislike or disparagement, according as we think that the person ought, or ought not, to be punished for it; and we say, it would be right, to do so and so, or merely that it would be desirable or laudable, according as we would wish to see the person whom it concerns, compelled, or only persuaded and exhorted, to act in that manner” (Mill, 1863, Ch. 5)

⁷ *Utilitarianism*, capítulo 2.

⁸ Primera acepción, según el Merriam-Webster.

Dos son las afirmaciones fundamentales que se extraen de este texto: a) seguir un curso de acción es moralmente *obligatorio* si y sólo si el agente tiene el deber de seguirlo, b) hay acciones *meritorias*, cuya realización no es un deber.

De este razonamiento milliano se desprende que no todos los cursos de acción subóptimos son incorrectos y por tanto, que algunos cursos de acción subóptimos son permisibles, así como que hay cursos de acción óptimos que no son moralmente obligatorios. Por consiguiente, puede haber actos meritorios (supererogatorios): los óptimos que no son moralmente obligatorios aunque, naturalmente es mejor seguir un curso de acción meritorio que no seguirlo.

En suma, de aquí podemos concluir que parte de la crítica no se sostiene: el utilitarismo *sí distingue entre actos obligatorios y meritorios*. Hay que tener en cuenta la distinción entre la acción correcta (la óptima) y el sentido en el que se utiliza “incorrecto” (el incumplimiento de un deber, para el que consideramos adecuado un castigo, aunque por diversos motivos este pueda no aplicarse). Mill no propone en ningún momento que extendamos ni modifiquemos el significado de incorrecto. Más bien se sigue que lo óptimo (que coincide con lo correcto según el criterio utilitarista) no siempre es obligatorio. El contexto hace que la afirmación respecto a la distinción de lo moral y lo útil se entienda referido al uso ordinario de la palabra “moralidad”, restringido al cumplimiento de los deberes.

UNA PARADOJA INMORAL

No hay duda de que la idea de que existen acciones meritorias, que merecen nuestra admiración pero que están más allá del cumplimiento (estricto, se añade a veces) del deber está bien asentado en la moralidad común. Sin embargo, los utilitaristas en su mayoría no dejan de pensar que se trata de una idea extraña. Ya Sidgwick se refería a ella como “paradoja inmoral” y es el propio sentido común quien, de acuerdo con él, así lo juzgaría: “Certainly we should agree that a truly moral man cannot say to himself, ‘This is the best thing on the whole for me to do, but yet it is not my duty to do it though it is in my power’: this would seem to common sense an immoral paradox” (Sidgwick 1907: 220), aunque añade a continuación que también el sentido común admite que “there seem to be acts and abstinences which we praise as virtuous, without imposing them as duties upon all who are able to do them”. Se trate de una paradoja interna al sentido co-

mún o no, a la sensibilidad utilitarista sin duda le parece paradójica la afirmación, que Sidgwick resuelve a continuación en gran medida en el mismo modo en que hemos visto hacerlo a Mill: distinguiendo, y separando, por un lado, aquello que es un deber y aquello por lo que deberíamos o no ser castigados.

Creo que casi todos los utilitaristas nos hemos preguntado alguna vez por qué nuestros clásicos mantienen esta postura. ¿Por qué no se hace coincidir el deber con la persecución de lo óptimo? Se está admitiendo que hay cosas que no son incorrectas, según el significado de este término, es decir, que no pueden, ajustándose a ese sentido, ser calificadas de incorrectas, pero que no tienen por qué coincidir necesariamente con la acción correcta, según el criterio utilitarista. Creo que hay varias razones, de las cuales una está directamente relacionada con la distinción entre acciones y omisiones. Para poder comprenderla es necesario considerar qué cosas son para Mill (y para muchos utilitaristas) obligatorias.

DEBERES

“Now it is known that ethical writers divide moral duties into two classes, denoted by the ill-chosen expressions, duties of perfect and of imperfect obligation; the latter being those in which, though the act is obligatory, the particular occasions of performing it are left to our choice, as in the case of charity or beneficence, which we are indeed bound to practise, but not towards any definite person, nor at any prescribed time. In the more precise language of philosophic jurists, duties of perfect obligation are those duties in virtue of which a correlative right resides in some person or persons; duties of imperfect obligation are those moral obligations which do not give birth to any right. I think it will be found that this distinction exactly coincides with that which exists between justice and the other obligations of morality”.

En este conocido pasaje, también perteneciente al capítulo 5 de *Utilitarismo*, Mill subraya que los deberes que tenemos van más allá del respeto a los derechos de otros. Todo derecho genera un deber correlativo, pero tenemos deberes que no se corresponden con derechos. Mientras que la justicia se relaciona con los derechos y los deberes correspondientes, el deber moral abarca también aquellos deberes que no generan derechos. El concepto de Mill tanto de los derechos como de los deberes ha sido ampliamente estudiado y analizado, y es

por lo general bien conocido. Aquí solo vamos a señalar una cuestión, que tiende a entenderse mal y que toca directamente nuestro tema. Puesto que el ejemplo (por lo demás habitual) de deber que no genera derechos (deberes imperfectos) es la caridad o la beneficencia es tentador pensar que:

1. Los derechos son siempre negativos, y solo se corresponden con deberes de no interferencia. El derecho a la vida prohíbe matar. Prohíbe una acción.
2. Las omisiones (no dar de comer al hambriento) pueden hacer que el agente incumpla sus deberes, pero como no violan ningún derecho, porque no hay derechos positivos generales que tengan como correlato una obligación de actuar, si bien no son loables, son siempre permisibles.
3. Por lo tanto, las omisiones son siempre mejores moralmente que las acciones, incluso cuando ambas tiene el mismo (mal) resultado.

Sin embargo, todas estas conclusiones son precipitadas. Deben señalarse dos cosas. En *primer* lugar, que los deberes de beneficencia puedan cumplirse a discrecionalidad del sujeto que tiene la obligación (este puede determinar el cómo, el cuándo y el a quién), no significa que puedan no cumplirse. El cumplimiento de estos deberes no es menos obligatorio que el de los otros. Otra cosa distinta es que la sociedad esté más interesada en que no violemos derechos, empleando medios coercitivos cuando es necesario, y que las sanciones asociadas al incumplimiento de los deberes de beneficencia queden por lo general encomendados a la censura social (y de la propia conciencia), ya que por definición los derechos protegen aquellos intereses que son más importantes. A esto se añade que cuando vemos que alguien viola un derecho (me quita algo que es mío), *sabemos que no cumple un deber y es por tanto susceptible de sanción*, mientras que cuando vemos que alguien no da una limosna, no sabemos si incumple un deber, o ya ha dado todo lo que tenía antes, o no le viene bien hoy y la va a dar mañana o prefiere dárselo a la Cruz Roja en vez de a un individuo concreto. Esto sólo supone que es más fácil evadir el cumplimiento de un deber de beneficencia, y que por tanto sea fácil evadir las sanciones, no que se merezca menos.

En *segundo* lugar, cabe destacar que *los derechos no son solo negativos*. Derivan de un derecho general a no ser dañados, y de hecho

es cierto que en general son negativos (sólo pueden ser violados por acciones), porque, en palabras de Mill, “a person may possibly not need the benefits of others; but he always needs that they should not do him hurt. Thus the moralities which protect every individual from being harmed by others, either directly or by being hindered in his freedom of pursuing his own good, are at once those which he himself has most at heart, and those which he has the strongest interest in publishing and enforcing by word and deed”.⁹ Por eso también su violación constituye el caso paradigmático y más sangrante de injusticia. Pero también hay otros actos injustos:

“The most marked cases of injustice, and those which give the tone to the feeling of repugnance which characterises the sentiment, are acts of wrongful aggression, or wrongful exercise of power over some one; the next are those which consist in wrongfully withholding from him something which is his due; in both cases, inflicting on him a positive hurt, either in the form of direct suffering, or of the privation of some good which he had reasonable ground, either of a physical or of a social kind, for counting upon”.

En estas consideraciones entre otras se basa la estructuración en tres ámbitos establecida por Mill:

- el de la *justicia*, relacionado con los derechos de los individuos (negativos o positivos) y los deberes correspondientes de respetarlos (lo que puede o no hacerse por acción u omisión)
- El de la *moralidad*, que se ocupa del cumplimiento de los deberes, tanto perfectos como imperfectos (con independencia de que consistan en acciones u omisiones).
- El de la *maximización de la utilidad*, que consiste en el seguimiento de cursos de acción óptimos (que pueden consistir en acciones u omisiones), y que puede incluir actos meritorios, que no son obligatorios por ir más allá del cumplimiento del deber.

La amplitud de estos ámbitos no está fijada de antemano ni escrita en las estrellas. Son relativos los unos a los otros. Por ejemplo, y en especial, la extensión del último ámbito depende de la de los anteriores y es inversamente proporcional a la misma. Es decir, cuantos más deberes atribuyamos a los individuos, es decir, cuanto más castigemos de algún modo, o al menos creamos que se deberían castigar, los

⁹ *Utilitarianism*, capítulo 5.

cursos de acción que eligen los individuos, tanto menos quedará en el tercer ámbito. Pero presumiblemente siempre habrá este tipo de actos en la medida en que es improbable que la extensión de los deberes al punto de cubrir todos los actos de maximización de la utilidad no tenga consecuencias tan perjudiciales que inclinen la balanza de la utilidad. Defender este punto me llevaría demasiado lejos y excede mi propósito presente. Pero si no se quiere conceder este punto, basta con admitir que en el presente son esferas que no coinciden.

BLAMELESS WRONGDOING

Pongámonos en el lugar de alguien, llamémosle Carlos, que tiene una hija de cinco años, Alicia. En un determinado momento tiene la oportunidad de elegir entre beneficiar a un niño desconocido (enviando, por ejemplo, un juguete a una organización que está haciendo una recogida para celebrar la llegada anual de los Reyes Magos) o beneficiar, algo menos eso sí, a Alicia, comprando para ella ese mismo juguete (el motivo del beneficio menor que recibirá Alicia es simple: tiene ya bastantes juguetes, presumiblemente más que el niño desconocido, de modo que disfrutara menos de un juguete más). Carlos adquiere el juguete para Alicia. Seguramente estaremos de acuerdo en que su acción es moralmente incorrecta, pero no creemos que deba ser censurado, ni siquiera por su propia conciencia.

Este ejemplo es, con ligeras modificaciones, el que presenta Parfit (Parfit 1984: 32) y con el que ilustra el concepto de *Blameless wrongdoing*. Puede que desde el punto de vista utilitarista se coincida o no con el dictamen de Parfit sobre este caso, pero no cabe duda de que la admisión de acciones supererogatorias abre la puerta a la posibilidad, señalada por diversos autores, de que sucedan casos que caigan bajo este concepto. Incluso podría haber casos de *praiseworthy wrongdoing*: si alguien realiza una acción subóptima pero que consiste en un acto de, por ejemplo, generosidad muy por encima de lo habitual (aunque bastante por debajo del óptimo), muy probablemente consideremos que merece nuestro reconocimiento y alabanzas.

Estos casos son posibles debido a dos factores. El *primero* es que, según el criterio establecido por el PU, que es maximizador y gradual, sólo hay una acción correcta, pero en diversas circunstancias (por lo demás habituales) hay muchas incorrectas (todas las demás), que son incorrectas en distintos grados, según estén asociadas a estados de cosas que se alejan en mayor o menor medida del óptimo. En *segundo*

lugar, se ha introducido una distinción entre la calificación moral de las acciones y la calificación moral de los agentes.

La distinción entre las tres esferas mencionada anteriormente puede invocarse en este punto. Podemos señalar, por ejemplo, que “deber” y “obligatorio” son conceptos que pertenecen al ámbito de la moral (y por supuesto al de la justicia, pues las esferas mencionadas están organizadas de modo que las superiores contienen a las inferiores, formando una suerte de círculos concéntricos). Por definición, “supererogatorio” o “moralmente meritorio” pertenecen también a estas esferas, pues se definen por su relación a lo debido u obligatorio. En el ámbito superior de la maximización de la utilidad no se contemplan. Podemos afirmar que la calificación moral de las acciones se produce en la esfera superior y la de los agentes en la intermedia, y que por tanto “incorrecto” tiene un significado diferente en estas dos aplicaciones, de modo que podemos dar explicación de las dos concepciones distintas de lo incorrecto (como lo subóptimo en la esfera superior y como lo que merece algún tipo de castigo en las dos inferiores). Podemos agarrarnos a la letra y decir que Mill no se pronuncia sobre el uso que hacemos de los términos (“incorrecto”, en este caso) sino que se limita a señalarlo (“We do not *call* anything wrong”), por más que esta lectura sea poco defendible dado el contexto. Pero para muchos utilitaristas esto no serían sino maniobras de distracción que evitan enfrentar la auténtica cuestión, planteada más arriba: ¿Por qué no hacer coincidir el deber con la persecución de lo óptimo?

SOBRE LA COINCIDENCIA DE LAS ESFERAS

Para un consecuencialista, la respuesta a la pregunta anterior depende, también en este caso, de las consecuencias previsibles. Como dijimos más arriba, es indudable que las esferas de la moralidad (lo obligatorio) y de la maximización de la utilidad (lo óptimo) no coinciden en la actualidad. Esto no significa que no puedan coincidir. Después de todo, el ámbito de la moralidad se ha ampliado, aunque solo sea porque ahora mucha gente considera que tenemos obligaciones morales respecto a personas desconocidas que habitan en algún lugar distante del globo, a las generaciones futuras o a miembros de otras especies. Y los consecuencialistas han estado entre los primeros no solo en apreciar el cambio como progreso sino también en hacerse

eco del cambio y promoverlo.¹⁰ Y muchos siguen intentando presionar las fronteras de lo obligatorio, incorporando cosas que hoy se consideran simplemente meritorias. Más arriba he afirmado que soy de la opinión de que, por mucho que se intente, la total coincidencia de estas dos esferas es, si no imposible, poco probable.

Otra cuestión diferente es si deberíamos hacerlo, y esta es la pregunta que, como utilitaristas, debemos contestar con la mirada puesta en las consecuencias probables. Es decir, al igual que la cuestión sobre si los castigos merecidos, sean del tipo que sean, por incumplimiento de la obligación, debe decidirse apelando al PU, también debe serlo la cuestión de si los individuos deben merecer tales castigos (promoviendo, por ejemplo, su sentimiento de culpa y con ello el reproche de su propia conciencia) ante cualquier acción u omisión que no conduzca previsiblemente a la maximización de la utilidad. La cuestión, por tanto, es la siguiente: ¿tendría (probablemente) mejores consecuencias que se ampliara la esfera de la moralidad hasta el punto de considerar obligatorias, es decir, susceptibles de algún tipo de castigo, todos los cursos de acción que ahora consideramos meritorios? Una respuesta negativa no significa necesariamente que la frontera actual no pueda modificarse a mejor, cosa que yo misma estoy bien lejos de mantener, sino simplemente que hay un punto de ampliación a partir del cual el resultado sería, pese a las buenas intenciones, contraproducente.

Naturalmente, se trata de un asunto empírico, extremadamente difícil de resolver de manera tan global, pues una cosa es intentar hacerse una idea de las consecuencias probables de una extensión determinada, cosa ya difícil de por sí, y otra, ya inasequible, intentar imaginar un mundo en el que no hubiera lugar para lo meritorio y todo curso óptimo de acción fuera considerado obligatorio. Pero lo que hace esta tarea prácticamente imposible es que para alcanzar la desaparición de lo considerado supererogatorio, haciendo coincidir lo óptimo con lo debido, nosotros, los agentes morales, tendríamos que cambiar tanto que el juicio que hagamos ahora sobre la bondad (o maldad) de la nueva situación será distinto del que emitamos si el cambio se efectúa. Aun así, algunos autores lo han intentado. Urmson, por ejemplo, ha defendido que las consecuencias serían malas (Urmson 1958), apoyando su afirmación en cinco argumentos de valor desigual. Otros han defendido que un mundo así, si bien sería

¹⁰ Ver por ejemplo Singer (1981).

(quizá) moralmente mejor, estaría, desde otros puntos de vista, notablemente empobrecido y sería menos valioso (Wolf 1982). Por fortuna, no tenemos que resolver aquí este problema.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, las tres esferas señaladas por Mill, y las consiguientes diferencias entre lo justo, lo debido y lo meritorio, son *independientes de la división entre actos y omisiones*. Podemos pues concluir diciendo que una buena comprensión del utilitarismo contesta una de las críticas debidas a su negación de la relevancia moral de la distinción entre acciones y omisiones: el utilitarismo sí distingue entre lo obligatorio y lo meritorio. Y lo hace negando que la diferencia entre actos y omisiones sea moralmente relevante. No es cierto por tanto que la diferencia entre lo obligatorio y lo meritorio (que todos reconocemos y muchos queremos conservar) constituya una razón que hable a favor de la diferencia (moralmente relevante) entre acciones y omisiones.

Hemos hablado también, si bien de manera secundaria, de la posibilidad de eliminar la separación entre las dos esferas “exteriores” de las que habla Mill. Puede que sea dudoso que debamos mantener la diferencia entre lo debido y lo meritorio, salvo como una concesión a las actuales circunstancias, que deberíamos intentar cambiar, acercando la realidad a un ideal. Podemos creer, por el contrario, que tal estado no sería el ideal sino una distopía insoportable. El asunto es demasiado complejo para poder ser discutido en estas páginas y merece un análisis detenido en un trabajo aparte. Pero en cualquier caso, lo cierto es que el utilitarismo puede defender la existencia de lo supererogatorio sin que esta dependa de admitir la relevancia moral de la distinción acción-omisión. Y también que si se concluyera que la existencia de lo supererogatorio no es en sí misma una ventaja de una teoría ética, sino algo contenido en la moral común que deberíamos intentar desalojar, entonces el utilitarismo es probablemente la teoría más adecuada para dar ese paso. Pero eso ya es otro asunto.

BIBLIOGRAFÍA

- Bentham, Jeremy (1780), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Accesible en <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html>
- Berger, Fred (1984), *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, University of California Press.
- Brink, David (2010), “Mill’s ambivalence about Rights”, *Boston University Law Review*, vol 90.
- Brink, David (2013), *Mill’s Progressive Principles*, Oxford University Press.
<<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199672141.001.0001>>
- Crisp, Roger (1997), *Mill on Utilitarianism*, Routledge.
- Crisp, Roger (2013), “Supererogation and Virtue” *Oxford Studies in Normative Ethics*, Volumen 3.
<<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199685905.003.0002>>
- Foot, Philippa (1967), “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”, *Oxford Review*, No. 5. Incluido en Foot, 1977/2002 *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press.
<<http://dx.doi.org/10.1093/0199252866.003.0002>>
- Hill, Jr., Thomas E. & Cureton, Adam (2013), “Supererogation”. *The International Encyclopedia of Ethics*.
<<http://dx.doi.org/10.1002/9781444367072.wbiee326>>
- Lyons, David (1976), “Mill’s Theory of Morality”, *Noûs*, Vol. 10, No. 2, Symposium on Utilitarianism.
<<http://dx.doi.org/10.2307/2214571>>
- Mill, 1863 *Utilitarianism*, accesible en <http://www.utilitarianism.com/mill1.htm>
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press.
<<http://dx.doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>>
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- Sidgwick, Henry (1907), *The Methods of Ethics*, 7ª edición, Hackett Classics 1981.
- Singer, Peter, (1981), *The Expanding Circle*, Princeton University Press.
- Urmson, J.O., 1953, “An Interpretation of the Philosophy of J.S. Mill,” *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 10
- Urmson, J. (1958) “Saints and Heroes”, en A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle, WA, and London: University of Washington Press): 198–216.

Wolf, Susan (1982), "Moral Saints" *The Journal of Philosophy*, vol. 79, n 8.

<<http://dx.doi.org/10.2307/2026228>>

Blanca Rodríguez López
Universidad Complutense de Madrid
email: bmerino@filos.ucm.es

LA ÉTICA DEL VOTO Y EL GOBIERNO DE LOS POCOS. A PROPÓSITO DE JASON BRENNAN Y JOHN STUART MILL¹

Francisco Javier Gil Martín²

Universidad de Oviedo

ABSTRACT

In this article Jason Brennan's arguments about the moral duties relating to our practice of voting are examined. These arguments provide an epistocratic approach of politics and present a conception of abstention at four levels: abstention as a personal choice, as a moral responsibility, as a duty legally enforceable and as an obligation decided by lot. The contrast with John Stuart Mill's positions helps to highlight the postdemocratic ambivalences and the latent paternalism behind Brennan's rejection of massive voting and electoral democracy. A deliberative, Millian-inspired understanding of abstention also allows questioning the assumption in Brennan's successive proposals that there is no significant loss in overlooking the political valence of qualified abstention.

Key words: abstention; deliberation; epistocracy; Jason Brennan; John Stuart Mill; voting; duties.

1 [Recibido: 06/10/2016 Aceptado: 01/01/2017.]

2 Este artículo se enmarca dentro del proyecto *El utilitarismo y sus críticos: críticas clásicas y contemporáneas al paradigma utilitarista de racionalidad* (Ref.: FFI2012-31209) y reelabora parte del artículo "Abstaining citizenship. On some deliberative and epistocratic understandings of the act of refraining from voting", publicado en (Wiesner et al., 2017). Presenté un primer borrador del artículo en el Tercer Seminario Internacional de Estudios Utilitaristas SIEU (Universidad de Santiago de Compostela, 2014); y retomé algunos de sus temas centrales en otra ponencia presentada, bajo el título "Abstención y Deliberación", en el Workshop EPISOC sobre *Epistemología y democracia* (Universidad Carlos III de Madrid, 2015). Doy las gracias a los organizadores y participantes de ambos foros por sus comentarios y sugerencias. También deseo mostrar mi agradecimiento a Pilar Alonso y Gonzalo Díaz por su ayuda inestimable.

RESUMEN

En este artículo se examinan los argumentos de Jason Brennan acerca de los deberes morales relativos a nuestra práctica de votar, argumentos que reflejan un enfoque epistocrático de la política y elaboran una concepción de la abstención a cuatro bandas: como una elección personal, una responsabilidad moral, un deber legalmente exigible y una obligación decidida por sorteo. El contraste con temas análogos en John Stuart Mill ayuda a iluminar las ambivalencias postdemocráticas y el solapado paternalismo tras del rechazo de Brennan al voto en masa y a la democracia electoral. Un enfoque deliberativo sobre la abstención inspirado en Mill permite también cuestionar el supuesto de las sucesivas propuestas de Brennan de que no hay una pérdida significativa en pasar por alto la relevancia política de la abstención cualificada.

Palabras clave: abstención; deliberación; epistocracia; Jason Brennan; John Stuart Mill; voto; deberes.

No pocos docentes se han encontrado en la desagradable situación de tener que invitar a un alumno a que no asista al aula mientras no lo haga con intención de sacar provecho de su presencialidad o si va a continuar importunando a sus compañeros u obstaculizando el transcurso normal de una clase. La incorporación y la participación en asociaciones suelen ser decisiones voluntarias que conllevan compromisos que no deben vulnerarse mientras se acepte esa pertenencia de buena fe. En sociedades secularizadas, pluralistas y con garantías constitucionales, las personas no están obligadas a abrazar una religión, si bien una vez dentro de un credo lo normal es que se atengan a determinadas reglas y manifiesten ciertas pautas de conducta y que sea eso lo que esperan de ellas los correligionarios. Son muchas las opciones vitales, juegos y prácticas que, en sociedades como la nuestra, aplican esquemas similares. Por ejemplo, salvo enrevesadas excepciones, no es obligatorio ser padre. Pero si alguien lo es o incluso tan pronto como decide serlo, y esto es algo que saben no sólo quienes recurren a la adopción, esa persona debe hacerse cargo de una serie de compromisos y aspirar a ser un padre responsable. Eres libre de aceptar el desafío de una partida de ajedrez, pero si juegas en serio deberías evitar o buscar activamente el jaque mate. Aun cuando se halle bajo algunas constricciones externas, la obtención del carnet de conducir y el hecho de pilotar un vehículo no dejan de ser actividades voluntarias y es obvio que una vez que el conductor emprende la mar-

cha tiene que observar las normas del código de circulación y, cuando menos, no debe poner en peligro la vida o la integridad de otras personas y de otros seres vivos.

No obstante sus innegables diferencias, en todos esos casos de actividades en las que se regulan interacciones se advierte un patrón común. El participante no está en principio obligado a realizarlas y, por tanto, queda eximido de ellas si así lo desea, pero en caso de que se decida a llevarlas a cabo debería procurar hacerlo bien o de lo contrario, si su ejecución va a ser impropia o inadecuada, convendría que no las emprendiera o, lisa y llanamente, no debería hacerlas. Esto también vale para el ejercicio profesional de los médicos y así lo predicán desde hace siglos las codificaciones que atienden a las buenas prácticas que aquéllos han de observar en su relación con los pacientes. En particular, parece que hoy en día está asentada la creencia de que la responsabilidad que asume el cirujano que opera a un paciente hace intolerable no ya cualquier negligencia por su parte, sino cualquier impericia en su intervención sobre dicho paciente. No parece, en cambio, que el común de los mortales asignemos una responsabilidad equivalente al acto de votar en unas comicios, y ello aunque nuestro voto pudiera contar en favor de posibilitar la conformación de mejores o de peores gobiernos y por ende contribuir a mejorar o empeorar la vida de los conciudadanos. No hace falta ser padre o ser cirujano para comprobar en primera persona que no nos sentimos compelidos en idéntica medida por la suposición de que nuestro voto irresponsable pudiera llegar a contribuir a dañar a terceros. Si establecemos la comparación con el padre al cuidado del hijo o del médico al cuidado del paciente, es obvio que la inmensa mayoría mostramos menos reservas cuando optamos por votar y una mayor indulgencia cuando tomamos malas decisiones en calidad de electores.

Pero ¿por qué no asumimos que nuestro voto puede tener externalidades negativas sobre los otros? ¿Debemos tomarnos tan a la ligera la comparación entre la práctica de ejercer de médico y la de ejercer el voto? ¿Cómo hemos de evaluar la condescendencia que nos otorgamos en nuestro rol de votantes?

En las páginas que siguen expondré y discutiré el modo en que ha planteado estas preguntas y las respuestas que les ha dado Jason Brennan, un autor que se toma muy en serio las evidencias empíricas acerca de la incompetencia ciudadana generalizada. Brennan es un joven y prolífico profesor estadounidense de la Universidad de Georgetown y con anterioridad de la Universidad de Brown, en la

que coincidió con David Estlund, y un destacado representante de la corriente conocida como *bleeding-heart libertarianism*, una variante del libertarianismo que pretende ser sensible a las cuestiones de justicia social y que, como se declara en un célebre blog que acoge las contribuciones de sus partidarios, defiende la compatibilidad de las libertades negativas individuales y las virtudes del libre mercado con políticas públicas orientadas a mejorar las condiciones de los más desaventajados desde el punto de vista económico y social.³

Defenderé que los perspicaces argumentos *de corte epistocrático* que Brennan ha esgrimido en favor de una ética del voto, en favor de una modalidad de sufragio restringido y, en su defecto, en favor del recurso a las loterías de votantes, no pueden desgajarse de su filosofía política libertaria. Con el término “epistocracia” me referiré no sólo al gobierno o al mandato de los que saben, los sabios o los expertos, sino también a la aplicación de diseños institucionales que dan “más poder” (y no “el poder”, sin más) a una minoría instruida (Estlund 2008) o que restan poder a una parte importante de los ciudadanos debido a su supuesta incompetencia.

En un primer momento examinaré la propuesta inicial de que una ética del voto, para ser consistente, tiene que llevar la contraria a algunas creencias arraigadas de sentido común y apuntalarse sobre la idea de que los ciudadanos no tienen la obligación moral de votar, sino que han de asumir más bien los deberes de votar con criterio y de abstenerse de votar mal. A continuación consideraré el argumento posterior y más arriesgado de Brennan en favor de restringir el sufragio siempre que los votantes vayan a comportarse con su voto de una manera irresponsablemente ignorante, irracional o maliciosa y a facilitar con ello que se conformen gobiernos que previsiblemente adoptarán decisiones perjudiciales para el conjunto de los ciudadanos. Es significativo que Brennan no tome en consideración en sus justos términos la ética del voto que encontramos en John Stuart Mill, pese a los débitos contraídos con ella. A este respecto, sugeriré que

3 Véase el blog “Bleeding Heart Libertarians: Free Markets and Social Justice” (<http://bleedingheartlibertarians.com/>). Brennan ha apuntalado argumentalmente dicha posición teórica en incontables participaciones como bloguero y en numerosas publicaciones, entre las que se cuentan los libros *A Brief History of Liberty* (Brennan y David Schmidtz, 2010), *Libertarianism: What Everyone Needs to Know* (Brennan, 2012) y *Why not Capitalism?* (Brennan, 2014). En adelante las traducciones de los pasajes en inglés de las obras de Brennan y de otros autores corren siempre por mi cuenta.

algunas aportaciones de Mill nos ayudan a revisar los planteamientos presuntamente novedosos en torno a las tres modulaciones de la abstención que Brennan propone: la de un acto discrecional derivado de la voluntariedad del voto en el sentido de un derecho individual legalmente protegido, la de una estricta obligación moral correlativa al deber cívico de votar con credenciales epistémicas y, en fin, la de una obligación legal basada en el derecho a un electorado competente.

Además de referirme a una propuesta aún más reciente en la que Brennan ha moderado ligeramente sus preferencias epistocráticas a favor de restringir el sufragio mediante la apelación a las loterías de votantes, entendidas como un mecanismo alternativo, más justo y eficiente, a las elecciones generales (Brennan 2014), en la parte final del artículo me interesaré por algunas implicaciones que se extraen de las alternativas que Brennan propone frente a la participación política en general y al sufragio universal en particular. Sostendré que tales propuestas no hacen justicia ni al hecho de que la abstención puede implicar, en determinadas circunstancias, un genuino compromiso deliberativo que comporta el cumplimiento de un juicio electoral y la realización de los derechos de participación política, ni al hecho de que los ciudadanos pueden optar por abstenerse a fin de intentar implementar las condiciones electorales y las instituciones democráticas. Además sugeriré que las ambivalencias postdemocráticas detrás del rechazo al voto en masa y a la democracia electoral incurren en un solapado paternalismo que aprueba no solo que los diseños institucionales propuestos (los sistemas de alfabetización ciudadana y las loterías de votantes) sean abiertamente injustos, sino que fuercen a una elevada proporción de ciudadanos a abstenerse de participar y a transferir ciegamente su autorización a unos pocos ciudadanos presuntamente representativos.

1. LA ABSTENCIÓN OPTATIVA Y LOS DEBERES DEL VOTANTE

La votación electoral mantiene un valor central en los sistemas democráticos actuales, toda vez que representa un procedimiento justo y equitativo con el que se legitima a los parlamentos y a los gobiernos para que cumplan sus funciones de toma de decisiones. Esta centralidad es un resultado histórico y por tanto contingente, pero no ha sido desbancada hasta la fecha y en este sentido resulta indispensable para el funcionamiento legítimo y efectivo de las democracias real-

mente existentes, aunque sólo sea porque los representantes elegidos y los cargos designados desde los gobiernos son responsables en última instancia ante los ciudadanos que los eligieron y que pueden sustituirles en cada nueva elección. En razón de su asiento normativo sobre la igualdad política y de su papel configurador para la representación política, la participación vía votación electoral continúa siendo un procedimiento de primer orden para validar los derechos de los ciudadanos y una piedra de toque en lo que se refiere a los deberes cívicos que esos ciudadanos contraen entre sí. Dados sus precedentes doctrinales y sus variadas realizaciones, esa función validadora convierte a la votación electoral en un caldo de cultivo para toda suerte de controversias teóricas y prácticas acerca de tales títulos y responsabilidades ciudadanas, incluidas las que alimentan los debates contemporáneos acerca del voto obligatorio y de la validez del derecho a no votar.

Las páginas que siguen no girarán en torno al tipo de responsabilidad contraída por los cargos electos ante los votantes, sino a nuestras ideas acerca del ejercicio de votar y de no votar como un derecho de los ciudadanos y, ante todo, como una cuestión moral. Pese a las apariencias en contra, el tema dista de ser una obviedad. Así lo declaró Annabelle Lever en un artículo en el que criticaba algunos destacados argumentos a favor del voto obligatorio: “La ética del voto ha recibido poca atención por parte de los filósofos y los politólogos. Sin embargo, está claro que las cuestiones que plantea no son más autoevidentes que otras cuestiones éticas a las que se ha colmado de atención” (Lever, 2009: 225). Esta apreciación fue corroborada y a la vez enmendada por Jason Brennan en el mismo año con su artículo “Polluting the Polls: When Citizens Should Not Vote” y con la posterior publicación del libro *The Ethics of Voting* (Brennan 2009 y 2011a). En este primer apartado recordaré la ética del voto defendida en ambos textos, si bien es preciso adelantar que ésta fue a su vez precisada y modificada en aspectos substanciales inmediatamente después en “The Right to a Competent Electorate”, un artículo en el que Brennan abogó por un “principio de competencia” que contrapuso al punto de vista democrático de que cada ciudadano debería estar en igualdad de condiciones de influir políticamente y al que hizo corresponder el derecho individual de los ciudadanos a exigir que cualquier poder político que se ejerza sobre ellos sea desempeñado por personas competentes y de manera competente (Brennan, 2011b).

El objetivo a batir, comenta Brennan en la introducción de *The Ethics of Voting*, es la “teoría popular de la ética del voto” (*folk theory of voting ethics*), entendiendo por tal las actitudes y supuestos que configuran la concepción de sentido común que mantiene la mayoría de los ciudadanos, aún de manera implícita, en atención a sus obligaciones en tanto que votantes en las sociedades democráticas contemporáneas. Aun cuando esté extraída del contexto de experiencias políticas estadounidense, se trata de una visión extendida también entre nosotros que se refleja por lo general en los resultados de las encuestas y que se lleva abundantemente a la práctica en los eventos electorales e incluso en las sedes parlamentarias. Podría igualmente ser una doctrina acorde con las enseñanzas de la desaparecida asignatura de *Educación para la ciudadanía*. Sea como fuere, Brennan cifra lo esencial de esa teoría popular en las tres afirmaciones siguientes:

“1. Todo ciudadano tiene el deber cívico de votar. Uno puede estar excusado de votar en circunstancias atenuantes, pero, si no es así, debería votar.

2. Aun siendo cierto que puede haber mejores o peores candidatos, en general cualquier voto emitido de buena fe es moralmente aceptable. En último término, es mejor votar que abstenerse.

3. Comprar o vender el propio voto es algo intrínsecamente incorrecto” (Brennan, 2011a, 3).

Las tres tesis centrales de la ética del votar que propone Brennan pretenden refutar esta teoría popular: no estás moralmente obligado a votar, así que si votas debes hacerlo bien o de lo contrario debes abstenerte; y, en todo caso, si no vas a votar de una manera cualificada, deberías poder delegar o vender tu voto cuando con ello favorezcas que el voto así enajenado sea usado por otros de forma correcta. La última afirmación acerca de la mercantilización de las votaciones es ciertamente controvertida, pero es coherente con las dos anteriores: dado que, según éstas, ningún voto es aceptable si no está bien ejercido, basta con que sí lo esté para que resulte moralmente indiferente que haya sido o no comprado y vendido. Con todo, no me detendré en la tesis de la permisibilidad moral del comercio de votos, sino sólo en los permisos y deberes morales previos de los que ella es consecuencia y que quedan sintetizados en la siguiente cita:

“En mi opinión, los ciudadanos no tienen por lo general la obligación permanente de votar. Pueden abstenerse si así lo prefieren. Sin

embargo, sí tienen deberes estrictos con respecto al hecho de votar: tienen que votar bien o tienen que abstenerse. [...] Si los ciudadanos votan, tienen que votar bien, sobre la base de una sólida evidencia en favor de lo que probablemente ha de promover el bien común. Tienen que asegurarse de que sus razones para votar del modo en que lo hacen están *moral y epistémicamente justificadas*. En general, tienen que votar por el bien común en vez de hacerlo por estrechos intereses propios. Los ciudadanos que carecen de la motivación, el conocimiento, la racionalidad o la habilidad para votar bien deberían abstenerse de votar” (Brennan, 2011a, 4; las cursivas son mías).

La primera tesis de Brennan en contra de la teoría popular afirma, pues, que nuestras obligaciones en tanto que electores no incluyen un genuino deber ético de votar, entendiendo por tal no meramente un acto opcional que podemos llevar o no a cabo ni un acto supererogatorio que, siendo valioso o hasta encomiable, va más allá de aquello a lo que estamos estrictamente obligados desde el punto de vista moral. Los dos primeros capítulos del citado libro de Brennan se dedican a rebatir una serie de argumentos que tratan de justificar la idea de que tenemos siempre el deber moral de votar. Entre tales argumentos se cuentan los que consideran que los votos individuales gozan de valor instrumental por sus efectos sobre los resultados electorales o bien que la supuesta obligación perenne de votar se nos impone como la expresión cabal de la virtud cívica (Brennan 2011a: 15-67). Por un lado, mi acto individual de votar en cualquier elección masiva solo puede aspirar a tener un impacto despreciablemente minúsculo sobre los resultados electorales y por ende no puede pretender promover mis propios intereses o contribuir altruistamente al bien común. Dado que es causalmente irrelevante en vista a producir algún resultado específico, y en cambio precisa de un tiempo y un esfuerzo que no compensa dedicar a tal fin, no hay razones prudenciales de carácter egocéntrico o razones de beneficencia que puedan anular el hecho de que el voto tiene un valor instrumental absolutamente insignificante y de que lo racional es abstenerse. Por otro lado, si el acto de votar es un derecho reconocido y una libertad de elección individual que pueden ser o no ejercitada voluntariamente, no cabe entenderlo a modo de un deber cívico de obligado cumplimiento tal y como se ha pretendido a menudo en las tradiciones republicanas o por parte de la mayoría de los partidarios del voto legalmente obligatorio, y menos aún entenderlo como una expresión de la virtud cuya ausencia refleja un defecto moral del carácter del agente. En ambos casos desempeña

un lugar estratégico la revisión de las posiciones de la teoría de la elección racional desde las conocidas aportaciones de Anthony Downs y de Mancur Olson. En particular, Brennan asume y reelabora los célebres argumentos de Loren Lomasky y Geoffrey Brennan en contra de la existencia del deber de votar y el enfoque de Bryan Caplan acerca de la irracionalidad racional del votante (Lomansky y Brennan 2000, Caplan 2007).

La primera tesis de Brennan en contra de la teoría popular también dice que los votantes pueden abstenerse si así lo prefieren. Para el individuo, votar en una elección masiva no sirve de mucho dado su ínfimo impacto sobre el resultado y abstenerse en cambio es sensato y no le hace ningún mal. En la mayoría de los países con sistemas de voto voluntario, las personas adultas gozan por defecto del derecho político al voto, pero la posibilidad de ejercer ese derecho no significa *eo ipso* que sea moralmente correcto el honrarlo en toda elección. Que a uno le esté permitido legalmente votar no implica que esté o se sienta obligado moralmente a hacerlo. Antes bien, el permiso legal favorece en este sentido una descarga moral. Al igual que la idea de que votar es un acto a lo más discrecional y, llegado el caso, meritorio, la idea de que no votar escapa a todo reproche moral es del todo acorde con la posición hegemónica del régimen de voto voluntario en las democracias establecidas y encaja dentro de la tradición liberal que concibe el ejercicio de la libertad política estrictamente en términos de libertades negativas y de derechos subjetivos. En todo caso, además de estar protegida legalmente (en España, por ejemplo, se considera por ley que no votar es una opción tan legítima como ejercer el derecho al sufragio), la abstención puede ser a la vez un comportamiento razonable y una acción autónoma.

La segunda tesis de Brennan vincula las cargas morales de los votantes a la idea de que sus votos estén avalados por una justificación epistémica suficiente. Los ciudadanos no deben votar movidos tan solo por su propio interés, sino que deben hacerlo con arreglo a razones acerca de lo que ellos creen que promueve el bien común; y los ciudadanos cuyas razones para votar en uno u otro sentido no están moral y epistémicamente justificadas deben abstenerse, como es el caso si votan por ignorancia, de manera irracional y sesgada o movidos por creencias inmorales. Aun cuando sus textos se prodigan en comparaciones con varios tipos de actividades, la analogía preferida de Brennan compara los deberes de los votantes a la práctica profesional de los médicos y, en particular, a la responsabilidad de los

cirujanos que operan a un paciente, con objeto de poner en primer plano dicho compromiso epistémico y moral (Brennan 2009: *passim*; 2011a: 10-11, 68-70, 95, 107, 128-29). Nadie está obligado a convertirse en cirujano y no todo el mundo está en condiciones de serlo. De hecho, la mayoría carecemos de las habilidades necesarias para ello, por mucho que lo intentemos. Pero si alguien llega a ejercer como tal, si ha adquirido las destrezas y competencias técnicas requeridas y merece el reconocimiento social que se les atribuye a los cirujanos, entonces debe ser un cirujano responsable o al menos debe esforzarse por ser bueno en su oficio. Se espera que actúe profesionalmente en interés de los pacientes, que ponga en práctica el deber de cuidado y elija el mejor tratamiento posible. Por supuesto, no se descarta que los cirujanos cometan errores excusables en alguna ocasión, pero eso no significa que puedan ser negligentes o imprudentes ni que deban descuidar el bien del paciente. En ningún caso se pueden permitir ni se les debe permitir tomar decisiones incompetentes que pueden dañar a personas inocentes. Una combinación similar de los principios de beneficencia y de no maleficencia es la que debe regir, según Brennan, la actividad del ciudadano adulto en edad de votar. Tan pronto como deposita su voto, éste no se limita a expresar una elección personal que no afecta a nadie más que a él, sino que lo que hace es, como dijo Mill, ejercer poder sobre los demás o, como prefiere decir Brennan, imponer externalidades a otros. Al no estar obligados a votar, los ciudadanos que asumen *el cargo* de votante adquieren *cargas adicionales*: deben buscar el bien común y no deben contribuir a que se produzcan daños colectivos.

Por un lado, los votantes se deben unos a otros y a sí mismos la responsabilidad de “ser adecuadamente racionales, imparciales, justos, e informados acerca de sus creencias políticas” y tienen el deber moral de “votar por políticas o candidatos que ellos están justificados en creer que promoverán el bien común” (Brennan 2011a: 69, 70). Como expone en el capítulo quinto de su libro, Brennan es partidario de una concepción del voto guiado por el espíritu público y no suscribe la concepción egoísta según la cual los ciudadanos sólo tratan de elegir los programas y los gobiernos que les son favorables y de aprovecharse con sus votos de sus conciudadanos (Brennan 2011a: 112-34). No obstante, aclara, los bienes sociales son reconducibles a los variados intereses de los individuos y lo que cuenta al orientar el voto por esos bienes no son los motivos y el carácter de los ciudadanos y los políticos. A este respecto, no importa si tus motivos son egoístas o altruís-

tas, nobles o mezquinos, con tal de que votes lo que crees de manera justificada que redunde en el bien común, de igual modo que nada hay que objetar a que un médico eficaz cure a otros movido por un deseo de dinero (Brennan, 2011a, 113); y no importa si votas teniendo a la vista el carácter moral de un candidato siempre que tengas la creencia justificada de que va a promulgar buenas políticas y seas consciente de que “un político virtuoso podría estar profundamente equivocado y comprometido con todo tipo de políticas contraproducentes y nocivas, del mismo modo que un cirujano incompetente puede ser una persona virtuosa” (Brennan 2011a: 84).

Por otro lado, los ciudadanos tienen el deber moral de no “contaminar” las urnas con malos votos o, dicho de otro modo, deberían abstenerse los ciudadanos irresponsables que no se hayan informado adecuadamente -o que sean incapaces de informarse- acerca de las consecuencias previsibles que provocará un partido o un candidato si sale elegido, que han formado sus preferencias aleatoria e irracionalmente o que nos les importa que las mismas sean maliciosas e inicuas. Brennan contempla, pues, dentro de la categoría del mal voto (*wrongful voting*) el voto de chiripa, afortunado o certero por casualidad (*fortuitous voting*), el que tiene lugar cuando alguien elige accidentalmente políticas beneficiosas o candidatos que probablemente las promulgarán, pero carece de la justificación suficiente para esa elección porque se guía por razones equivocadas o por ninguna razón en absoluto. Sin embargo, Brennan sitúa el foco de atención sobre el voto injustificadamente nocivo (*unexcused harmful voting*), el que puede favorecer en algún sentido que la elección de malos gobiernos y políticas tenga como resultado que se produzcan daños considerables en las vidas de los ciudadanos o que éstas empeoren de manera significativa. A diferencia de las acciones cuyos efectos tan sólo afectan a la persona que hizo la elección, las decisiones irresponsables en las urnas pueden tener consecuencias sobre los demás. Análogamente, una persona sin conocimientos médicos o un médico con una mano temblorosa, si se les permite realizar una cirugía, pueden herir al paciente y provocarle sufrimiento. En ambos casos, el actor incompetente puede dañar a gente inocente.⁴ Sin embargo, Brennan especifica

4 En un ensayo on line Brennan incide sobre esta idea (y algunas de sus implicaciones) en estos términos: “Me concierne cómo votan los otros. Después de todo, son ellos quienes hacen que sea asunto mío. Las decisiones electorales se imponen sobre todos mediante la fuerza, esto es, mediante violencia y amenazas de violencia. Cuando se trata de política, no somos libres de rehuir las malas de-

que la cirugía y la votación no son completamente análogas. Mientras que la negligencia del cirujano en un paciente podría ser perjudicial a título individual, la votación se asemeja más a la contaminación toda vez que sólo podría ser perjudicial cuando sean muchas las personas que actúan del mismo modo. En consecuencia, el deber moral de no votar mal descansa en “el deber más general de no participar en actividades perjudiciales colectivas” y, como éste, ha de satisfacer una cláusula de salvedad, incluida en lo que Brennan denomina el “Principio de manos limpias”, conforme al cual el deber estará en vigor siempre y cuando la contención no le acarree al individuo costos personales significativos (Brennan 2011a: 72-73). Dado que no votar de forma dañosa incurre por lo general en costos personales muy pequeños, la abstención podría ser éticamente obligatoria para una gran proporción de votantes. En vista del riesgo potencial de favorecer daños de efectos colectivos, y como sugieren a su modo las analogías del médico de mano temblorosa y de la contaminación de las urnas, votar mal es un modalidad del célebre problema de “manos sucias” (y, por contraste, abstenerse de votar equivale a mantener limpias las manos) para grandes números de ciudadanos de las democracias realmente existentes.

De hecho, Brennan cita a menudo numerosos estudios que aducen la evidencia de que los ciudadanos muestran bajos niveles de competencia cuando se enfrentan a asuntos políticos complejos. Acepta además el argumento de Bryan Caplan acerca de la irracionalidad racional del votante, según el cual los votantes medios no sólo tienen creencias sistemáticamente sesgadas y equivocadas acerca de qué políticas promoverán el bien común, sino que suelen darse por satisfechos con sus creencias inadecuadas siempre y cuando no les resulte oneroso mantenerlas (Brennan 2011a: 28, 171-75). Y, al igual que Caplan (2007: 198), estima que los esfuerzos por aumentar la participación de los votantes están condenados a dañar aún más las cualidades epistémicas del sistema democrático: “Dada la magnitud de los malos votos y sus efectos en la política, algunas democracias constituciona-

ciones. Los votantes imponen externalidades sobre otros. Nunca le diríamos a alguien: “¿A quién le importa si no sabes nada de cirugía o de medicina? Lo importante es que hagas el corte”. Sin embargo, por alguna razón decimos: “No importa si sabes mucho de política. Lo importante es que votes”. En ambos casos, el tomar una decisión de manera incompetente puede herir a gente inocente. La moral de sentido común nos dice que tratemos los dos casos de manera diferente. La moral de sentido común está equivocada” (Brennan 2013).

les podrían funcionar mejor con menos participación de la que ahora se ve” (Brennan 2009: 543).

2. LA ABSTENCIÓN FORZADA Y LA ANALOGÍA POLÍTICA DE LA RELACIÓN MÉDICO-PACIENTE

En respuesta a la creencia popular que nos insta siempre a votar, Brennan se atiene por tanto a la interpretación del voto voluntario que anula el supuesto deber moral de votar y que concibe la abstención como una libertad individual amparada en un puro derecho subjetivo: si votar es una elección, y de vez en cuando incluso loable, no votar es una conducta irreprochable. En respuesta a la idea popular de que cualquier voto es tan válido como cualquier otro y de que lo que importa es el hecho de votar, Brennan desacopla el derecho a no votar y el deber moral de abstenerse, derivando este último de la responsabilidad cívica de votar buscando el bien común y evitando males colectivos.

Este punto de vista afirma que sólo deben votar los ciudadanos capacitados que decidan hacerlo y que los que contaminan las urnas deben abstenerse. Dado que los primeros contarían con mayor capacidad de influencia política, Brennan en un primer momento trata de atenuar la apariencia antidemocrática de este punto de vista subrayando el carácter estrictamente moral y epistémico que atribuye a la responsabilidad de los votantes hacia sus conciudadanos y a los modos en que incumplen esa responsabilidad.

Sin embargo, no es una coincidencia que, desde su original acuñación en los diálogos de Platón (por ejemplo, en *La República* 489 b-c), la analogía de la relación médico-paciente figure entre los lugares comunes empleados dentro del pensamiento político occidental para justificar fines epistocráticos. Brennan también pone la analogía al servicio de una modalidad débil de epistocracia o, según él pretende en un principio, de una democracia epistocrática. John Stuart Mill es quizás la principal referencia en este sentido, como lo es también en el enfoque general de la ética del voto. Pese que Brennan apenas le cita en el libro y los artículos mencionados, las resonancias millianas son inevitables e incluso por momentos estruendosas, y ello por lo que hace tanto a las sintonías cuanto a las cacofonías. Aun dejando de lado su reivindicación del “individualismo milliano” y del liberalismo ético relativo a la libre elección de la concepción del bien (Brennan 2005), se puede seguir el rastro de dicho linaje en su combinación

de la defensa antipaternalista del voto voluntario con el respaldo a los deberes anejos al voto y a la abstención. Si bien Mill figura de manera señalada en la tradición liberal en tanto que sostiene el carácter voluntario del voto y se opone a un sistema que regule su obligatoriedad, su exigente concepción epistémica y moral del voto también comporta resonancias republicanas y anticipaciones deliberativistas toda vez que le confiere un sentido a un tiempo judicativo, advocativo y representativo que resulta incompatible con una visión estrecha de la articulación legal del voto y la abstención como meros actos voluntarios. En efecto, la ética del voto de Mill enfatiza el poder sobre los otros y por ende la responsabilidad para con ellos que lleva implicados el ejercicio de votar; suscribe en consecuencia tanto el deber de votar bien cuanto el deber de abstenerse de votar mal. Como lo ilustra con sus conocidas comparaciones de los votantes con otras figuras que se ven obligadas a ser imparciales (el jurado, el parlamentario y el único votante), el voto no es un mero derecho o una propiedad, sino un fideicomiso, una encomienda o un deber público cuyas cualidades morales y epistémicas lo hacen equivalente a un juicio bien ponderado acerca del bien común que debe además expresarse en público (Mill 1977, vol. 19: 441, 489-503). El votar ha de estar epistémica y moralmente cualificado con objeto de proteger la búsqueda del bien común. Mill era por ello partidario de socavar tanto el voto ignorante cuanto el voto espurio y la influencia perversa de “los siniestros intereses y sentimientos vergonzosos”, promoviendo, en respuesta al primero, las pruebas de alfabetización, la cesión o delegación del voto y el voto plural como medidas para asegurar que los votos se realizaran con credenciales epistémicas suficientes y, frente a lo segundo, la publicidad del voto para asegurar además que éste fuera imparcial y se orientara por el bien común.

La analogía política que ofrece Mill de la relación médico-paciente ilumina el sentido normativo de las votaciones, toda vez que apunta a aspectos centrales del gobierno representativo al poner de relieve la necesaria ponderación entre la autoridad derivada de la superioridad epistémica del médico y la autorización indelegable por parte del paciente (Mill 1977, vol. 18: 39-41; vol 19: 623, 651). En lugar de enfatizar la inconmensurabilidad entre los pocos sabios y las masas ignorantes y de dictaminar el traspaso del poder a los primeros, como ocurre en la acuñación premoderna y antidemocrática de Platón, la versión de Mill invierte de hecho la relación platónica entre gobernante y gobernados al convertir a los ciudadanos electores en los se-

ñores que hacen un uso adecuado de los parlamentarios por el bien de sus objetivos colectivos.

“La idea de una democracia racional no es que el pueblo se gobierne a sí mismo, sino que tenga la seguridad de un buen gobierno. Esta seguridad no la puede obtener por ningún otro medio que no sea retener en sus propias manos el control último [...] El pueblo, las gentes que lo forman, deben ser los amos, pero amos que tienen que emplear a siervos más diestros que ellos mismos. [...] El control de un hombre sobre su médico no es algo baladí, aunque no ordene a su médico qué medicamento ha de administrarle. Obedece a la prescripción de su médico o bien, si no está satisfecho con él, cambia de médico. En esto consiste su seguridad. En esto consiste también la seguridad de las personas; y con esto su sabiduría ha de darse por satisfecha” (Mill 1977: vol. 18, 71-72).

La idea democrática de que el poder emana del pueblo es análoga a la capacidad que tiene una paciente para no transferir su poder de autorizar, de elegir y emplear a alguien que le ha de servir porque es más diestro que ella y aplica un conocimiento experto, sin necesidad a su vez de que ella controle directamente ese saber especializado. Tal competencia debe ser específica de las funciones deliberativa y representativa del parlamento, precisamente porque los votantes retienen y emplean su “poder de seleccionar y destituir [como] el medio más eficaz de asegurar los mejores servicios de aquellos a quienes eligen” (Mill 1977, vol 18: 40).

En otro lugar he analizado algunas renovaciones recientes de la analogía entre el tipo de relaciones que entabla el médico con el paciente y el tipo de relaciones que deberían pautar la vinculación del gobernante con el ciudadano, tomando como nexo de unión entre ellas el doblete expertos/legos (Gil 2015). Algunos defensores de concepciones epistémicas de la democracia deliberativa reconsideran ese momento de la autorización mediante una renovación de la analogía que asume que los requisitos del *consentimiento informado* son expresión de la autonomía del paciente y condición para la legitimidad de las intervenciones médicas. En contraste con el paternalismo médico tradicional, dichos requisitos introducen dentro de una relación de por sí asimétrica una pauta de interacción menos jerárquica y más democrática. El uso que hace David Estlund de la analogía subraya este punto -la autorización indispensable, sin coacción e informada, por parte de la paciente que consiente al tiempo que reconoce la experticia del médico- con el fin de desactivar la “falacia del experto/jefe” y

eliminar de paso la amenaza de epistocracia que persigue a la concepción epistémica de la democracia deliberativa (Estlund 2008: 3, 117; véase también Lafont 2006: 11-12, y Gil 2015: 214-17). En respuesta a esa falacia consistente en pasar directamente de la competencia de los que saben al ejercicio del poder político, Estlund resalta el hecho de que no hay expertos políticos que lo sean de manera indiscutible y que se coloquen sin disputa más allá de las objeciones razonables de los ciudadanos y sitúa además en un primer plano las cualidades epistémicas del proceso de deliberación que cualquier autoridad democrática debe perseguir, pero sin privilegiar con ello la posiciones de los presuntos expertos. En lugar de basar la legitimidad democrática exclusivamente en la igualdad política y los procedimientos equitativos, como sí hacen otros deliberativistas, el procedimentalismo epistémico de Estlund sostiene que es la tendencia a producir buenos resultados lo que explica la autoridad política: “las leyes producidas democráticamente son legítimas y gozan de autoridad porque se producen por un procedimiento con una tendencia a tomar las decisiones correctas” (Estlund 2008: 8). James Fishkin, por su parte, afirma que la democracia deliberativa es similar a una forma de consentimiento informado colectivo (Fishkin 2009: 34-43, 83, 90, 195-96). Dado que los pacientes que quieren beneficiarse de una intervención médica deben asumir sus propios riesgos, el consentimiento informado impone a los profesionales de la salud los requisitos legales y morales de revelar toda la información pertinente y verificar que el paciente la entiende. Según Fishkin, los *mini-públicos*, microcosmos estadísticamente representativos que pretenden incorporar tanto la deliberación cuanto la igualdad política, desempeñan una función equivalente con respecto a los juicios bien ponderados de los ciudadanos sobre cuestiones relativas a la voluntad política colectiva. Estos mini-públicos se diseñan e implementan para dar con aquello que todos los ciudadanos aceptarían de manera reflexiva si estuvieran plenamente informados y se sopesaran convenientemente las razones a favor y en contra de las cuestiones políticas pertinentes.

Vale la pena abundar en esta orientación epistémica para apreciar el giro que imprime Brennan desde su inicial visión de la abstención como un deber moral a su posterior evaluación de la abstención como una sanción legal. Considérese los siguientes párrafos del artículo “The Right to a Competent Electorate”:

“Muchos de mis conciudadanos son incompetentes, ignorantes, irracionales y moralmente irrazonables en lo referente a la política. A pe-

sar de eso, tienen poder político sobre mí. Pueden ejercer la autoridad coercitiva del estado en mi contra. Pueden obligarme a hacer cosas que no quiero hacer, u obligarme sin tener una buena razón para ello. Siendo como soy una persona inocente, no debería tener que tolerar eso. Del mismo modo que sería incorrecto obligarme a pasar por el quirófano y ponerme bajo el bisturí de un cirujano incompetente, o navegar con un capitán de barco incompetente, no es correcto que se me obligue a someterme a las decisiones de votantes incompetentes. Las personas que ejercen poder sobre mí, incluyendo a otros votantes, deberían tener que hacerlo de una manera competente y moralmente razonable. De lo contrario, y como una cuestión de justicia, deberían ser excluidas de la participación en el poder político, incluyendo el poder de votar” (Brennan 2011b: 700).

Como vimos, quien no es capaz de votar de forma correcta y competente tiene el deber moral de abstenerse y, por tanto, es incorrecto que acuda a votar, no importa por qué candidatos o qué políticas quiera hacerlo. Pero lo que transmite la cita no es la anterior opinión de Brennan de que el deber moral de abstenerse no comporta merma alguna en el derecho de votar. No se trata ya de un mero reproche moral que en último término ha de consentir que, aun cuando los malos votos perpetrados por los malos votantes sean inmorales, el estado no puede prohibirlos. Antes al contrario, la nueva posición de Brennan afirma que a tales personas se les debería impedir legalmente dicha participación política. Como se ha señalado, el deber moral en nuestra práctica de votar descansa en el deber más general de no participar en actividades colectivas perjudiciales. Ahora, el supuesto “derecho a un electorado competente” requiere que sean masas de personas las que se vean obligadas a no votar y conduce directamente a una defensa epistocrática del sufragio restringido. La analogía destaca este aspecto, toda vez que interioriza un modelo de la relación médico-paciente centrado en el paciente que asume la reglamentación exigible del consentimiento informado. Bryan Caplan acierta de lleno en este punto en su reseña de *The Ethics of Voting*: “Si no eres un cirujano competente, no es que sea meramente incorrecto el hecho de que operes; es que no tienes normalmente derecho a operar. Como mínimo, un cirujano incompetente tendría que revelar su incompetencia y recibir el consentimiento explícito de cada paciente antes de que tuviera derecho a practicar su curandería. Las constricciones para hacer frente al voto incompetente debería ser al menos tan estrictas” (Caplan, 2013, 15).

Brennan comparte el énfasis de Estlund acerca de la autorización autónoma del paciente capacitado para que se proceda a una intervención médica, así como el énfasis de Fishkin en el respeto que merece este paciente en tanto que sujeto epistémico que soporta las cargas y paga los costos. Sin embargo, la autorización moralmente autónoma y epistémicamente cualificada no sólo se reajusta ahora con una intención epistocrática, sino que adopta además una franca orientación libertaria. Si nos atenemos a la analogía, es de destacar que en el caso médico no son masas agregadas de pacientes las que consienten las intervenciones de los cirujanos o las que rechazan la decisión de un solo médico por medio de un consentimiento informado. Por el contrario, “los requisitos del consentimiento informado dan a una sola persona no experta... el poder de veto sobre algunas intervenciones, incluso contra la voluntad de muchos médicos” (Eyal 2012) e incluso de muchos familiares y allegados. De hecho, lo que está en juego en las comparaciones de Brennan son los deberes y derechos de civilidad que están implicados en las relaciones horizontales entre los ciudadanos que votan, especialmente las obligaciones que deben asumir los malos electores hacia esos ciudadanos inocentes que, como Brennan, no tienen por qué tolerar sus abusos. El modo en que revisa la analogía consentimiento informado remodela entonces una idea que favorece el poder de veto del paciente, a saber, la idea de que debe estar operativo el control permanente sobre las masas mal preparadas o sin capacitación. En otras palabras, el poder de veto autorizado mediante el derecho a un electorado competente no se limita a recomendar a los malos electores que se abstengan de votar, sino que debería forzar la puesta en práctica de un modo de ejercer la ciudadanía caracterizado por una amplia abstención obligatoria.

3. MILL CUAL CORRECTIVO

No obstante su proclamada debilidad, la epistocracia de Brennan recuerda en un sentido más a la variante antidemocrática de Platón que a la variante moderna y democrática de John Stuart Mill. Ciertamente que éste afirmó que “los hombres, y al igual las mujeres, no necesitan derechos políticos con el fin de poder gobernar, sino con el fin de que puedan no ser malgobernados” (Mill, 1977, vol. 19: 480). Afirmación que no desentona con aquella otra, antes citada, de que la democracia consiste propiamente en que el pueblo tenga la seguridad del buen gobierno. Sin embargo, las comparaciones de Brennan entre votantes

y cirujanos (o capitanes de barcos) parecen compartir una preocupación en cierto modo afin a la doctrina platónica del tutelaje. Tal como Hannah Arendt escribió en *La condición humana* y en muchos otros lugares, citando *La República* 347 b-d, “el deseo del filósofo de convertirse en un gobernante puede surgir sólo del *temor a ser gobernado por los que son peores*” (Arendt 1958: 229; subrayado mío).⁵

Sin duda, Brennan sostiene que su propuesta epistocrática no comete la falacia del experto/jefe, ni siquiera en la variación milliana de la misma. Sin embargo, las razones aportadas a este respecto son har- to reveladoras por el modo en que distorsionan tanto el compromiso de Mill con el sufragio universal y con la educación universal cuanto la convicción de Mill de que el principio de competencia debe acoplarse de forma productiva con el principio participativo. Inicialmente, Brennan declaró que su teoría elitista del voto contaba con más cre- denciales democráticas que el esquema del voto plural de Mill. Así lo expresó al hacerse eco de la discusión por parte de Estlund de “tesis de la epistocracia de los instruidos” (Estlund 2008: 206-222). Dado que estamos habituados a respetar el principio de “un voto por perso- na”, la propuesta de que todo ciudadano debe tener derecho a votar, pero quienes estén mejor educados merecen más votos, a muchos les parecerá hoy elitista y antidemocrática. Tal fue el caso de Brennan, quien por su parte pretendió abogar por una modalidad de elitismo suficientemente respetuosa con nuestros compromisos democráticos, toda vez que amparaba tanto el principio de que todos los ciudada- nos adultos disfrutaran por igual el derecho político de voto cuanto la afirmación de que algunos ciudadanos no deben ejercer ese derecho (Brennan 2009 y 2011a: 95-96, 107-9, 191).

Al final, sin embargo, Brennan se revela un pensador post-demo- crático que ni siquiera aprecia los genuinos principios democráticos defendidos por Mill. Esto se hace evidente en su artículo “The Right to a Competent Electorate”, cuando discute tanto la objeción de Est- lund a la propuesta de Mill de establecer un examen de calificación, cuanto la respuesta de Estlund a la falacia del experto/jefe. Como da a entender su remodelación de la analogía médico-política, que trata de dislocar el eje experto/laico, Brennan afirma que su defensa del principio de competencia no incurre en dicha falacia, ya que no impli-

5 Arendt afirmaba además que el régimen político alternativo de Platón no podía deshacerse de la trama igualitaria de experiencia que había implantado la democracia ateniense, la cual, con Sócrates, había puesto al filósofo al servicio de la ciudad (Gil 2009).

ca necesariamente que sean los expertos los mejor cualificados para ejercer el poder, sino sólo que “las personas incompetentes y poco razonables no deben imponerse a los demás como jefes” (Brennan 2011b: 713). Sin embargo, como afirma Estlund, las epistocracias pretenden que el poder político se asigne de manera desigual según criterios de competencia y, por tanto, violan el principio liberal de justicia de que cualquier criterio por el que se rija la distribución del poder político tienen que poder aceptarlo todos los puntos de vista razonables. Aunque el principio de competencia de Brennan no entrega a los que conocen mejor una mayor cuota de influencia política (por ejemplo, concediéndoles más de un voto), sí insta a restringir el sufragio por la vía de privar de su derecho de voto a quienes no demuestren disponer de suficiente competencia política y, en esa medida, resulta injusto de acuerdo con el principio liberal citado. Con todo, Brennan sostiene que el principio de competencia, además de que es muy probable que produzca mejores políticas, es menos injusto que la práctica del sufragio universal, ya que ésta es potencialmente más dañina y no respeta el requisito normativo de que cualquier poder político sobre los ciudadanos debería ser ejercido de manera competente por personas competentes. En ese punto, la apelación de Brennan al derecho que asiste a todo acusado inocente a ser juzgado por jurados competentes, derecho que sirve de base para que aquél se vea obligado a cumplir con lo que éstos decidan, difiere sustancialmente de la comparación de Mill entre los votantes y los miembros del jurado. Lejos de subrayar que el voto comporta una aleación de aspectos relativos al juicio, a la representación y a la imparcialidad, la analogía del jurado (como la del cirujano) se aduce para justificar que cualquier electorado mayoritario que actúe de modo irracional es más injusto y peligroso que uno convenientemente seleccionado. Por esta razón, a pesar de que Brennan alberga serias reservas acerca de la viabilidad de los exámenes a los votantes como una medida que haga cumplir sin distorsiones el principio de la competencia mediante el filtrado de un “electorado restringido”, termina por sostener que “un sistema de exámenes de votación que se gestione de una manera adecuada sería aproximadamente tan injusto como las leyes sobre la edad de voto”, las cuales a día de hoy “dibujan una línea roja llamativamente artificial entre los competentes y los incompetentes que las personas razonables bien podrían objetar” (Brennan 2011b: 715-16, 719).

Ciertamente, las propuestas epistocráticas de Mill relativas a la cualificación y capacidad de influencia de los votantes debían con-

trarrstar la tendencia a “declarar que la ignorancia tiene derecho a tanto poder político como el conocimiento” (Mill 1977, vol. 19: 478). Entre los requisitos básicos que el ciudadano debía cumplir con el fin de obtener el derecho al voto Mill contemplaba un test de alfabetización, cuya aplicación en la práctica suponía excluir de la participación política a una parte significativa de la población. Sin embargo, Mill se atuvo a un firme compromiso democrático cuando precisó que sólo podría privarse de sus derechos a los analfabetos a condición de que previamente la educación universal estuviera garantizada por el Estado. Del mismo modo, las razones de Mill a favor del voto plural como una medida correctiva y mejoradora se vinculan a su defensa de la extensión del voto para todos, incluyendo las mujeres y la clase trabajadora, en un momento en que la regla por defecto era el sufragio restringido. Dicho de otra manera, Mill no propuso el voto plural como una medida elitista en favor de la ponderación de los votos que pudiera llevarse a cabo sin la institucionalización previa y efectiva del sufragio universal (Mill de 1977, vol 1: 288-89; vol. 19: 324-27, 474-79, 632; ver también Miller, 2003).

En suma, Brennan malinterpreta el apoyo de Mill al voto plural al verlo como una defensa en exclusiva del principio de competencia y, en cambio, él termina por hacer un movimiento aún más selectivo con su propia propuesta de un electorado restringido. En efecto, Mill no entiende el principio de competencia como opuesto al principio igualitario, sino como complementario al mismo y en una tensión enriquecedora y productiva que incorpora las medidas epistocráticas en un marco democrático más amplio.⁶ Por el contrario, Brennan desestabiliza la articulación entre la demanda epistémica de alcanzar los mejores resultados y la exigencia democrática de la igualdad política y aplica su principio de la competencia con un propósito excluyente.

Por otra parte, el fuerte compromiso con el modelo de racionalidad limitada (*bounded rationality*) determina su renuncia a medidas colectivas de carácter correctivo y mejorador que puedan hacernos confiar en que la creciente ignorancia racional de los votantes se pueda remediar permitiéndoles que lleguen a ser más eficientes desde el punto de vista cognitivo. Sobre la base de un concepto radicalmente

6 Puede decirse, además, que la epistocracia moderada de Mill favorece la asignación y distribución de competencias entre el selectivo órgano deliberativo y representativo y el cuerpo de los ciudadanos y que con ello refuerza la resistencia al peligro de que la política se deje en manos de los expertos cualificados al servicio del poder ejecutivo y de la administración burocrática (Gil 2015).

diferente de la racionalidad, uno que abona la presunción de que la gente común y corriente puede ser capaz de comprobar su capacidad de juicio y sus competencias argumentativas, Mill confiaba, como es sabido, en el poder transformador de la educación, así como en la función educativa de la participación política. Para él, la votación ejercida en público debería dar cuenta, en parte, del estilo deliberativo que caracterizaba a la política transformada por la representación parlamentaria, poniendo a los ciudadanos, por ejemplo, en una situación análoga a la práctica de discutir *in utramque partem*. Y, en términos generales, la participación electoral y más aún los modos no electorales de participación política (incluyendo el servicio como miembro de un jurado, la participación en asociaciones voluntarias, en el lugar de trabajo y en el gobierno local) debían tener un papel educativo y fomentar el desarrollo de las capacidades intelectuales, morales y activas de las personas implicadas.

Por el contrario, Brennan es, por un lado, poco entusiasta acerca del impacto favorable de la educación sobre las creencias y los comportamientos de los ciudadanos, ya que la cantidad, la diversidad y la sofisticación de los conocimientos necesarios para la formación de auténticos ciudadanos competentes excederían la actual división epistémica del trabajo en cualquier sociedad compleja (Brennan 2011a: 110-11; 2011b: 722-23; 2014: 89-91). Para él, prácticamente cualquiera podría descollar como ciudadano virtuoso si, retirándose de la participación política, se involucra en cualesquiera de las innumerables actividades no políticas que promueven el bien común por la vía indirecta de procurar bienes sociales y culturales harto diferentes.

Por otro lado, Brennan desconfía profundamente de los supuestos beneficios educativos y mejoradores derivados del compromiso político, y más aún cuando se esperan del voto obligatorio (Brennan 2011a: 102-103; 2014: *passim*). Ciertamente, es previsible que la búsqueda de las preferencias ilustradas o depuradas y el incremento de conocimientos políticos mejoren la cualificación de algunos votantes. No obstante, Brennan parece pensar que cualquier intento de encauzar a los votantes que son propensos a errores hacia mejores desempeños no hará sino emperorar las cosas en las circunstancias del mundo real. En el peor de los casos, una medida como la implantación del voto obligario supondría administrar una “medicina peor que la enfermedad” porque equivaldría a “forzar a los borrachos a conducir” (Brennan 2014). Y en cualquier caso Brennan no parece tomarse realmente en serio la posibilidad de que la participación política en gene-

ral y la participación en las elecciones en particular puedan mejorar de una manera significa la competencia de los ciudadanos.

Del mismo modo, bien puede ocurrir que las abstenciones estén moral y epistémicamente justificadas y que sea una deliberación la que favorezca que se produzcan esas abstenciones cualificadas a modo de juicios electorales. Pero la cuestión de si y cómo los ciudadanos razonables deben ser abstencionistas cualificados en aras del bien de sus conciudadanos es un tema menor, eclipsado por la evidencia de que los ciudadanos políticamente activos tienden a carecer de virtudes deliberativas y a estar sesgados y polarizados en posicionamientos extremistas (Brennan 2011a: 175-76, citando a Mutz 2006). Tal vez la falta de fiabilidad de los procesos electorales en su conjunto te fuerza a votar mal y debes entonces abstenerte, previa deliberación, como forma de impugnar o no contribuir a las condiciones electorales vigentes que apoyan inadecuadamente la legitimidad de las órdenes democráticas locales, nacionales o regionales (Hanna 2009). Pero, para Brennan, consideraciones de ese tipo cuentan con poco más que un valor testimonial en contraste con la demanda, menos injusta y rica en consecuencias, de que los votantes y los no votantes por igual se opongan a la sombría y obstinada evidencia de que un porcentaje muy alto de “votantes en la democracia se comporta peor que el azar en la selección de líderes y de políticas” (Brennan 2011b: 722; véase 2014: 92-94, 98).

4. ABSTENCIÓN POR SORTEO Y EL PATERNALISMO LARVADO

En “El derecho a un electorado competente”, Brennan llegó a la conclusión de que “los sistemas de exámenes para votantes son menos injustos” y probablemente “produzcan mejores resultados que las democracias con sufragio universal”, a condición de que sean objeto de experimentaciones cuidadosas y de mejoras cautelosas que, comenzando desde la pequeña escala, vayan afianzándose con éxito en formatos superiores (Brennan 2011b: 723, 724). Más recientemente, ese autor ha indagado en una variante menos punitiva y más delegatoria de la abstención obligatoria y ha propuesto otra forma de restricción del electorado que apela de nuevo a la experimentación. En vez de delimitar la porción de la población capaz de aprobar los exámenes de votantes, recomienda institucionalizar las consultas de una muestra aleatoria representativa de la población (Brennan 2014; véase tam-

bién Saunders 2012). Este procedimiento alternativo al voto electoral universal muestra un reconocible parecido de familia con algunas innovaciones experimentales de los minipúblicos deliberativos, los cuales han sido propuestos por algunos autores como diseños institucionales de selección aleatoria y deliberación racional que aspiran a renovar las democracias tradicionales contrarrestando algunos de sus déficits. Al igual que estos mecanismos, que seleccionan al azar un subconjunto de los ciudadanos comunes para servir como representantes de la totalidad del electorado, las *loterías de votantes* también priorizan la representatividad relegando la toma de decisiones políticas a una muestra de ciudadanos incentivados y descontando la valencia política de la abstención. No obstante, conviene precisar que los espacios deliberativos a pequeña escala y en formato cara-a-cara son democráticos en un sentido más amplio que las loterías de votantes propuestas por Brennan, puesto que, junto con el tratamiento de todos los candidatos elegibles como iguales a priori, los ciudadanos tutelados discuten cuestiones de política pública en condiciones de igualdad comunicativas y de imparcialidad y los resultados de sus deliberaciones pueden cumplir distintas funciones que no cubren ni saturan los ámbitos democráticamente asentados de la toma de decisiones. Las loterías de votantes, en cambio, prescinden del momento deliberativo, puesto que a los ciudadanos seleccionados al azar se les remunera económicamente por el cumplimiento de su compromiso de votar pero sin exigirles en contrapartida que aquilaten su decisión mediante el debate o la discusión pública. Brennan afirma además de manera inequívoca que esos experimentos institucionales pueden ser adoptados plena y exclusivamente como una alternativa superior a las elecciones ordinarias y que sus resultados tienen credenciales suficientes para sustituir a los resultados de dichas elecciones.

Cabe englobar esta y las anteriores propuestas de Brennan dentro de una tendencia más general en la teoría política contemporánea para la que la participación universal se ha convertido en un principio prescindible mientras que las abstenciones, no importa lo cualificadas que estén, deben ser descontadas a efectos políticos como una suerte de ‘valores perdidos’ (*missing data*).⁷ A pesar de ser a la vez un fenómeno estructural muy importante en la mayoría de las

⁷ La expresión la tomo de un artículo, aún no publicado, de Sebastián Linares sobre epistemología de la participación política, que puede consultarse en la plataforma <https://www.academia.edu>.

sociedades democráticas y una opción real a la que recurren amplias porciones de sus ciudadanías, la abstención sigue siendo para muchos agentes políticos y teóricos políticos una característica funcional y beneficiosa de nuestras democracias e incluso una actividad despolitizada que conviene imponer en la medida de lo posible. Consecuentemente muchos agentes políticos y teóricos de la democracia tienden a desdeñar la importancia de la abstención también cuando esta está moral y epistémicamente cualificada y parecen estar de acuerdo en la conveniencia e incluso en la deseabilidad de la abstención electoral, incluso cuando dicen apelar a la diversidad de la participación y a la promoción de la disidencia. Brennan no es únicamente uno más de los “teóricos del anti-voto” (Malkopoulou 2014: 85), sino que está lejos de reconocer el valor epistémico de la abstención o, en todo caso, pasa por alto la relevancia de discriminar entre las formas cualificadas y no cualificadas de la misma.

Las reservas de Brennan hacia la “reverencia casi religiosa a la democracia y al acto de votar” (Brennan 2014: 24), que -me atrevo a decir- traslucen su miedo libertario y casi-platónico hacia los incompetentes, resultan ser a la postre excesivamente paternalistas. Al instar a que se implanten severas restricciones sobre los procesos electorales establecidos, las reformas altamente controvertidas para restringir el sufragio deben ser llevadas a efecto, en gran medida, mediante intervenciones estatales, y no sin violentar a los muchos. El liberarse de la “contaminación de las urnas” sólo se logrará a expensas de la “despolitización de esas urnas”, porque esa especie de depuración de preferencias exógenas debe neutralizar los inevitables desacuerdos morales existentes, en respuesta a los cuales hemos aprendido a usar el derecho irrestricto a votar con el fin de tomar decisiones políticas vinculantes (González-Ricoy 2012). Esta despolitización en nombre del derecho a un electorado competente significa, en la práctica, que pueden no tenerse en cuenta una buena parte de las opiniones políticas de los muchos (Brennan 2014: 45). En consecuencia, la ampliación de la abstención obligatoria, celebrada -por usar la feliz expresión de Rosema (2007)- como una especie de “bendición encubierta” (*blessing in disguise*), sólo podría ponerse en vigor con los medios de un paternalismo epistocrático no menos larvado que, al no hacer justicia a la persistencia de las profundas divergencias morales y políticas, silenciaría las voces de los abstencionistas y no discriminaría explícitamente entre ellas. Es el caso de las loterías de votantes, que son prescritas como una especie de terapia post-democrática toda vez que

implementan un sistema menos costoso que los procesos electorales ordinarios, menos demandante para los esfuerzos y la disposición de tiempo de los ciudadanos en conjunto e incluso más representativo que el voto obligatorio en vista de la tasa de voto residual, esto es, el margen del pérdidas y errores en la contabilización de votos en las elecciones de gran formato (Brennan 2014: 32-39). En las loterías de votantes, por un lado, la igualdad política se traslada desde el principio del voto por igual de los ciudadanos a la elegibilidad equitativa de los votantes, desde la idea de que todos pueden votar a la especificación de que cualquiera es un candidato que puede ser seleccionado como elector; y, por otro lado, se pretende que la representatividad queda plenamente garantizada por un bien remunerado subconjunto de la población que actúa a modo de “una imagen de espejo de todos los votantes elegibles” (Brennan 2014: 36). Sin embargo, las credenciales morales y epistemológicas de la proporción no insignificante de los abstencionistas reflexivos permanecen mezcladas de manera indiscriminada con cualesquiera otras motivaciones y actitudes de la inmensa mayoría de no votantes inactivados por la suerte y a la fuerza, al tiempo que quedan subsumidas y con ello desactivadas en agregaciones estadísticas de los grupos sociológicamente relevantes. Desde el punto de vista de deliberación, sin embargo, se plantea la pregunta de si no se está pasando por alto algo realmente valioso cuando a todos se nos permite no discriminar ni sopesar entre las credenciales epistémicas de los abstencionistas. Podemos además plantearnos si éstos no están siendo tratados injustamente cuando sus reclamaciones se descuidan o desatienden sistemáticamente. Finalmente, cabe sospechar que no otra cosa ocurre con una serie de prácticas que sí están consentidas y son perfectamente aceptables por nuestras bien establecidas, pero autocomplacientes democracias, si bien pospongo la elaboración de esta sospecha para otro texto.

Para concluir, las ofertas en favor del desmantelamiento de la democracia electoral por parte de epistócratas como Bryan Caplan y Jason Brennan (y, aunque he de posponer para otro artículo la justificación de esta afirmación, también por parte de algunos defensores de la deliberación selectiva, entre otros) no sólo afectan a la vigencia y a la validez del voto universal e igualitario, sino que instan a despoliticizar en buena medida al conjunto de la ciudadanía que se abstiene. Ese tipo de posiciones comparten la opinión de que una democracia que funcione bien merece que los esfuerzos de sus ciudadanos vayan más allá del voto por defecto y aspiran a contrarrestar la condonación

generalizada de la ignorancia política de los ciudadanos y el mal uso del voto por parte de los mismos. Tal vez esa es una tarea que se nos impone de manera ineludible si tratamos de obtener un diagnóstico correcto en respuesta al malestar democrático. No obstante, he tratado de sugerir que es una terapia cuestionable priorizar la representatividad a costa de excluir en la práctica a la mayoría de los ciudadanos del proceso de toma de decisiones y al mismo tiempo hacer caso omiso de la valencia política de la abstención, entendida como una forma legítima de oponerse a la imposición de tener que votar mal.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
 <<http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226924571.001.0001>>
- Brennan, Jason: “Choice and Excellence: A Defense of Millian Individualism.” *Social Theory and Practice*, 31:4, 2005, 483-98.
 <<http://dx.doi.org/10.5840/soctheorpract200531421>>
- Brennan, Jason: “Polluting the Polls: When Citizens Should Not Vote.” *Australasian Journal of Philosophy*, 87:4, 2009, 535-49.
- Brennan, Jason: *The Ethics of Voting*. Princeton, Princeton University Press, 2011a.
- Brennan, Jason: “The Right to a Competent Electorate.” *Philosophical Quarterly*, 61, 2011b, 700-24.
 <<http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9213.2011.699.x>>
- Brennan, Jason: “The Ethics of Voting”. *The Art of Theory. Conversations in Political Philosophy*, 2013. <http://www.artoftheory.com/the-ethics-of-voting/>
- Brennan, Jason. 2014. “Medicine Worse than the Disease? Against Compulsory Voting.” En *Compulsory voting: For and Against*. Jason Brennan and Lisa Hill, New York, Cambridge University Press, 2014, 1-107.
- Caplan, Bryan: *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Caplan, Bryan: “Thoughts on Jason Brennan’s *The Ethics of Voting*.” *Reason Papers*, 35:1, 2013, 11-16.
- Estlund, David: *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton, Princeton University Press, 2008.

<<http://dx.doi.org/10.1515/9781400831548>>

Eyal, Nil: "Informed Consent." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta (Fall 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/informed-consent/>.

Fishkin, James S.: *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

<<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199604432.001.0001>>

Gil, Javier. 2015. "Democratic Authority and Informed Consent." In *Parliamentarism and Democratic Theory*. Kari Palonen and José María Rosales (eds.), Leverkusen-London, Budrich, 2015, 207-27.

González-Ricoy: "Depoliticising the Polls: Voting Abstention and Moral Disagreement." *Politics*, 32:1, 2012, 46-51.

Hanna, Nathan: "An Argument for Voting Abstention." *Public Affairs Quarterly*, 23:4, 2009, 279-86.

Hill, Lisa: "On the Reasonableness of Compelling Citizens to 'Vote': the Australian Case." *Political Studies*, 50, 2002, 80-101.

Lafont, Cristina: "Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?" En *Deliberative Democracy and its Discontents*, Samantha Besson, José Luis Martí (eds.), Burlington, Ashgate, 2006, 3-26.

Lomansky, Loren; Brennan, Geoffrey. 2000. "Is There a Duty to Vote?" *Social Philosophy and Policy*, 17:1, 2002, 62-86.

Malkopoulou, Anthoula: "Does Voting Matter? The Devaluation of Elections in Contemporary Democratic Theory." En *The Politics of Dissensus: Parliament in Debate*, Kari Palonen, Jose Maria Rosales, Tapani Turkka (eds.), Santander/Madrid, Cantabria University Press & McGraw Hill, 2014, 81-99.

Mill, John Stuart: *The Collected Works of John Stuart Mill*, John M. Robson (ed.). Toronto and London, University of Toronto Press & Routledge and Kegan Paul, 1977.

Miller, J. Joseph: "J.S. Mill on Plural Voting, Competence and Participation." *History of Political Thought*, Vol. XXIV, no. 4, 2003, 647-667.

Mutz, Diana: *Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy*. New York, Cambridge University Press, 2006.

<<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511617201>>

Platón: *República*. Gredos, Madrid, 1986.

Rawls, John: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993

Rosema, Martin: "Low Turnout: Threat to Democracy or Blessing in Disguise?" *Electoral Studies*, 26, 2007, 612-623.

Saunders, Ben: "Democracy, Political Equality, and Majority Rule." *Ethics*, 121,

2010, 148-77.

<<http://dx.doi.org/10.1086/656474>>

Claudia Wiesner, Anna Björk, Hanna-Mari Kivistö and Katja Mäkinen (eds.), *Conceptions of Citizenship in Contemporary Europe: Theory, Debate and Practice*, London, Routledge, 2017.

Francisco Javier Gil Martín
Universidad de Oviedo, España
e-mail: <javiergil@uniovi.es>

**UN DIÁLOGO ENTRE MARXISTAS Y LIBERALES.
EN TORNO A FERNANDO LIZÁRRAGA:
MARXISTAS Y LIBERALES. LA JUSTICIA, LA
IGUALDAD Y LA FRATERNIDAD EN LA TEORÍA
POLÍTICA CONTEMPORÁNEA, PRÓLOGO DE
ARIEL PETRUCCELLI, BUENOS AIRES, BIBLOS,
2016.¹**

Guillermo Lariguét²

Conicet, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales,

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

ABSTRACT

In this review I examine the book of Fernando Lizarraga *Marxists and Liberals*. My goals in the present note are three. First at all, I want to provide a descriptive reconstruction of the main aspects of the structure and content of the book. Secondly, I desire to briefly discuss three issues interwined. These issues are, first, the nature of the dialogue between Marxists and liberals from the perspective of the French philosopher Louis Althusser. Second, the relationship between the normative basis of the principles of justice and the empirical question of its application to the real world. Third, the criticism raised by Marxism to classical utilitarianism by Bentham. Third and last, I describe the set of beliefs and emotions that reading the Lizárraga's book have given me.

Keywords: Analytical marxism, egalitarian liberalism, classic utilitarianism, realistic utopia, justice.

RESUMEN

1 [Recibido: 20/04/2016 Aceptado: 01/01/2017.]

2 Este trabajo es parte del Proyecto de Investigación DER2016-74898-C2-1-R, "Conflictos de derechos, tipologías, razonamientos, decisiones" del Ministerio de Economía y Competitividad de España. Programa estatal de investigaciones, así como del proyecto colectivo "Evaluación moral de las instituciones públicas" de la SECYT, UNC, Argentina.

En esta nota crítica examino el libro de Fernando Lizárraga *Marxistas y Liberales*. Mis objetivos en la nota son tres. En primer lugar, ofrecer una reconstrucción descriptiva de los principales aspectos de la estructura y contenido del libro. Segundo, discutir brevemente tres cuestiones. Estas cuestiones son, primero, la naturaleza del diálogo entre marxistas y liberales desde la perspectiva del filósofo francés Louis Althusser. Segundo, la relación entre la fundamentación normativa de los principios de justicia y la cuestión empírica de su aplicación al mundo real. Tercero, las críticas del marxismo al utilitarismo clásico de Bentham. En tercer y último lugar, describo el conjunto de creencias y emociones que la lectura del libro de Lizárraga me han transmitido.

Palabras clave: Marxismo analítico, liberalismo igualitario, utilitarismo clásico, utopía realista, justicia.

1. INTRODUCCIÓN

Gerald Cohen (Cohen 2000: 244) nos recuerda vívidamente un tramo angustiante de *La muerte de un viajante* de Arthur Miller. Dicho tramo tiene que ver con el despido de Willy Loman. El jefe de Willy dice: "Son los negocios, muchacho, y todos tienen que echarse a la espalda la carga que les ha tocado...Porque tienes que admitirlo, los negocios son los negocios". Y Willy admite –dice Cohen- que, definitivamente, sí, "los negocios son los negocios".

La intuición poderosa de Cohen es que los negocios convierten a los productores humanos en mercancías. Según Cohen (Cohen 2000: 244) el *dictum* "los negocios son los negocios" vuelve "eficiente" la producción y la economía, pero también, a la vez, puede corromper la humanidad. Los negocios no necesariamente "salvan a los patrones", pues "¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?" (Marcos, 8, 36).

La reflexión de Cohen, incluso con un giro bíblico al final, es representativa del pensamiento marxista. En el caso de Cohen, de un marxismo "analítico". Y lo mismo vale decir para Fernando Lizárraga, un destacado filósofo político argentino.

En efecto, la obra sobre la que quiero escribir la presente nota es ni más ni menos que su *Marxistas y Liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* (Lizárraga 2016). Se trata de una obra escrita por un marxista analítico de alto nivel como Lizárraga con el propósito –entiendo yo- de defender los esbozos de una *teoría marxista de la justicia social*. Como toda

defensa, tal como veremos, la misma requiere de la posibilidad y la necesidad de un diálogo –e incluso puntos de acuerdo- con lo más granado del liberalismo político. Me refiero, claro está, al liberalismo de John Rawls.

En esta nota persigo tres objetivos. El primero, inscripto en el apartado 2, es hacer una reconstrucción descriptiva de los principales aspectos de estructura y contenido del antes mencionado libro de Lizárraga. El segundo, en el apartado 3, consiste en ofrecer algunos comentarios críticos a la obra de Lizárraga. En dicho apartado distinguiré en forma telegráfica tres cuestiones. La primera, en el sub-apartado 3.1, trataré el tema de la “naturaleza” del diálogo que el marxismo analítico de Lizárraga entabla con el liberalismo rawlsiano, aportando una nota a este análisis, tomada desde la perspectiva del marxista francés Louis Althusser. La segunda, en el sub-apartado 3.2, abordaré una arista de la relación entre la fundamentación de los principios de justicia y la cuestión factual de su aplicación al mundo real. La tercera y última, la trataré en el sub-apartado 3.3 y tiene que ver con un punto específico de la crítica del marxismo –y de Lizárraga- al utilitarismo clásico, particularmente encarnado en Jeremy Bentham. En el apartado 4, finalmente, quiero transmitir el tipo de creencias y emociones que este libro me ha producido.

2. RECONSTRUCCIÓN DE LA ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA OBRA DE LIZÁRRAGA

Marxistas y Liberales es una obra que está estructurada en 5 capítulos. El primero versa sobre la posibilidad y necesidad de diálogo entre marxistas y liberales igualitarios (rawlsianos). Se trata de un capítulo que no porque sí es introductorio ya que traza uno de los objetivos importantes de la obra, a saber: mostrar los nodos de acuerdo entre el marxismo analítico defendido por Lizárraga y el liberalismo igualitario de cuño rawlsiano. El capítulo segundo, sin embargo, muestra los límites del igualitarismo liberal de Rawls de la mano de las –ahora- clásicas críticas del pensador canadiense Gerald Cohen. El tercer capítulo aborda un tema central en el libro sub examine del filósofo argentino, a saber: determinar si es verdad o no que Marx no rechazaba la tesis conocida como “autopropiedad”. El capítulo cuarto se dedica a comparar la estructura básica de la teoría rawlsiana con la del marxismo para advertir sus semejanzas y diferencias. Finalmente, el capítulo cinco, de la mano del recuerdo de la utopía

socialista del escritor George Orwell, se pregunta por el lugar de la fraternidad en la teoría socialista de la justicia y su correlato con el concepto de "amistad cívica" en la obra rawlsiana. Como parte central de este capítulo aparecen las coincidencias, al menos de "target", entre Rawls y Marx en cuanto a criticar al utilitarismo.

Originalmente, los cinco capítulos a los que he hecho referencia en el párrafo anterior, fueron artículos, o partes de artículos publicados por Lizárraga en revistas científicas o expuestos como ponencias en congresos de teoría política.

Ahora bien, no obstante la obra se estructura sobre la base de cinco trabajos diferentes, no se deja de apreciar, todo el tiempo, la *unidad temática* del libro; unidad, que como se atestigua en el subtítulo, es acreditada por el tratamiento obsesivo-recurrente de tres categorías objeto de interés en la teoría política, a saber: justicia, igualdad y fraternidad.

Como he sostenido, Lizárraga es un marxista (analítico). Como sabemos, esta corriente, a la que se adscriben autores como Elster, Geras, Olin Wright o el mismo Cohen (que a veces es tildado, en cambio, como "rawlsiano de izquierda") se caracteriza por la utilización poderosa del análisis conceptual. Como tal, el análisis conceptual es una herramienta de reconstrucción racional, clara y precisa hasta la médula, de los conceptos nodales, en este caso de la teoría de la justicia. Este registro analítico está presente en la obra de Lizárraga sin que esto signifique que su tratamiento de las cuestiones objeto de análisis sea árido o insípido. Muy por el contrario, el estilo de la obra es estéticamente bello y claro a la vez, desideratas, ambas, que no siempre se encuentran juntas en otras obras pertenecientes a la misma tradición.

Ahora bien, la vocación por el diálogo es una constante en la obra de Fernando Lizárraga (véase su capítulo 1). Con el mismo se trata, de una parte, de precisar más aún una no tan desarrollada "teoría de la justicia" *socialista* (Lizárraga 2016: 23); de otra parte, se trata de radicalizar algunos puntos de vista del liberalismo rawlsiano que, de la mano del marxismo, pueden volverse más emancipatorios, políticamente hablando. En suma, del diálogo mutuo entre marxismo y liberalismo, parecen surgir unos inusitados –para algunos– puntos de acuerdo desde los cuales es posible fortificar una teoría de la justicia de izquierda que lidie con las tendencias de derecha del libertarismo o anarquismo de autores como Nozick y compañía.

¿Cómo es posible afirmar, sin embargo, la tesis según la cual entre marxismo y liberalismo hay puntos de acuerdo? La intuición vulgar, por el contrario, parece militar en contra de esta posibilidad e incluso, en términos de Lizárraga, de esta "necesidad". Veamos.

En primer lugar, Lizárraga (Lizárraga 2016: 78 y ss.) nos recuerda que en la teoría de la justicia bien desarrollada por el profesor de Harvard John Rawls, resalta la presencia del "principio de diferencia" (a veces conocido como regla "maximin").

El principio de diferencia exige que las "desigualdades económicas y sociales" sean siempre estructuradas en beneficio de los "menos aventajados". Esta es una tesis que un liberal no rawlsiano no puede digerir fácilmente porque pone al autor americano cerca del pensador de Tréveris. Esto último, en el sentido de que los "explotados", para el filósofo americano, solo tolerarán desigualdades que sean en su beneficio; más aún, los originalmente dominados, tienen, para Rawls, un derecho a "vetar" políticas públicas (socio económicas o socio políticas) que vayan en detrimento suyo.

Este filón "marxista" en la obra rawlsiana, si se me permite hablar así, interpretando el espíritu de la obra de Lizárraga que comento, se completa con el fuerte rechazo normativo de Rawls por la "autopropiedad". Este rechazo implica que los talentos o dones esparcidos por la lotería natural o social (mayor inteligencia, fuerza corporal, riqueza, habilidad, salud mental, etc.) son parte de un "acervo común" y, como tales, solamente pueden ser usados –según Rawls– en beneficio de los olvidados, de los menos aventajados. Esta postura rawlsiana, sin embargo, parece que es normativamente superior a la postura –implícita– moral de Marx que, según Rawls, y también según Cohen, afirmaba (o no rechazaba suficientemente) la autopropiedad (Lizárraga 2016: 103 y ss). Con la expresión "autopropiedad" se alude a que cada uno de nosotros es amo y señor de sus talentos y de su cuerpo, de una manera semejante a cómo se podría entender un derecho absoluto de propiedad. Rawls, como Lizárraga señala es un "antimeritocrático", en el sentido de que los talentos no son "nuestros" sino parte de un acervo común. Y es antimeritocrático en el sentido de que, como son aspectos que nos vienen dados por la lotería natural o social, es decir, por la llamada "suerte bruta", no los merecemos.

Los filósofos, americano y canadiense, respectivamente, sostienen, como se ha dicho, que Marx afirmaba o no rechazaba suficientemente la autopropiedad. Empero, Lizárraga, en un punto alto de

su exposición, sostiene que Marx sí rechazaba suficientemente en un *nivel normativo* la autopropiedad, esto es, los llamados "privilegios naturales" (Lizárraga 2016: 108). Esto es así si, como Lizárraga muestra con fuerte evidencia textual, Marx sostenía que éstos no cuentan en su posición normativa implícita.

Ahora bien, el problema con la autopropiedad está conectado, a su tiempo, con los principios de justicia que son los cimientos, precisamente, de una teoría de la sociedad justa.

Marx, según lo afirman Cohen y Rawls, creía que los problemas de desigualdad no se resolverían por la *creencia o firme convicción normativa* de los ciudadanos en los principios de justicia distributiva. A contrapelo del liberalismo rawlsiano, o del socialismo de Cohen, Marx habría creído en la llamada "solución tecnológica" conforme la cual, habría en algún momento de la humanidad, fruto de la exhaustivización e intensificación de las fuerzas de producción, un período paradisiaco de "abundancia material plena" (Lizárraga 2016: 110). En esa fase no sería la creencia inmovible en un principio de diferencia como el de Rawls la que guiaría a una sociedad a un estado de igualdad y fraternidad. Sino, más bien, que sería la abundancia material plena la que lograría este propósito. Sin embargo, hasta que ese momento no llegara, la autopropiedad, no sería negada por Marx, con lo cual, su sociedad, previa al comunismo pleno, sería desigualitaria y por ello profundamente injusta.

Ahora bien, las cosas no son tan sencillas como Rawls o Cohen las plantean, dice Lizárraga, y ello por varias consideraciones. En primer lugar es preciso distinguir entre dos fases en la sociedad pensada por Marx. Una fase preliminar (socialista) en que aún no ha sido desterrado el derecho burgués y el capitalismo (Lizárraga 2016: 159 y ss.). Esta fase es socialista en la medida en que, pese al capitalismo y al derecho burgués, los ciudadanos adscriben a un principio socialista como el de "contribución" o "proporcionalidad". Conforme este principio cada obrero deberá contribuir a la sociedad con su trabajo en forma proporcional a su habilidad, fuerza corporal, salud mental, situación familiar, etc.

El principio de contribución o proporcionalidad, no obstante, sigue siendo injusto porque los trabajadores difieren en sus aportes al mercado de trabajo, merced a la lotería natural o social, en capacidad intelectual y corporal, amén también de sus diferencias personales. (Lizárraga 2016: 107 y ss.) Un trabajador con cargas de familia, pierde, al ganar lo mismo que uno que no tiene dichas cargas. Un traba-

jador con dolencias físicas no puede competir con uno que está sano, etc. Siendo así las cosas, parece que Marx no niega la autopropiedad.

Sin embargo, Marx, como recuerda Lizárraga, (Lizárraga 2016: 168), sostenía que la distribución de la riqueza de acuerdo a la contribución de cada trabajador se haría una vez que se hubieran *deducido* los montos necesarios para fines comunes del estado, así como para la creación de un fondo para aquellos que no pueden trabajar. Con lo cual, el principio de contribución no está tan lejos del principio de diferencia. Y con lo que, además, postula rotundamente Lizárraga, quedaría negada suficientemente la autopropiedad en el plano normativo por Marx, ya que los privilegios naturales inciden en la contribución diferenciada de cada trabajador, pero una vez que se han deducido estos montos para fines y fondos comunes.

Ahora pues, en la llamada fase del "comunismo pleno" es donde, abandonado el capitalismo y el derecho burgués, actuaría otro principio más justo que el anterior. Este principio no es otro que el que reza lo siguiente: "*de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*" (Lizárraga 2016: 173 y ss.). Como en el comunismo pleno habría "abundancia material" sin límites, ya no habría división del trabajo y cada trabajador podría autorrealizarse plenamente y hacer "lo que le venga en gana". Las necesidades de todos, por igual, estarían así satisfechas. Pero ello no obedecería, como se ha argüido antes siguiendo a Rawls y Cohen, a la aceptación, en el ámbito de las creencias, de un principio de justicia como el principio de la diferencia rawlsiano. Siendo así, la sociedad marxista sería menos justa que la rawlsiana!

Como quiera que sea, el tema no es tan sencillo y Lizárraga tiene el acierto de recordarlo. Esto porque en la obra rawlsiana existen dos versiones en el principio de diferencia que no le hacen las cosas fáciles al pensador de Harvard (Lizárraga 2016: capítulo 2). Según Lizárraga el principio de diferencia se puede articular en una versión "laxa" o en una versión "estricta". La versión laxa, apoyada por evidencia textual en la obra de Rawls, sería aquella donde la igualdad originaria del sistema de justicia se tuerce por la permisión moral de "incentivos" para los más aventajados. La cosa es como sigue: los más aventajados no siempre muestran la motivación a sostener a los menos aventajados como demanda el principio de diferencia. Para hacerlo, de algún modo, extorsionan al estado para obtener incentivos que los "compensen" de los esfuerzos que hacen por los más pobres u olvidados. Dicho esto, ello implica que los más aventajados olvidan

que muchos de sus privilegios son fruto de la suerte bruta y no en virtud de méritos genuinos. Admitir incentivos, dice Cohen, y recuerda Lizárraga, es traicionar el espíritu igualitario de Rawls; traición que el pensador de Harvard le achaca precisamente a Marx! Sobre esto tenemos muchos casos en la realidad, por caso, latinoamericana. Por ejemplo que los ricos o la clase media bien posicionada recelen de sostener planes sociales como la "asignación universal por hijo"³ y que, para mantenerla sin boicotear al gobierno de turno, mediante la connivencia con jueces genuflexos y medios de comunicación corporativos y monopólicos, reclamen "descuentos en las retenciones a sus inmensas producciones de maíz, soja o trigo". Los más aventajados, conforme la versión laxa, tienen permitidos estos "chantajes" como cuando, para acudir ahora a otro ejemplo, los supermercadistas formadores de precios en bienes de consumo, desabastecen el mercado, a menos que el estado renuncie a regular los precios de dichos bienes mediante un sistema de precios cuidados y sanciones para los supermercadistas que no los cumplen.

En cambio, la versión "estricta" del principio de diferencia, la que prefiere Cohen, y a la que adhiere plenamente Lizárraga, es aquella que no permite incentivos para los más aventajados. La idea es que si se permitiesen la igualdad originaria no se mantendría.

Lizárraga apunta aquí un sugestivo correlato entre el principio de diferencia en su versión laxa y el principio de contribución y entre el principio de diferencia en su versión estricta y el principio de necesidades. Con lo cual, los problemas que Cohen le endilga a Rawls tendrían un aire de familia con los problemas que se encuentran en la obra del intelectual de Tréveris. Pero dicho esto, también hay que subrayar, argumenta Lizárraga, que Marx no tendría empacho alguno en aceptar el principio de diferencia; un principio de diferencia laxo en la etapa socialista donde actúa el principio de contribución y un principio de diferencia estricto en la etapa comunista plena donde actúa el principio de necesidades.

No obstante lo anterior, las cosas son más complicadas y esto por el siguiente motivo. Rawls, y también Cohen, entienden que en la fase de comunismo pleno es imposible hablar de un "sentido de la justicia", de lo correcto o incorrecto, desde el punto de vista de la

³ Plan asistencial del estado argentino para los niños con padres con ingresos mínimos, sujeto a que el niño se escolarice y cumpla con un calendario de vacunas obligatorias.

moralidad política (Lizárraga, *ibídem*: 222 y ss.). Esto porque lisa y llanamente no habría moralidad política. Y, ¿por qué ocurriría esto? Ocurriría por lo que se indicó líneas atrás. Marx habría confiado en que la solución tecnológica y no el sentido de justicia es lo que garantizaría el sello de una sociedad justa. Solución "tecnológica" en el sentido antes expresado de que los medios de producción se habrían vuelto tan intensos que la abundancia material sería prácticamente ilimitada. Sería esta abundancia la que determinaría la justicia pero no las actitudes morales de los ciudadanos.

El sentido de justicia, conforme esta crítica a Marx, se habría, dice Lizárraga, "evanescido", pues la sociedad marxiana sería una sociedad "más allá de la justicia". Con pie en la obra de Rawls, Cohen, Marx y Stalin, Lizárraga refuta, con buenos argumentos, esta perspectiva. Niega, por ello, que la sociedad comunista sea una sociedad más allá de la justicia. Esto porque, entre otras cosas, es falso que Marx creyera en la abundancia material ilimitada; idea que Cohen toma de Stalin y no del propio Marx (Lizárraga 2016: 141). El comunismo pleno de Marx es el reino de la "fraternidad", del compartir entre iguales plenos. Algo semejante, *mutatis mutandis*, a la sociedad de ciudadanos amigos de Rawls, dirá Lizárraga (capítulo 5).

Lo dicho en el párrafo anterior, remite a dos temáticas específicas que en el libro de Lizárraga aparecen relacionadas entre sí. La primera tiene que ver con qué pasos hay que dar para llegar a la sociedad fraterna o de amigos iguales. La segunda al dominio mismo de la "utopía". Comencemos.

Lizárraga mantiene que para llegar a una sociedad comunista plena hay pasos preliminares que dar. Uno de estos pasos requiere del abandono del capitalismo y el egoísmo exacerbado.

Según Lizárraga, una doctrina moral que responde al capitalismo y el egoísmo exacerbado, y que sirvió a la burguesía para mantener su dominio determinante en la sociedad, fue el utilitarismo clásico (Lizárraga 2016: 204 y ss). Se trata de una doctrina que, para Marx, sobre todo en cabeza de Bentham, supondrá la extensión del interés del "almacenero británico", buscando su proyección "universal". En otras palabras: el utilitarismo –dice Lizárraga– se conecta con una concepción pequeño burguesa del mundo; concepción que se presenta a sí misma como la doctrina universal que "todos" deben aceptar, incluso los menos aventajados de una sociedad.

Rawls comparte el blanco de ataque con Marx, pero por otros motivos. En opinión del filósofo americano, el utilitarismo sacrifica los

intereses individuales en el altar de la felicidad general y ofrece una métrica muy subjetiva que no es útil, valga la paradoja, para construir una teoría objetiva de la justicia. De aquí el recurso de Rawls a la delimitación de los *bienes primarios* sobre los que se articulan sus dos principios de justicia en forma lexicográfica y armónica: el de igual libertad para todos y el de diferencia.⁴

Lo sostenido, se vincula, a su vez, con la segunda temática a la que aludí líneas atrás: la de la utopía. Una constante de la obra de Lizárraga consiste en pensar la *dimensión ética* del marxismo. Lizárraga admite que la dimensión ética, entendida en su cara normativa, fue subestimada por Marx en virtud del acento puesto por el filósofo de Tréveris en la dimensión explicativa del materialismo histórico.

Sin embargo, un horizonte ético, como desiderata utópico, como ideal regulativo si se quiere, es hoy más urgente que nunca. La enorme y desigual distribución de la riqueza en el mundo es prueba de esta urgencia.

Aunque Marx fue un poco renuente a admitir *toto genere* a la corriente del utopismo en función de que su propia teoría debía ser "científica" y no "utópica", no desechó completamente el ideario de utopistas como Fourier y otros.

En la obra marxiana, en efecto, se detecta, el deseo de un mundo mejor, sin alienación y desigualdad, un mundo de hermanos en iguales condiciones materiales. *Mutatis mutandis*, dirá Lizárraga, ésta será la posición de Rawls, la de ciudadanos que son amigos, unidos por lo que Aristóteles llamaba la "philia", ciudadanos amigos que persiguen planes racionales de vida, en tanto que los mismos responden a una definición de bien de origen aristotélico pero formalizada en Rawls debido a su influjo kantiano.

Ahora bien, ¿qué clase de utopía es la que están sopesando autores como Rawls o Marx o el propio Lizárraga?

4 Los principios pueden entrar en conflicto pero hay un orden lexicográfico entre los mismos. Primero se satisface el primer principio y luego el segundo. Rawls cree en la posibilidad de regular públicamente los principios. Admite que dentro, por ejemplo, del primer principio puede haber conflictos (esto es, entre familias de libertades diferentes). Sin embargo, la regulación pública de estas familias de libertades mediante un esquema reflexivo y coherente es posible. En contra de esta visión, otro liberal como (Gray 2001: 141) cree, al igual que Sir Isaiah Berlin, que puede haber conflictos entre opciones incommensurables, tal que la opción coherentista de Rawls no sea posible.

Lizárraga sostiene que de todos los diseños utópicos el más plausible es el de las utopías "institucionales"⁵ o "concretas" y no el de utopías como la del "país de Jauja" –magistralmente pintado por Brueghel (Lizárraga 2016: 139) . En este país de Jauja –o en el marxismo según la pintura de Rawls y Cohen y no por Lizárraga– existe una abundancia material plena o ilimitada que ha hecho perder el sentido por las nociones de lo justo o lo injusto (Lizárraga 2016: 201). Se ha perdido todo sentido por lograr o mantener una *igualdad radical sin coerción, leitmotiv del marxismo*. Se ha perdido el sentido de la fraternidad, de la *philia* o amistad entre pares.

Ahora pues, la utopía concreta, de instituciones, no rechaza, en la postura de Lizárraga, por lo que se acaba de señalar, una utopía *extendida* a las "elecciones personales" de los ciudadanos,⁶ a sus virtudes morales, a su sentido de justicia; en una palabra, para parafrasear a Cohen, a un *ethos igualitario*.

La mentada utopía, defendida en los pliegues de su obra por Lizárraga, tiene cierto aire de familia con la utopía "realista" de Rawls. (Lizárraga 2016: 62 y ss.) Aunque parezca una contradicción en los términos, el profesor de Harvard pensaba que su teoría de la justicia era parte de una utopía realista. Esto es: su teoría trazaba un horizonte ideal (el de una sociedad de amigos) pero un horizonte *asequible, realmente posible*. La filosofía política, para Rawls, tiene que ser especulación con posibilidades prácticas y no especulación pura. Esto explicaría, por ejemplo, que Rawls pudiese admitir la versión "laxa" de su principio de diferencia y tolerara o permitiera ciertos incentivos para las clases más pudientes. Esto se haría sin desconocer cierta herida en la igualdad originaria y en una concepción de justicia kantiana según la cual los principios de justicia se entienden como un compendio de principios categóricos. La idea es la siguien-

⁵ Lizárraga al respecto cita a Kumar, pero también coincide en esto Colin Davis (2009: 27)

⁶ Cohen, como bien recuerda Lizárraga, demanda que los principios de justicia no actúen solo a nivel de la llamada "estructura básica", esto es, "institucional", como pide Rawls, sino también a nivel del "ethos" de las elecciones personales. Sin embargo, la crítica a Rawls no ha apuntado solamente a su supuesta estrechez teórica al circunscribir los principios de justicia a la estructura básica. Martha Nussbaum (2006: 65) ha sostenido que el diseño de justicia rawlsiano está pensado para sujetos racionales y capaces (autónomos) pero deja fuera discapacitados físicos y mentales o seres con capacidades no suficientemente reconocidas como las mujeres. La teoría de Nussbaum, inspirada en Rawls, intenta ir más allá de él considerando los intereses de estos otros actores.

te: antes de perder toda la justicia por una versión estricta, mejor permitir los incentivos por razones prudenciales o pragmáticas. La facticidad determina el ámbito de lo posible de nuestras utopías. En el sub-apartado 3.2, regreso a esta cuestión.

3. TRES CUESTIONES EN LA OBRA MARXISTAS Y LIBERALES

Habiendo presentado una reconstrucción de algunas de las principales ideas de Lizárraga, ahora, tal como anticipé en la introducción a esta nota, a continuación quiero dejar planteadas, en forma más bien telegráfica, las siguientes tres cuestiones. Vale la pena aclarar que las tres cuestiones sólo son algunas de las posibles que se pueden extraer de un texto rico en implicancias lógicas como el de Lizárraga. En mi caso, la formulación de las mismas, es un intento de sumarme al diálogo que el marxismo analítico de Lizárraga entabla con el liberalismo igualitario, y por qué no decirlo, con el utilitarismo clásico también.

3.1 LA NATURALEZA DEL DIÁLOGO ENTRE MARXISTAS Y LIBERALES DESDE LA ÓPTICA DE LOUIS ALTHUSSER

En mi reconstrucción del libro *Marxistas y Liberales* se han podido apreciar dos constantes del pensamiento de Fernando Lizárraga: la primera, la posibilidad y necesidad de diálogo entre marxistas y liberales igualitarios. La segunda, puntos de acuerdo entre Marx y Rawls.

Mi pregunta para este sub-apartado versa sobre la "naturaleza" de este diálogo entre marxistas y liberales que propone Lizárraga. Para esto, quiero presionar un poco el análisis conceptual del propio Lizárraga, utilizando para ello la perspectiva defendida por otro marxista: Louis Althusser. (Althusser 2015)

Althusser sostiene que la filosofía es un "campo de batalla" donde una tendencia se apropia de los argumentos de la otra con el fin de ir ganando posiciones en el terreno enemigo y afianzar la propia posición (Althusser 2015: 194).

Cada filosofía, dice Althusser (Althusser 2015: 195), por lo anterior, no presupone una tendencia sino la "contradicción entre las tendencias" en disputa. Es decir, dentro de una tendencia, ya se advina su conflicto con la tendencia "enemiga".

Según Althusser, (Althusser 2015: 207) en esta guerra que es la filosofía, una tendencia "intenta domesticar a su adversario robándole su lenguaje" y de este forma, una tendencia "toma la delantera frente a la otra" (Althusser 2015: 210). La domesticación del adversario mediante el "robo de su lenguaje" y el "tomar la delantera" permite, en última instancia, dice Althusser, (Althusser 2015: 211) "forjar categorías lo más universales que le sea posible (al filósofo), capaces de unificar bajo sus tesis las diferentes esferas de la ideología". De este modo, el filósofo es "siervo" de la ideología y la filosofía no es una disciplina teórica "autónoma" sino puesta al servicio del interés de una clase dominante (Althusser 2015: 219 y ss.).⁷

¿A dónde quiero llegar con las citas anteriores? A lo siguiente:

En algún sentido, cuando Rawls dice, como recuerda Lizárraga, que su teoría de la justicia puede ser compatible tanto con la propiedad privada como con la colectiva de los bienes de producción, está avanzando en el campo adversario de manera increíble; está tomando la delantera frente al marxismo analítico. Su principio de diferencia, por otra parte, parece más bien la apropiación del lenguaje marxista pero fundado con mejores y claros argumentos en contra de la autopropiedad, la presunta abundancia material ilimitada, o la pérdida del sentido de la justicia.

Del mismo modo, cuando el marxismo analítico de Lizárraga se apropia del lenguaje rawlsiano y ve semejanzas entre los principios de justicia del filósofo de Harvard y el intelectual de Tréveris, o cuando niega que el marxismo afirme la autopropiedad o rechace el sentido de justicia para la etapa del comunismo pleno, pareciera obrar en sentido contrario a fin de ocupar el terreno enemigo, "apropiándose de su lenguaje", "tomándole en cierto sentido la delantera", y posicionándose como la tesitura dominante.

Quiero decir, con esto, que la *naturaleza del diálogo* no parece inocente ni en Rawls, ni en Cohen, ni en Lizárraga. La filosofía, se podría argumentar como Althusser, es un "campo de batalla". Hay una "guerra filosófica" sin que por esto tengamos que conceder, por supuesto, *todo* el pensamiento de Althusser. Podemos, en efecto, mantener que la filosofía es señora y no sierva, *autónoma y no partisana* de algún interés ideológico particular. Aunque, para ello, debemos

⁷ Para una discusión semejante de este punto, pero con respecto al arte, especialmente la literatura y su autonomía o falta de autonomía respecto de los intereses dominantes o de los dominados, véase (Eagleton 2013).

demostrar mediante prueba rigurosa, que la "forma universal" de sus proposiciones, en este caso de filosofía política sobre la justicia y la igualdad, son genuinamente universales. Por ejemplo, demostrando que los intereses de los menos aventajados son genuinamente universales pues, contrafácticamente, luego de sortear el velo de la ignorancia, nadie querría estar en un mundo donde sea explotado o dominado y encima ibajo engaño!

Hay otras maneras de pensar, desde luego, la autonomía de la filosofía. Aunque éste no es el tema de la presente nota, volveré incidentalmente a la cuestión en 3.3.

3.2 LA RELACIÓN ENTRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA CON LA CUESTIÓN FACTUAL DE SU APLICACIÓN

La segunda cuestión sobre la que deseaba llamar la atención tiene que ver con la relación *tensa* –que persistentemente denuncia en su libro Lizárraga- entre "fundamentación" y "aplicación" de los principios de justicia.

En efecto, cuando el autor argentino trata la versión laxa del principio de diferencia que tiene cierto correlato con el principio de contribución de la fase socialista, y a su tiempo, hace lo mismo con el principio de diferencia en su versión estricta que tiene cierto correlato con el principio comunista de las necesidades, parece advertir una brecha entre ambos conjuntos de principios y la realidad. Me explico.

La versión laxa de los igualitaristas o la versión proporcionalista o del principio de contribución de los marxianos habla de lo *tensa* que es la relación entre la fundamentación normativa y la cuestión fáctica de la aplicación de principios morales o políticos a la realidad. Esto y no otra cosa, pareciera estar detrás de la intuición rawlsiana de la utopía "realista". Tensión realista entre fundamentación y aplicación porque Rawls, y Marx a su modo, se percatan de la "inevitable" y "compleja" distancia entre *fundamentar normativamente* principios y la *cuestión fáctica*, del mundo real, cuando queremos *aplicar* dichos principios. Algo parecido entrevió Kant (Kant 2012) cuando pensaba en la relación conflictiva entre la moralidad pura y las inclinaciones.

La antes referida "distancia" entre lo normativo y lo fáctico se ve claramente en la versión laxa del principio de diferencia. Allí, los más aventajados pretenden "incentivos" (bajo la forma de política pública

que se quiera imponer) para compensar lo que hacen para mejorar la vida de los peor situados. Estos incentivos, sin duda, son una forma de menoscabar la igualdad esencial que busca el marxismo y el liberalismo igualitario a su modo también. El menoscabo es para los principios, como el de diferencia, o contribución marxiano, que se formulan en una fase que podríamos asumir como "normativa", fase que se vincula con lo que un kantiano llamaría la "fundamentación" de una teoría de la justicia. Sin embargo, datos de nuestra psicología moral "real", de nuestra constitución antropológica más acusada, de, en una palabra, nuestras "circunstancias de la justicia", revelan que tenemos tendencias egoístas y sesgos para admitir la plena jurisdicción de la igualdad, vía el principio de diferencia.

Esta psicología o antropología "real" es el ámbito fáctico y no normativo de una teoría de la justicia. Mi planteo en este sub-apartado es el siguiente: En primer lugar, pareciera que la intuición que uno mantiene es que lo que vale en la fundamentación debería valer en la aplicación. En términos del pragmatismo contemporáneo, podría decirse que toda teoría demanda aplicación o que, lo que vale en teoría, debe valer en la práctica, dicho esto último kantianamente. Si es así, uno debería aceptar la versión estricta del principio de diferencia –o su correlato en el principio de necesidades marxista- y entender que una sociedad regida por la versión laxa o el principio de contribución, solamente son versiones "transitorias" de la justicia; versiones incompletas hasta que lleguemos a una sociedad, como dice Lizárraga, "constitutivamente" justa y no sólo "accidentalmente" justa (Lizárraga 2016: 156). Se permitirían entonces "incentivos" o la desigual contribución obrera sólo por un tiempo. Empero, la cuestión parece otra. Pues, si las circunstancias de la justicia no se modifican, y a tono con ellas, los principios racionales de la economía pública no se alteran de tal modo que puedan ser "eficientes" a tono con la "nueva cultura de la igualdad", es difícil pensar que lo transitorio no termine siendo la *realidad definitiva y constituyente de lo justo posible*. En el sentido, que esperar un comunismo pleno o una sociedad gobernada por una versión estricta del principio de diferencia, encarnan formas de utopismo "no realistas".

En cualquier caso, esto último abre otro problema que se plantea como un dilema. Si, por ejemplo, el rawlsiano admite esta brecha con lo fáctico y asume la versión laxa del principio de diferencia, parece entonces que tal principio de justicia no es –kantianamente hablando- un imperativo categórico. Es más bien un ideal regulativo, como

acierta a proponer Jacques Bidet en su lectura de Rawls (Lizárraga 2016: 71). Y todavía más: un ideal *asintótico*, pues cada vez que queramos acercarnos a él nos alejamos proporcionalmente, dado que nos topamos con circunstancias de la justicia difícilmente modificables al punto que hagan posible una *economía justa y eficaz a la vez*. Por el otro lado, si no asumimos para el principio de diferencia la versión laxa sino la estricta, parece que conservamos el carácter categórico de dicho principio pero al precio de que la realidad “se nos escape de las manos”. Nuestra utopía pierde su carácter realista.

3.3 LAS CRÍTICAS DEL MARXISMO –Y EN PARTICULAR DE LIZÁRRAGA- AL UTILITARISMO CLÁSICO

Por último veamos lo siguiente. Se ha podido apreciar, también, que Lizárraga se une a las críticas de Marx (y por otro lado de Rawls) al *utilitarismo clásico*. Aunque Lizárraga admite al pasar que tales críticas se dirigen básicamente a la versión “cruda de Bentham” y que también incluyen la versión “más refinada” de Mill, parece claro que el grueso de la munición apunta a Bentham y no a Mill. Lizárraga (Lizárraga 2016: 207) dice:

“El utilitarismo, entonces, expresa la dinámica de una clase en ascenso y los avatares del desarrollo capitalista. De allí que una de sus características se precisamente esa mirada *unidimensional* que pretende ocultar la relación constitutiva del capitalismo: la exploración puramente económica” (el énfasis en cursiva es nuestro).

El *utilitarista crudo* en el que medita Lizárraga es, como él dice, “unidimensional”, pues solo se obsesiona por satisfacer deseos, básicamente de consumo.

Por otra parte, el filósofo utilitarista es un filósofo que, como sugiere tácitamente Lizárraga (Lizárraga 2016: 209), es un filósofo *enmascarado*. Althusser (Althusser 2015: 212) lo dice de manera elocuente cuando sostiene que el filósofo –que responde a intereses de clase- “sale a escena enmascarado”. Que vende como “universal” lo que solamente responde al interés de una clase o a los deseos de una clase social (véase el punto 3.1 de esta nota, al respecto)

A diferencia de la utopía del comunismo que es la de una sociedad fraterna, o de los rawlsianos que desean una sociedad de “amigos”, la utopía utilitarista reposa en *la continua satisfacción de los deseos y alivio de los dolores*. Se trata, en opinión de Lizárraga, de un uti-

litarismo "crudo" basado en una *utopía no realista* que apela a un mundo de abundancia imposible. Los ciudadanos utilitarios benthamitas se parecen a los tres obesos del País de Jauja: satisfechos pero en una felicidad de la que ni siquiera pueden ya ser conscientes. (recordemos que los obesos duermen la siesta). Los tres obesos de Jauja han perdido el sentido de lo incompleta que debe ser asumida la vida para poder disfrutarla genuinamente.

Dicho lo anterior, quiero abrir el siguiente inciso bajo la forma de la siguiente interrogante. ¿No cree Lizárraga que las críticas marxianas, aunque puedan valer para Bentham, no valen para Mill? Una respuesta tentativa que daré podría ser, en efecto, que no valen para Mill y esto por dos razones básicas.

Primero, Mill (Mill 2014) no sostiene que la clave de la felicidad es la satisfacción de deseos "a secas". Él no es un utilitarista "crudo". La ya célebre frase de Mill (Mill 2014: 66) es que "es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho, que un necio satisfecho" (sobre esto también Guisán 1992: 31).

Según Mill (Mill 2014: 67) hay deseos bajos y deseos "elevados", deseos que "intrínsecamente" vale la pena perseguir.

La segunda razón sería ésta. Mill (Mill 2014: 167), además de lo anterior, habla de un "derecho igual de todos" a la felicidad. Repárese en el acento puesto en el sintagma citado: derecho "igual"... Si hay un "derecho igual de todos a la felicidad", no puede decirse que el filósofo "sale a escena enmascarado" como afirma el filósofo francés Althusser. Pues, al contrario, el filósofo que enarbola la bandera de la igualdad para "todos", está elevando, con esto, una genuina pretensión de que su proposición sea considerada "universalmente" válida y no sólo una proposición que enmascara intereses partisanos. La expresión milliana, si se quiere, jugaría un rol parecido al que señalé en 3.1 cuando hablé del rol contrafáctico del velo de la ignorancia rawlsiano como piedra de toque no sólo de la universalidad de los principios sino, sobre todo, como garantes de la pretensión válida de autonomía en un sentido suficientemente importante de la filosofía respecto de la ideología.

En aras de reforzar lo anterior, una de las mayores expertas de habla hispana en Mill, Esperanza Guisán (Guisán 2006: 97), ha sostenido que en la teoría moral de Mill "ningún ser humano aceptaría tampoco establecer relaciones de *dominio o sumisión* respecto a to-

dos los demás ya que la comunicación humana sólo es posible en condiciones de igualdad". (el énfasis en cursiva me pertenece)

Adviértase la necesidad de recalcar el rechazo milliano a la *dominación de unos por otros*⁸; un tema, el último, de importancia estelar para el marxismo.

Por lo anterior, Esperanza Guisán (Guisán 2006: 97) no duda en calificar a Mill de un *socialista genuino* en el "convencimiento de que –para Mill- la lucha por la mejora social no es algo que el gobierno deba imponer de forma coercitiva sino que brotará del aumento de nuestra capacidad de *empatía* (nuestro énfasis), de nuestro convencimiento de que al *ocuparnos del bienestar, la libertad y la emancipación de los otros, se aumentan* (énfasis de la autora) nuestras posibilidades de una vida rica en satisfacciones".

¿Hasta qué punto la capacidad de "empatía" y el conocimiento de que el bienestar de los otros es también nuestra propia preocupación, no son temas centrales en el marxismo y liberalismo igualitario rawlsiano? La "empatía" parece la emoción adecuada para el fin estrella del socialismo, a saber: la fraternidad. Por otra parte, el convencimiento de que la mejora social no debe ser impuesta "coercitivamente", ¿en qué medida no se coaliga con la idea de igualdad radical sin coerciones del marxismo?

En suma, si lo anterior mueve a reflexión, Mill estaría más cerca del liberalismo de izquierda o del marxismo analítico que lo que las críticas marxianas centradas en Bentham podrían advertir.

4. CREENCIAS Y EMOCIONES QUE ESTE LIBRO ME HA DEJADO

Quiero cerrar esta nota resaltando brevemente el conjunto básico de creencias y emociones que esta obra me ha dejado. Hablo de creencias enhebradas con emociones de un modo semejante a como lo haría un *aristotélico*.

En primer lugar, tras leer *Marxistas y Liberales*, me he formado *racionalmente* la creencia de que se trata de uno de los mejores textos de teoría política contemporánea que se hayan escrito recientemente. Mi justificación para ello está asentada, primero en que si el texto hubiera sido insípido –que muy lejos está de serlo- no sería posible plantear ninguna cuestión, tal como he intentado hacer aquí.

⁸ También convergería en este punto el republicanismo de Pettit entendido como "libertad *qua* no dominación".

Además de lo anterior que es esencial para calibrar el interés que suscita un libro, hay que destacar la claridad sin resquicio y la precisión hasta el detalle de los argumentos de Lizárraga. De los párrafos que él cita, "no deja pasar nada por alto". La precisión de la obra no pierde sin embargo una necesaria mirada general, esto es, una mirada de hacia dónde queremos ir con el marxismo y cuáles son los condimentos necesarios para una teoría socialista de la justicia. Todo lo anterior, finalmente, se complementa con un estilo literario bello que, no por ser tal, se contradice con el rigor lógico exigido a una obra analítica.

Mi emoción principal al leer *Marxistas y Liberales*, en correspondencia con mi creencia anteriormente descrita, ha sido el *entusiasmo*. No he podido parar de leerla. Me ha absorbido su lectura de una manera muy intensa, una manera que no experimentaba hacía tiempo.

No obstante lo anterior, cuando uno vaya a una librería y vea en el escaparate de la misma el texto *Marxistas y Liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* del autor argentino Fernando Lizárraga, podría pensar, para sus adentros, que se trata *de un libro más* de filosofía política. Este pensamiento, sin embargo, entrañará, por lo que he argumentado en el párrafo anterior, ¡un craso error!

Marxistas y liberales es uno de los libros recientes más estupendos que se hayan escrito sobre filosofía política contemporánea. La justificación racional del empleo del adjetivo "estupendo" es múltiple y espero sinceramente que mi análisis lo haya podido atestiguar.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis: *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires, Barcelona, México. Editorial Paidós, 2015.
- Cohen, Gerald: *Si eres igualitarista, cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Buenos Aires, México. Editorial Paidós, 2001.
- Colin Davis, James: "Los límites de lo posible". Buenos Aires, *Revista Prometheus*, N° 28, 2009, p. 27.
- Eagleton, Terry: *Marxismo y Crítica Literaria*. Buenos Aires, Barcelona, México, Editorial Paidós, 2013.
- Gray, John: *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona. Editorial Paidós, 2001.

- Guisán, Esperanza: *Manifiesto Hedonista*. Barcelona. Editorial Anthropos, 1992.
- Guisán, Esperanza: "John Stuart Mill y el socialismo del futuro", Madrid, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXIII, 2006, p. 97.
- Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires. Editorial Las Cuarenta, 2012.
- Mill, John.S: *El Utilitarismo*. Introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán. Madrid, Editorial Alianza, 2014.
- Nuussbaum, Martha: *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006.

Guillermo Larigué
Conicet, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
e-mail: <gclarigué@gmail.com>

**EXPANDIENDO LOS HORIZONTES DE LA
COMUNIDAD MORAL: LA INCORPORACIÓN
DE ANIMALES NO-HUMANOS A NUESTRO
ETHOS. EN TORNO A FRANCISCO LARA Y
OLGA CAMPOS: *SUFRE, LUEGO IMPORTA.*
REFLEXIONES ÉTICAS SOBRE LOS ANIMALES,
MADRID, PLAZA Y VALDÉS EDITORES, 2015.¹**

Luciana Samamé

Becaria Posdoctoral CONICET

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

ABSTRACT

I offer in this discussion a critical reconstruction of the main arguments that Francisco Lara and Olga Campos expound in their book *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, recently released. This writing is divided into two chief sections: in the first one, I provide a brief summary of each chapter's main thesis and lines of reasoning; in the second section, I make some suggestions regarding the authors' ethical perspective and also raise certain objections, especially connected to classical utilitarianism.

Keywords: animal ethics; non-speciesism; utilitarianism; harm principle.

RESUMEN

En esta nota de discusión me propongo reconstruir críticamente los principales argumentos que Francisco Lara y Olga Campos exponen en su libro, de reciente aparición, *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*. A los fines de la claridad metodológica, divido este escrito en dos secciones: una de carácter más descriptivo, en donde repaso los argumentos centrales de cada uno de sus seis capítulos, y otra de carácter más especulativo, en donde planteo ciertas sugerencias y objeciones respecto de

1 [Recibido: 24/02/2016 Aceptado: 14/03/2016.]

algunas tesis defendidas por los autores, especialmente de aquellas vinculadas con el utilitarismo clásico.

Palabras clave: ética animal; no-especismo; utilitarismo; principio del daño.

“La compasión por los animales va tan íntimamente unida a la bondad de carácter, que podemos afirmar confiados que quien es cruel con los animales no puede ser buena persona”

Schopenhauer, “Sobre el fundamento de la moral”

I

El propósito de este escrito es doble: por un lado, presentar y examinar los argumentos centrales que O. Campos y F. Lara presentan en su libro “Sufre, luego importa”; por el otro, recomendar enérgicamente su lectura. Los méritos de la obra son múltiples y saltan rápidamente a la vista del lector: su escritura clara y su argumentación sólida, el abordaje preciso de temas y problemas prolijamente articulados en capítulos, su incitación al pensamiento y a la acción, al tiempo que urge a replantearnos nuestros deseos y nuestras creencias, muchas veces afianzados en prejuicios largamente respaldados por una tradición en particular, a saber, la tradición filosófico-religiosa occidental. Conforme la imagen que esta última se ha encargado de consolidar, los seres humanos son dueños y señores de la naturaleza, poseedores de una cualidad que los eleva por encima de otros seres –la razón– y por cuyo intermedio se vuelven exclusivos portadores de valor intrínseco. ¿Y si acaso sucediera que no es la razón aquello por lo cual poseemos valor intrínseco? ¿Y si acaso fuera por medio de otras cualidades –no privativas de los humanos– que nos volvemos dignos de consideración moral? La capacidad de sentir y de experimentar dolor, e incluso el interés en preservar la propia vida, constituyen en opinión de los autores la marca distintiva de la moralidad. En función de ello, se cuestiona enfáticamente el paradigma antropocéntrico que ha guiado –y continúa guiando– nuestras reflexiones morales, proponiéndose en su lugar un paradigma no-especista. La consecuencia, naturalmente, es que la comunidad moral verá extenderse sus fronteras más allá de la especie humana.

Es así que el esfuerzo de los autores se concreta a lo largo del libro a partir de un movimiento doble: 1) desmantelando, por un lado, tanto presupuestos insostenibles como razonamientos erróneos sobre cuya base se ha tendido a excluir a animales no-humanos de la esfera de nuestras obligaciones morales; 2) mostrando, por el otro, que hay buenas razones e incluso evidencia científica para pensar que aquéllos han de ser incluidos en dicha esfera. Este doble aspecto presente en el libro –crítico y a la vez propositivo– es lo que en mi opinión le confiere solvencia y poder persuasivo, rindiendo tributo a la disciplina de la ética. Pues, ¿no es acaso su impulso más íntimo la transformación de nosotros mismos a través de la rectificación de creencias? Para hacer justicia a la calidad de la obra objeto de estos comentarios, voy a dividir el presente escrito en dos secciones: una de carácter más descriptivo, en donde repasaré los argumentos centrales de cada uno de sus seis capítulos, y otra de carácter más personal y reflexivo en la que expondré ciertas cavilaciones que su lectura me ha suscitado.

II

“Sufre, luego importa” se compone de seis capítulos cuya lógica –podría decirse– va de lo general a lo particular: en tanto los primeros se encargan de examinar los fundamentos teóricos por los que ciertos animales no-humanos deberían pasar a formar parte de nuestra comunidad moral, los últimos exhiben el modo en que estos fundamentos encontrarían expresión en prácticas concretas, tales como la experimentación bio-médica, las corridas de toros y los hábitos alimenticios.

En el primer capítulo, denominado “Hacia una ética no especista”, los autores comienzan por desplegar la tesis central que atraviesa la totalidad de la obra, a saber: que la *evitación del sufrimiento* es la máxima capital sobre la que ha de fundarse la ética. De esto se desprende que “es preciso ver la moral como una cuestión de preocuparse por todo aquel que puede sufrir, independientemente de su tipo o grado de racionalidad” (p. 34). No obstante ello, el pensamiento judeo-cristiano y la tradición filosófica –entre los que se destaca a Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant– han colaborado en la consolidación de estas dos creencias: que el ser humano se diferencia y se eleva por su razón; y que justamente en función de esta capacidad más alta, el mismo puede enseñorearse frente a la naturaleza,

sometiéndola a su voluntad. Ambas tesis contribuyeron a respaldar la objetualización y consiguiente instrumentalización de animales no-humanos: nos arrogamos la prerrogativa de disponer de ellos a nuestro antojo, en función de nuestra superioridad racional. Pese a la legitimidad social que tanto esta creencia como las prácticas que ayuda a sustentar poseen, los autores ponen en evidencia una contradicción que atraviesa sus fundamentos: si el valor intrínseco de un ser depende de su razón, y si la comunidad moral ha de erigirse sobre la racionalidad, entonces infantes y discapacitados quedarían fuera de la misma. Esta parece ser una consecuencia obvia y al mismo tiempo indeseada de aquella tesitura, la cual evidencia con toda fuerza su debilidad. De esta suerte se arriba a la conclusión –mucho más intuitiva– que, desde el punto de vista moral, no es la racionalidad el dato relevante, sino la capacidad de sufrir.

Tras cimentarse el que podría considerarse *leit motiv* de la obra –“sin importar a qué especie pertenezca un ser, lo que importa es si sufre” – los autores procuran evidenciar que hay buenas razones para creer que ciertos animales experimentan efectivamente dolor. El título del segundo capítulo es, a propósito, “La capacidad de sufrir”. Este punto es del todo importante, ya que no han sido pocos quienes han negado tal cosa o bien se han atrevido a ponerla en cuestión. Entre tales opiniones sobresale sin dudas la cartesiana, con arreglo a la cual los animales son meros autómatas. Sin embargo, tan solo una extrema miopía intelectual podría llevarnos a negarle su status en cuanto seres sintientes. Lara y Campos aducen al respecto que existen suficientes indicios para admitir que aves, reptiles y mamíferos pueden sufrir –dejando abierta la posibilidad de ampliación de esta lista–. Para sustentar esta tesis, se invocan tres estrategias: mediante la primera se sostiene que existen analogías de tipo físico entre animales humanos y no-humanos; mediante la segunda, que existen también analogías de tipo conductual; mediante la tercera se arguye que la teoría de la evolución viene también a corroborar la capacidad para el dolor de muchas especies –pues existiría una conexión íntima entre dicha capacidad y el éxito para la supervivencia–. Apoyándose así tanto en la evidencia empírica disponible como en la rigurosidad lógica, los autores concluyen convincentemente que hay razones para atribuir capacidad para el dolor a ciertos animales no-humanos. *Ergo*, no pueden quedar al margen de nuestras consideraciones morales. Otras de las tesis interesantes que aparecen en este capítulo son las siguientes: que la posibilidad de experimentar

dolor no requiere de una conciencia reflexiva, sino de algo más básico como la conciencia perceptiva (p.47); y que es factible asumir que entre animales humanos y no-humanos existe continuidad antes que una diferenciación cualitativa (p.53). Volveré sobre este último punto en la segunda sección de este escrito.

En el tercer capítulo, "Los animales y el perjuicio de la muerte", los autores exponen una atractiva perspectiva de análisis, a saber: que nuestras obligaciones morales hacia los animales no proceden solamente de su susceptibilidad hacia el dolor, sino también de su interés en continuar viviendo. Creo que este punto es de fundamental importancia para el espectro de ideas que se proponen defender, al anticiparse a una objeción obvia que podría plantearseles: si lo único que importa, de cara a nuestras consideraciones morales, es no ocasionar dolor, entonces si encontráramos un método para prevenirlo –como la anestesia– estaríamos autorizados a infringirles lo que en condiciones normales contaría como un daño, causándoles, v.g., una muerte indolora. Los autores advierten al respecto que nuestras obligaciones morales no pueden fundarse exclusivamente en la evitación del dolor. Si bien necesario, no es todavía suficiente. Se requiere de algo más: este plus estaría dado por la capacidad que tienen ciertos animales de apreciar la propia vida, capacidad por la que se exhibe un interés en seguir viviendo. En opinión de Lara y Campos, contamos con considerable evidencia para suponer que algunos animales no-humanos –los mamíferos adultos por ejemplo– están interesados en ciertos estados de cosas que consideran preferibles a otros. Esto les lleva a adscribirles autoconciencia (p.64). Sentadas estas premisas, se desprende la siguiente conclusión: los animales autoconscientes tienen una preferencia en continuar viviendo; su muerte, por tanto, tiene que ser considerada un daño para ellos, aún cuando se ocasione sin dolor (p. 66).

En el cuarto capítulo, "Los derechos de los animales", los autores dan el salto de la moral al derecho. Es así que se explicitan las consecuencias que, desde un punto de vista jurídico, tendrían las tesis morales anteriormente defendidas. Con arreglo a ello se establece que "sería coherente reconocerle un derecho a no sufrir a todos los seres sintientes, y un derecho a la vida a algunos de ellos, entre los que estarían algunos animales" (p. 69). Ahora bien, todo derecho conlleva obligación. Luego se impone la pregunta sobre el tipo de obligaciones particulares que la protección de tales derechos supondría. Entre ellas comparece la revisión de nuestros hábitos ali-

menticios, abogándose por el vegetarianismo. Una dieta vegetariana –además de proporcionar otras ventajas– evitaría el sufrimiento y muerte de muchos animales, por lo que ambos derechos encontrarían protección a partir de esta práctica. Asimismo, cazar y vestir con pieles contarían entre las prácticas que habrían de suprimirse por atentar contra tales derechos. Hechas estas declaraciones, los autores pasan a considerar un tema espinoso: qué hacer ante un conflicto de derechos, cuestión que los lleva a plantearse por su fundamento último. Ante esta pregunta, aquéllos toman un posicionamiento claro: apelan a un fundamento de tipo utilitarista. La protección de los derechos se funda, en última instancia, en que su protección garantiza precisamente el bienestar general. Pues bien, de esta tesitura se desprende a mi juicio una conclusión problemática que los autores defienden y que retomaré más adelante, esto es: que los derechos no pueden ser considerados absolutos y que justamente por eso pueden en ocasiones violarse (p. 80).

¿Qué hacer ante una colisión de derechos, aquellos casos donde se enfrentan normas que protegen intereses de animales humanos y no-humanos? El capítulo quinto, "Los conflictos entre vidas: el caso de la experimentación con animales", se propone reflexionar sobre este tópico, circunscribiéndolo a un dominio específico: el de la investigación médica. Los autores consideran que en estos contextos suelen presentarse auténticos dilemas morales que merecen nuestra atención. ¿Es legítimo dañar e incluso ocasionar la muerte de animales cuando de ello resultaría un gran provecho para los seres humanos, el tratamiento y cura de una enfermedad, por ejemplo? La respuesta a esta cuestión dependerá tanto de la concepción de la naturaleza de los derechos como de los dilemas morales que se tenga. En concordancia con la posición tomada en el capítulo precedente, se rechaza una concepción absolutista de los derechos, la cual conllevaría una perspectiva abolicionista con relación a la experimentación con animales. Existen situaciones dilemáticas muy específicas en donde –según los autores– hacer lo menos malo constituye la alternativa más sensata. ¿Y por qué la opción menos mala implicaría sacrificar animales antes que impedir que seres humanos accedan a la cura de una enfermedad? Aquí el argumento parece apuntar en una doble dirección: por un lado, porque ello conllevaría mayor bienestar global; en segundo lugar, porque la existencia humana, al ser susceptible de un bienestar cualitativamente mayor, es preferible a la de aquellos incapaces de experimentarlo. Una vez más, es el utilitaris-

mo clásico quien proporciona a los autores el andamiaje teórico para abordar y justificar este tipo de posicionamiento.

En el sexto y último capítulo, la reflexión se centra en una práctica tan local como tradicional: las corridas de toros. El mismo se titula "¿Cultura o tortura? Las corridas de toros y la legislación española". De manera exhaustiva y bien documentada, los autores hacen pasar por el cedazo de la crítica los principales argumentos esgrimidos en defensa de esta controversial práctica. Está por un lado el "argumento estético", que tiende a ver en ello una especie de manifestación lúdica y de revelación de una verdad trascendente. Está, por el otro, el "argumento tradicionalista", que tiende a rescatar el valor de tal práctica en función de sus antiguas raíces e interés cultural, en donde anida y se reconoce algo así como una identidad nacional. Con razones sólidas, se muestra que ninguna de estas argumentaciones alcanza a fundar un juicio moral (p. 121). Otro de los aspectos centrales examinados en este capítulo, atañe al análisis de la legislación española en lo atinente a protección animal. Conforme a ello, se pone al descubierto su carácter intencionadamente ambiguo, tras lo cual se esconde precisamente la permisividad de las corridas. Los autores rematan el capítulo urgiendo a tomar moralmente en serio a los animales, cuestión que encontrará expresión plena una vez reconocidos constitucionalmente sus derechos a no sufrir y a seguir viviendo.

III

Como he anticipado más arriba, me gustaría presentar en esta sección algunos comentarios y observaciones críticas que este cautivante libro me ha suscitado. En primer lugar, quisiera reparar en la peculiar concepción de la moral bajo cuya órbita se han engendrado las reflexiones que el mismo recoge. Aunque no lo tematizan en forma explícita, los autores parecen entender a la moralidad como un *sistema de obligaciones*. Esta peculiar visión –que hunde sus raíces en el estoicismo y en la moral judeo-cristiana– se consolida y vuelve dominante desde el S. XVIII en adelante. Con arreglo a la misma, la moralidad se conforma como un dominio donde las relaciones interpersonales y nuestras obligaciones recíprocas se ponen en primer plano. En forma concomitante, la pregunta central que la domina es "¿qué debo hacer?" y el acento recae en el concepto de acción. Precisamente, las teorías éticas predominantes desde la modernidad en adelante –el utilitarismo y el deontologismo– aspiran priorita-

riamente a delimitar un *criterio para la acción*, uno de naturaleza tal que permita distinguir lo correcto de lo incorrecto. Mientras el deontologismo recomienda actuar siguiendo el imperativo categórico, el utilitarismo clásico recomienda el curso de acción que propicie el mayor bienestar posible. Queda clara la adscripción de los autores a este último criterio.

No es mi intención criticar esta concepción de la moral donde los conceptos de obligación y acción ostentan cargos honoríficos, pues no creo que sea una forma incorrecta de entender el fenómeno, aunque sí, un tanto limitada. En este sentido, la ética de la virtud –enfoque con el que simpatizo mayormente– puede resultar un complemento adecuado. La misma se caracteriza por sustentar una visión más integral del fenómeno moral, donde no solo importan nuestros modos de actuar, sino también de sentir y de estar motivados, donde no son tanto nuestras obligaciones los aspectos centrales de la moralidad, sino más bien las excelencias exhibidas a lo largo de una vida completa. La ética de la virtud, en consecuencia, concede importancia primaria a la formación del carácter y a la cuestión más amplia de cómo vivir. Creo entonces que si adoptamos también un enfoque de este tipo, las reflexiones éticas sobre animales pueden verse enriquecidas. En esta dirección, podrían apuntarse las siguientes cuestiones: ¿qué tipo de excelencias morales y epistémicas se requerirían en caso de presentarse un conflicto de derechos entre animales humanos y no-humanos?; ¿de qué manera educar a los niños y a la ciudadanía en su conjunto para favorecer una sensibilidad específica hacia los animales?; ¿qué tipo de sentimientos y de disposiciones del carácter sería preciso cultivar en vistas de una adecuada consideración de los mismos?; etc. Como podrá advertirse, estas cuestiones van más allá de modos específicos de actuar, enfatizándose en su lugar *modos de ser*.

Los autores se orientan por momentos hacia ese tipo de cuestiones, al sugerir, por ejemplo, la necesidad de cambiar ciertos hábitos para cambiar nuestra forma de vida. También me ha resultado interesante el que se insinúe a la frugalidad como una virtud del carácter –aunque no se lo explicita en estos términos–, ya que de poseerse esta cualidad, tenderemos a ser más considerados con los animales. Otra reflexión se sitúa también en esta perspectiva que aquí doy en llamar “aretaica”: cuando Lara y Campos mencionan tipos de motivaciones frívolas y vanas que conducen al maltrato animal (pp. 70-73). En mi opinión, sería sumamente valioso si se explotaran al máximo en in-

vestigaciones futuras estas líneas de análisis ya sugeridas en el libro: los modos de vida, tipos de motivación y de cualidades del carácter que favorecerían la consideración moral de los animales.

Acabo de hacer una observación general sobre los enfoques éticos y el modo en que un enfoque de tipo aretaico podría potenciar la perspectiva teórica privilegiada por los autores. Me gustaría pasar ahora a comentarios más puntuales con el objeto de plantear algunas dudas y objeciones.

Una de las tesis cardinales que recorre la obra en su conjunto es la siguiente: que entre animales humanos y no-humanos no existe diferencia cualitativa alguna. Los autores la denominan "tesis continuista" (p. 53) y es defendida con argumentos consistentes. La ventaja de la tesis continuista es que permite derribar el paradigma antropocéntrico y especista, al señalar que la diferencia entre unos seres y otros es gradual antes que esencial. Otra ventaja es que, al salirse de esquemas clasificatorios rígidos, está abierta a la ampliación de la comunidad moral, en la medida en que se constate que un ser vivo, sin importar la especie a la que pertenezca, es capaz de experimentar dolor. Ahora bien, al entrañar un criterio más bien laxo, la tesis continuista puede involucrar ciertos problemas prácticos: si los límites entre las especies no están bien definidos, ¿qué garantías poseemos de que aquellos animales que excluimos de nuestras consideraciones morales por no ser susceptibles de dolor, sean, en efecto, susceptibles al mismo? ¿Y no es acaso esta incertidumbre óbice de la deliberación moral, auspiciando la falta de determinación? Es decir, pareciera que en última instancia la tesis continuista no es capaz de proveernos de un criterio firme para la acción, precisamente por existir un margen de indeterminación. La estrategia para hacer frente a esta dificultad no podría ser –creo– más que una opción radical: o incluimos a todos los animales en nuestras consideraciones morales, o a ninguno.

Otra forma de encarar el asunto, aunque deja sin resolverlo, es planteando que la naturaleza de los asuntos prácticos es compleja y que, justamente por ello, no es dable encontrar certeza en dicho ámbito. Se trata de la misma observación que Aristóteles formula en la *Ética Nicomáquea* y que le sirve para sustentar su visión de la teoría ética: ésta no puede fundarse sobre un conjunto de reglas rígidas, dada la inmensa variabilidad y contingencia de las cuestiones prácticas. Es así que lejos de erigirse sobre un criterio para la acción, la ética aristotélica se centra en las virtudes intelectuales y morales que un agente debe desarrollar: pues éstas le permitirán actuar del

mejor modo posible en toda circunstancia. En opinión del estagirita, no es tanto un principio abstracto e incólume la mejor guía de las acciones², sino la virtud de la *phrōnesis*. Lo que deseo sugerir a partir de esto, es que la tesis continuista tal vez se acople mejor con una concepción de la teoría ética donde el foco no esté puesto en un criterio para la regulación de la acción, como sería el caso de la teoría utilitarista. Si estoy en lo cierto, los autores deberían revisar sus compromisos teóricos, dado que el criterio utilitarista de corrección moral presupone justamente certeza: siempre hay un curso de acción preferible a otro en función de su contribución a la maximización de la felicidad o atenuación del dolor.

Otro de los aspectos que también me ha resultado problemático es la fundamentación utilitarista de los derechos. Los autores admiten que la función de estos últimos apunta a proteger a los individuos de consideraciones utilitaristas, pero que paradójicamente esta restricción alcanza su mejor fundamento en la utilidad (p. 79). Pareciera entonces que la forma más efectiva de auspiciar el bienestar general es a partir del respeto a los derechos. No obstante, existen situaciones muy específicas aunque inusuales, en donde el respeto a los derechos, antes que favorecer, obstaculizaría el bienestar general. De estos presupuestos se extrae la siguiente conclusión: frente a un conflicto de derechos, es recomendable quebrantar los de aquellos seres en contienda que resultarían *menos perjudicados* (p. 80; énfasis mío). Este argumento me resulta inaceptable, principalmente por dos razones: en primer lugar, porque no creo que pueda saberse de antemano y a ciencia cierta, cuál de estos seres resultaría menos perjudicado –en el sentido de que las consecuencias futuras de las acciones son en buena medida imprevisibles–; en segundo lugar, porque esta fundamentación utilitarista deja abierta la posibilidad de que cualquier derecho pueda ser vulnerado en caso de entorpecer la felicidad de la mayoría. Es cierto que, tal como los autores apuntan, una visión “absolutista” de los derechos dificulta o impide a veces la resolución de conflictos, pero no creo que ello sea razón suficiente

2 Lo que deseo insinuar trayendo a colación la ética aristotélica, es que el principio de mayor felicidad no sería una guía segura de nuestras acciones, como tampoco lo sería el imperativo categórico. La ética de la virtud, en contraste, no se fundamenta sobre ningún principio de este tipo, al reconocer precisamente como punto de partida que, ningún principio puede oficiar en calidad de guía incólume en toda circunstancia. La confianza se deposita, antes bien, en los rasgos de carácter y en las habilidades epistémicas de los agentes morales.

para abandonarla. Puede que esta visión sea la correcta y que ciertos dilemas prácticos presenten tal grado de dificultad, que sean a la postre irresolubles –en el sentido de que no hay alternativa “más” o “menos” correcta–. Es decir, la necesidad práctica de resolver un dilema no es razón suficiente para derrotar un derecho.

Por otra parte, pareciera que la fundamentación utilitarista de los derechos ha sido especialmente pensada por los autores para dar respuesta a cierto tipo de conflictos en el ámbito de la experimentación médica con animales. Aplicando el enfoque sobre los derechos anteriormente aludido, los mismos concluyen que el sacrificio de animales está justificado si de ello procede un gran beneficio para la mayoría. Pero resulta que esta mayoría está compuesta por seres humanos, al menos en los ejemplos que se aducen. Y es en este punto donde parece reintroducirse subrepticamente el paradigma antropocéntrico. Esa es al menos mi impresión; impresión que se confirma cuando los autores intentan justificar *en función de qué* ha de privilegiarse la vida humana en caso de conflicto. Auxiliándose en la idea de Stuart Mill con arreglo a la cual los seres humanos son susceptibles de experimentar placeres *cualitativamente* superiores en comparación con los animales³, se concluye que la existencia de los primeros es más valiosa que la de los segundos. Pienso que, a riesgo de ser inconsistentes, no es posible sostener tal cosa una vez admitida la tesis continuista. Pues esta última ha borrado toda diferencia *cualitativa* entre animales humanos y no humanos. Es cierto que esta diferencia había sido normalmente depositada en la razón, pero colocarla ahora en otro aspecto –la sofisticación psicológica y la capacidad para placeres más altos– no hace más que preservar, bajo otro argumento, el paradigma antropocéntrico.

IV

Quisiera cerrar este escrito destacando el efecto general que la lectura de “Sufre, luego importa” me ha producido. Como toda genuina

3 A este respecto, Mill dice que un Sócrates insatisfecho *es preferible* a un cerdo satisfecho, pasaje que los autores citan. En esta comparación se deja entrever que la preferencia no se establece sobre la base de la satisfacción o la insatisfacción, sino en función de la *naturaleza del portador* de una u otra. Pareciera que el argumento de Mill es marcadamente antropocéntrico: lo que hace preferible la insatisfacción de un ser humano a la satisfacción de un cerdo, es que aquélla es la insatisfacción *de un ser humano*.

reflexión filosófica, ha impactado en el orden de mis creencias, obligándome a revisar y descartar algunas, llevándome a adoptar otras nuevas. Asimismo, como toda empresa filosófica genuina, el libro se consume a través de un acto de coraje: sin dudas, atreverse a pensar no sólo en contra de una asentada tradición de pensamiento, sino también de costumbres y prácticas socialmente legitimadas, requiere coraje –intelectual y moral–. Considero, finalmente, que uno de los méritos indiscutidos del libro reside en poner seriamente en discusión un tópico de suma actualidad; y en esta dirección, constituye una contribución valiosísima al debate ético contemporáneo.

Luciana Samamé
Becaria Posdoctoral CONICET
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
e-mail: <lucianasamame@gmail.com>

**J.S. MILL. CAPÍTULOS SOBRE EL SOCIALISMO.
LA CIVILIZACIÓN: SEÑALES DE LOS TIEMPOS.
TRADUCCIÓN, PRÓLOGO Y NOTAS DE CARLOS
MELLIZO CUADRADO. ALIANZA EDITORIAL,
MADRID, 2012.**

José Manuel Fernández Barreiro

Universidad de A Coruña

En esta edición, prologada y traducida por Carlos Mellizo Cuadrado (profesor emérito de la University of Wyoming), se nos brinda la posibilidad de comprender mejor los *Capítulos sobre el socialismo* y *La civilización: señales de los tiempos* de John Stuart Mill, dos obras breves, pero claves para entender la relación de Mill con el socialismo y su lúcida visión de la sociedad en la que le tocó vivir. Así, a través de las páginas de esta edición, podemos conocer a un Mill abierto hacia lo que los socialistas tienen que decir y receptivo a escuchar y analizar sus planteamientos y, por otra parte, nos permite penetrar en los planteamientos morales y políticos de Mill a través del personal e interesante análisis del progreso social y sus consecuencias que supone *La civilización: señales de los tiempos*.

Los *Capítulos sobre el socialismo* fueron recopilados por su hijastra Helen Taylor y publicados póstumamente en la *Fortnightly Review* entre los meses de febrero y abril de 1879. Según Mellizo, estos textos fueron motivados por la aparición de las ideas socialistas en Europa y América que atrajeron la atención de Mill. Así, se propuso su estudio como una alternativa a las ideas de la época, alentado también, según su *Autobiografía*, por la influencia de Harriet Taylor y sus relaciones con los discípulos de Saint-Simon. Pero el objetivo de Mill, según Mellizo (y así también lo señala Mill en su propia obra), no es defender o rechazar el socialismo, sino hacer un análisis pormenorizado de dicha teoría y del capitalismo, enfrentándolos, para llegar a una conclusión objetiva e imparcial al respecto de ambas posiciones (p.13), tal y como apunta también Helen Taylor en su nota preliminar a la obra (pp. 35-36).

Los *Capítulos* se estructuran en cuatro partes según su contenido:

La primera parte (“Capítulo 1. Objeciones socialistas al orden presente de la sociedad”) consiste en la exposición de las críticas que el socialismo dirige al sistema capitalista, en especial, al concepto de la libre competencia y sus consecuencias derivadas. Mill reconoce aquí el mérito que posee el socialismo en algunas de sus objeciones, pero también señala lo exagerado que hay en la teoría socialista. Nos dice que en toda teoría hay dos caras: una crítica y otra constructiva. Así, se propone comenzar enumerando las críticas que el socialismo plantea al sistema vigente y en las que coinciden las diversas posturas socialistas. El actual sistema produce males morales y físicos que no pueden ser aceptados y vienen derivados de la organización de la propiedad, de la producción y de la distribución de la riqueza.

El primer mal que cabe señalar es la pobreza. La propiedad está en manos de las clases más pudientes y para obtener un beneficio de esa propiedad, es necesario utilizar a la clase trabajadora. Sin embargo, esta clase no consigue un beneficio acorde con su trabajo y las privaciones que tiene que sufrir. Además, aquellos que no pueden trabajar y se encuentran en situación de pobreza son apartados de la sociedad. Más aún, se justifica su situación en su debilidad o incapacidad de competir con sus semejantes, lo que es todavía más ultrajante y perpetúa la injusticia social. No es justo que una persona, sin merecerlo, esté en situación de pobreza, mientras que otros, por haber recibido una buena herencia y sin haber hecho nada por conseguirla, se encuentran en una situación privilegiada. Pero es algo que Mill estima difícil de cambiar, ya que entiende que, en el estado actual de la sociedad, estamos determinados por nuestro nacimiento y nuestro contexto social. Aún cuando alguien se hace rico sin haber nacido así, es porque hay un contexto que lo puede permitir. Además, señala dos causas secundarias por las cuales uno puede llegar a gozar de una buena vida: lo accidental y la buena suerte (tienen que darse una serie de circunstancias apropiadas para prosperar); y las energías y los talentos individuales. Dentro de esta última causa se encuentran tanto las virtudes, como los vicios. Es decir, la honestidad puede servirnos para prosperar, pero no proporciona mayor ventaja (e incluso puede que menos) que hacer uso de otras cualidades como el servilismo, la adulación o el egoísmo.

El segundo mal es la mala conducta humana con todos sus vicios consecuentes (crimen, vicio e insensatez), que pueden atribuirse, casi en su totalidad, a la pobreza, a la ociosidad (entendida como holgazanería) y a la mala educación o, directamente, a la falta de la misma.

Todas estas causas se derivan de una mala organización social. Los socialistas plantean que la base del problema radica en la “*producción y el reparto de todos los productos materiales*” (p. 56), ya que de ellos se genera el individualismo, la competencia y la lucha de clases con intereses opuestos. Esto hace que para que unos ganen, otros tengan que perder. Así, no hay convergencia ni armonía en los intereses de los individuos y esto es perjudicial desde el punto de vista moral, económico y social.

Moralmente, es perjudicial porque nos enfrenta y nos lleva a la envidia, al odio y a la falta de caridad.

Económicamente, Mill recoge las objeciones de M. Louis Blanc en su *Organisation du Travail*. Así, para este autor, la competencia individual es causa de los bajos salarios. Los obreros compiten entre sí por un trabajo y vence el que trabaja por menos dinero. El resto siguen en la pobreza y el ganador lo es solo hasta que otro obrero esté dispuesto a trabajar por menos. La libre competencia lleva a un enfrentamiento permanente entre los miembros de la clase trabajadora que lucharán hasta su propio exterminio. Esto produce pobreza y la pobreza puede conducir a malas conductas. Dado que el principio de competencia no ha previsto cómo se puede ubicar a la gente que ha sido desplazada del sistema, es moralmente reprochable. Además, la ausencia de control de la natalidad entre las clases menos pudientes está llevando al sistema al colapso (aumenta la natalidad, pero no la demanda de trabajo) y a la situación de elegir entre mantener gratis a los pobres o acabar con ellos. Por tanto, el sistema parece insostenible.

Por otra parte, produce ruina y bancarrota a los productores. La competencia lleva consigo el abaratamiento de los productos que, en principio, beneficia al consumidor. Sin embargo, solo es bueno mientras exista una lucha pareja entre competidores. Lo que ocurre es que, una vez los más fuertes vencen a los más débiles, los precios suben al antojo de los que han copado el mercado. Este sistema beneficia a los grandes terratenientes (concentración de riqueza en una minoría -individuos o compañías-), que cada vez pueden producir y vender más barato, acabando por monopolizar el mercado y estableciendo una relación de superioridad y servidumbre con sus trabajadores, dando lugar a lo que Blanc denomina el “*nuevo feudalismo*” (p. 58) o, según Fourier, el “*feudalismo industrial*” (pp. 81-82). La competencia, al aumentar la oferta (al mismo tiempo, según Blanc, que disminuye el consumo), lleva al problema de la sobreproducción que repercute

en los productores (si no venden, acaban en la bancarrota) y en los obreros (si no se vende lo suficiente, se les bajan los salarios).

Además, recoge Mill las críticas del socialismo al capitalismo por boca de Víctor Prosper Considérant, discípulo de Fourier y principal propagador de sus ideas. Se pueden resumir en una serie de puntos:

1-Debido a la mala organización del sistema, se malgastan recursos y potencial humano. Si la organización fuera mejor, no tendría que existir policía, ni jueces, ni abogados. Tampoco existirían otros “inadaptados” improductivos como prostitutas, mendigos, presidiarios, ladrones, estafadores, ociosos, etc. Es decir, todas estas profesiones son generadas por un sistema mal concebido.

2-La industria, tal y como está concebida, no es todo lo productiva que debe ser. No hay organización coherente y además, la tierra no está aprovechada porque pertenece a grandes propietarios que no la explotan ni dejan a otros explotarla.

3-Hay una división de clases o categorías, fruto del conflicto de intereses entre ellas.

4-La organización del mercado (producción, distribución y venta) es perjudicial para la sociedad. Existen demasiados intermediarios que encarecen el precio del producto y, además, poseen intereses opuestos a los de los consumidores (a los que quieren vender caro) y a los de los productores (a los que quieren comprar barato).

5- La libre competencia hace que los traficantes y comerciantes tengan, en realidad, un derecho de propiedad sobre los productos. Pueden hacer lo que quieran con ellos, acumularlos o destruirlos si eso les garantiza mayores beneficios. Manejan los precios y al mercado a su antojo.

6-Fomenta la usura y la especulación abusiva, ya que permite que el capitalista obtenga intereses de un capital ficticio (a través de créditos y pagarés). Además, la riqueza no revierte en la sociedad, sino que se acumula en manos del capitalista, que deja de ser productivo e incluso contraproducente para ella tal y como se organiza en la actualidad.

7- Hay demasiados intermediarios y el producto va encareciéndose en cada paso, lo que influye negativamente en el consumidor final, pero también en el productor inicial, que ve como un producto que le fue comprado por un bajo precio, adquiere un valor final del que no obtiene mayor beneficio.

8-Se fomenta el rechazo al trabajo, dado que se asume que el único motivo para trabajar es escapar de la pobreza. Al estar mal organi-

zado y repartido, el trabajo no se asocia al placer, si no al “*dolor, al aburrimiento y el disgusto*” (pp. 80-81). Así, las clases pobres están abocadas a trabajar, sea cual sea el régimen en el que lo hagan, si no quieren acabar en la miseria, mientras que las clases ricas, no trabajarán porque se ha concebido el trabajo solo en caso de necesidad.

Owen (*Book of the New Moral*) también incide en estas críticas y advierte de la aparición de una nueva clase social cuyo trabajo es “*comprar a uno*” para “*vender a otros*” (p. 76). Para Owen, hay tres clases de vendedores-compradores (pequeños o minoristas; medianos o mayoristas; y grandes o super-mayoristas. Cada uno de ellos tienen intereses opuestos y en conflicto. Sus relaciones se basan en un sistema de fraude para intentar conseguir el mayor beneficio a costa de perjudicar al otro. Además, señala también la sobreproducción y proliferación excesiva de negocios como resultado de la competencia y, al mismo tiempo, esta competencia hace que tengan que bajar los precios. Para mantener esos precios se perjudica al productor, dado que el comerciante va a comprar “*gangas*”, es decir, bienes que se venden a un coste más bajo que el de producción. Esto también afecta a la calidad del producto final, dado que cuanto más se abaraten los costes de producción y más competencia exista por bajar el precio final de un producto, más se va a resentir la calidad. Cuando esto afecta a productos comestibles, el riesgo hacia la salud es evidente.

La segunda parte (“Capítulo 2. Se examinan las objeciones socialistas al orden presente de la sociedad”) lleva a Mill hacia la depuración de la teoría socialista, eliminando las exageraciones que él pensaba que albergaba. Este trabajo de filtrado le hace considerar la teoría socialista como apta para ser tenida en consideración y, aunque reconoce que algunos de sus argumentos contra el capitalismo son innegables, deja patente su rechazo a algunos de sus principios generales.

Así pues, refuta la idea de que los salarios estén decreciendo en términos generales y afirma que la tendencia es, justamente, la contraria. Asume que existen determinados sectores (ramas) de la industria que son sustituidos por otro y que estas industrias nuevas pueden ofrecer salarios bajos hasta que se acomodan a la demanda, pero todo acaba por equilibrarse y si hay pérdida de salarios en un tipo de empleo, habrá un aumento en otro. Entiende que, al aumentar la población y la escala de las transacciones, el número de afectados puede aumentar proporcionalmente, pero no la intensidad de ese sufrimiento sobre cada individuo en particular. Por tanto, no considera que exista

una tendencia negativa en este sentido, sino momentos puntuales que pueden ser consecuencia de malas decisiones de un gobierno, de leyes defectuosas o de eventos desastrosos no permanente y, en cualquier caso, estas causas son siempre subsanables.

Sobre la relación entre el aumento de población y los medios de subsistencia, considera Mill que los socialistas (Owen, Fourier, Blanc) entendieron que había que tratar este problema, pero también cree que este mal no es del todo preocupante y que, cuanto más avance la educación de toda la población, más irá disminuyendo este problema.

Critica, además, la visión parcial que dan los socialistas de la libre competencia. Para Mill, cuanto más sea perfectamente libre la competencia entre todos los competidores, más tenderán a equilibrarse los precios de los productos y, dado que los socialistas pretenden nivelar las desigualdades, deberían tener en cuenta este efecto beneficioso. Incluso asumiendo que la competencia lleve a mantener los precios bajos, esto sería bueno para la clase obrera que, gozando de un sueldo bajo, podría acceder igualmente a dichos productos. Además, no cree que la libre competencia elimine a los competidores débiles y fomente el monopolio, aunque, de alguna forma, da entender que puede darse el caso de que los negocios con mayor capital eliminen a los negocios más pequeños, por su mayor capacidad económica para adquirir maquinaria o por implantar formas más optimizadas de llevar un negocio. Esto hará que el comerciante grande pueda ofrecer productos más baratos que si estos se produjeran a menor escala. Sin embargo, la competencia siempre existirá, aunque sea entre esos capitalistas que han superado a los comerciantes más pequeños, por lo que, al mantenerse la competencia, también lo harán los precios.

Por otra parte, cree que hay casos en los que está justificado que el Estado intervenga en detrimento de la libre competencia, como el caso de los transportes públicos, que no podría dejarse en manos privadas sin más y, o bien debería ser asumido por el Estado, o bien debería ser administrado por él bajo unas determinadas condiciones.

Sin embargo, sí reconoce que la competencia puede llevar a la pérdida de calidad de los productos. Dado que las transacciones son ahora a mayor escala, se ha perdido la relación directa del vendedor con sus clientes. Antes importaba la reputación del vendedor, que vendía a pequeña escala y a clientes permanentes. Ahora, la nueva escala de las transacciones, el aumento de la competencia y el crecimiento del mercado hacen que no se dependa tanto de esa clientela fija y es más importante y se propaga más públicamente el bajo precio que

ofrece un vendedor, que la calidad de sus productos. Por otra parte, la fortuna de los comerciantes es un factor de atracción para que otros se dediquen a ello, que se vuelcan hacia ese negocio atraídos por una malsana ambición. Cuanto más crece el negocio, mayor es la especulación y también aumentan las posibilidades de fraude. Al final, todos los implicados en el proceso, entran en el juego y los compradores, aún a sabiendas de que los bajos precios son producto de un fraude, los adquieren por ser más baratos. Así, el comerciante honesto que no ha sustentado su negocio en el fraude, no puede competir con el abaratamiento de precios de sus deshonestos competidores. Es así como el fraude se perpetúa y se hace crónico, deteriorando a pasos agigantados la moral de las clases comerciantes.

Así, coincide Mill con los socialistas en este mal, pero también cree que existen medidas que pueden tomarse desde la sociedad actual (p.ej. legislar duramente al respecto y aplicar las leyes correctamente). También cree que este mal podría evitarse con la expansión de los *“almacenes en régimen de cooperativa”* (p.93), que ya han probado su éxito a menor escala y que él considera que deberían ser el modelo en el que sustentar el comercio. Estas cooperativas permitirían comprar los artículos directamente al mayorista o, incluso, a los propios productores, evitando la intermediación de otros agentes perniciosos, causantes de fraude y/o adulteraciones y del encarecimiento del producto final. La distribución de los productos estaría a cargo de unos *“agentes seleccionados y pagados por quienes no tienen interés en otra cosa que no sea el bajo precio del artículo y su buena calidad”* (p.93). Considera Mill que esta solución de las cooperativas se deriva de los principios socialistas y, al mismo tiempo, es compatible con el régimen actual de propiedad.

Por otra parte, entiende que se es demasiado condescendiente (por la ley y por la opinión pública) con la deshonestidad en los negocios, dado que, en caso de quiebra, nunca se actúa de manera contundente contra el quebrador, sino que la ley se preocupa únicamente por la restauración del dinero a los acreedores, quedando impunes las acciones del negocio que ha quebrado que, además, puede declararse insolvente para evitar cualquier medida en su contra.

Mill refuta la idea socialista de que la distribución del producto es injusta (desigualdades en la distribución del producto entre el capital y el trabajo) en la medida en que hay un desequilibrio entre lo que reciben los capitalistas y lo que va a parar a las manos de los obreros. Dado que el capitalista asume el riesgo de la inversión y los gastos a

los que tiene que hacer frente con el capital generado (seguros, salarios, constitución de un remanente para casos de pérdidas o crisis), finalmente el capitalista recibe una remuneración adecuada a su trabajo y responsabilidad.

Tampoco comparte la visión pesimista de los socialistas que afirman que el ser humano camina hacia *“un estado de indigencia y esclavitud generales, del que únicamente el socialismo puede salvarnos”* (p.101) y cree firmemente que el ser humano tiende, progresivamente, hacia una sociedad mejor.

Comienza Mill el tercer capítulo (“Capítulo 3. Las dificultades del socialismo”) estableciendo una diferenciación entre las dos principales posturas que conforman el socialismo: el socialismo a pequeña escala (socialismo “filosófico” o “reflexivo”), que buscaría hacer frente al capitalismo a través de comunidades utópicas para luego ir extendiéndose progresivamente (representado en Owen o Fourier); y el socialismo revolucionario, caracterizado por un gobierno central que controla la producción, manejado por el proletariado, pero construido sobre y por el odio. La posición de Mill es considerar la primera opción como la más realista y aplicable, ya que piensa firmemente que el cambio debe ser progresivo y se debe construir a partir de la educación y del respeto a la persona. Si triunfara el segundo tipo de socialismo, sería a costa de la imposición y conllevaría un importante sufrimiento para la sociedad, además de que eliminaría cualquier elemento ventajoso alcanzado por la sociedad actual al imponer una totalmente nueva y que, además, no ha sido probada anteriormente. El único consuelo para estos socialistas revolucionarios sería, según Mill, que podrían ver en la ruina a todos aquellos que gozan de una buena existencia en el sistema actual y que el sistema, tal y como se conoce, desaparecía de la noche a la mañana. Lo que se conseguiría, pues, sería deshacer el camino y volver a un estado de conflicto y caos, que provocaría una miseria generalizada.

Se plantea, pues, dilucidar, tomando como base el comunismo (igual división del producto entre todos los participantes), si la gestión de una asociación de este tipo puede ser tan exitosa como la administrada por el capital privado, estableciendo una serie de objeciones para una gestión de tipo comunista.

Desde el punto de vista de los gestores/directores, su motivación se vería reducida a la mínima expresión. En el sistema capitalista, los propietarios o responsables del capital ven recompensada su buena gestión con un mayor beneficio. Por tanto, estarán motivados para

gestionar de forma adecuada la empresa y, cuanto mayor sea beneficio, mayor poder tendrán para emplear a nuevos trabajadores o para pagar mejor a los que ya tienen. En el caso del comunismo, dado que van a recibir el mismo beneficio que los demás, la motivación decrecería y la única opción posible para recibir más beneficios sería aumentar el beneficio total para que el dividendo fuera mayor. Además, señala Mill que el único motivo que lleva a los hombres a trabajar es el del interés personal (mejorar su condición económica), por lo que no puede esperarse que los directores de una empresa hagan del deber y el honor sus principios rectores. Así, pretender que se rijan por ellos, como sería necesario en un sistema comunista, es quimérico. La solución estaría en la educación, ya que el propio Mill admite que la sociedad actual no está preparada para asumir tales principios y que será necesario mucho tiempo hasta que pueda hacerlo y el interés personal deje de ser el principio que guíe la actuación de los hombres.

Por otra parte, esta ausencia de motivación para ser gerente haría que dicho cargo no siempre estuviera en manos de los mejor preparados, por no poder ofrecer las suficientes recompensas. En un sistema capitalista, el gerente, si es el propio capitalista, tendrá una motivación por sí mismo y, si es contratado, recibirá un sueldo mayor que el del resto y tendrá posibilidades para ascender en el escalafón social y económico. La solución para un sistema comunista sería que las personas más capacitadas para la gestión fueran forzadas a asumirla. Sin embargo, Mill cree que esto solo ocurriría en situaciones extremas donde es evidente que se va a acabar en la ruina, pero no se aplicaría como regla general, dado que el ser humano no actuaría de esa manera solo movido por una posibilidad de mejora general.

Aún así, reconoce que es posible que un sistema comunista pueda contar con mejores gerentes, dado que podrían ser despedidos en el caso de no cumplir con lo que se pretende de ellos y tendrían un conocimiento más profundo y práctico que los “gerentes por herencia” (es decir, capitalistas que poseen el dinero para establecer una empresa, pero que podría darse el caso de que no supieran como gestionarla).

Al mismo tiempo, los gestores comunistas tendrían que hacer frente a una dificultad mayor para introducir cambios. El gerente tendría que contar con la aprobación de la mayoría de la comunidad para realizar cualquier cambio, por lo que prevalecería el inmovilismo. Además, una administración capitalista es preferible a una comunista porque está más abierta a hacer sacrificios y a asumir riesgos para

alcanzar nuevas ventajas, lo que es imprescindible para mejorar la condición humana desde una perspectiva económica.

Desde el punto de vista de las clases trabajadoras, habría que lidiar con el escaso interés de los obreros por su rendimiento. Mill reconoce que ocurre lo mismo en el régimen actual, donde los trabajadores, al estar remunerados por un sueldo fijo, no tienen un interés directo en el rendimiento de su trabajo. Entiende Mill que, en un sistema comunista, esto podría corregirse, dado que al haber una producción y un reparto común, los trabajadores se aplicarían más y mejor. Sin embargo, también cree que este problema podría corregirse desde el sistema actual. Un mecanismo podría ser el “trabajo a destajo” (pago por unidades producidas), dado que así el obrero tendría mayor interés en producir más. Pero Mill es consciente del peligro que tiene este sistema de trabajo para el obrero, dado que el capitalista puede abusar de él y establecer un mínimo que fuera inalcanzable para el trabajador, de tal manera que tuviera que producir por encima de sus posibilidades reales para poder obtener un salario justo.

Además, el comunismo no tiene en cuenta las capacidades de los individuos para cada trabajo. Dado que se plantea que es justo que todos los que participan en el trabajo reciban el mismo pago y asume que existen trabajos más penosos que otros, la solución del comunismo es que los individuos tendrían que turnarse en los diferentes tipos de trabajo. Esto reduciría la productividad, porque no se aprovecha la preparación y capacidad de cada individuo para un determinado tipo de trabajo y, además, impide la especialización de los obreros. Aún más, sería injusto exigir la misma cantidad de trabajo a todos los miembros, dado que, por las condiciones propias de cada persona, lo que para unos sería un trabajo fácil, para otros sería imposible llevarlo a cabo.

Tampoco es ajeno Mill a las discordias derivadas del trabajo que se producirían en un sistema de este tipo. Puesto que hay que tener en cuenta a los seres humanos ordinarios con todas sus virtudes y defectos, es muy posible que se generen discordias debido a la distribución del trabajo. Al existir individuos que no se esforzarían en trabajar y esperarían que otros lo hicieran por ellos, se generarían disputas importantes. También, y aunque el comunismo afirma que no se producirían disputas por elementos materiales, sí que surgirían rivalidades por gozar de mejor reputación y poder personal que los otros. En un sistema capitalista, esta rivalidad se da en un campo económico, mientras que en un sistema comunista se trasladaría al campo de la

administración. Por ello, no sería fácil mantener la unidad, requisito indispensable para el funcionamiento del sistema.

La solución, para Mill, son las asociaciones industriales. Consisten en que todos los trabajadores tengan una participación en los beneficios. Es decir, cada trabajador recibirían una proporción de los beneficios de la empresa, una vez descontada la remuneración correspondiente al capitalista. Esto haría que los trabajadores se implicasen más en su trabajo y, al mismo tiempo, al aumentar la producción, también lo harían los beneficios de los obreros. Además, se conseguiría mantener la motivación de los directores/gerentes, dado que recibirían mayores beneficios que cada obrero individualmente y serían aún mayores cuanto mejor se desarrollara la gestión del negocio.

Existen otras críticas, menos centradas en el ámbito puramente económico y laboral, que Mill dirige hacia el comunismo. Una de ellas es la falta de autonomía de los individuos para tomar decisiones. No se deja margen a los individuos a decidir en algunos ámbitos de gran importancia, como la educación. Mill, muy inteligentemente, señala que el socialismo, más que ninguna otra teoría, se preocupa de la educación de la sociedad porque requiere, más que ningún otro sistema, de unos valores morales e intelectuales bien definidos. El problema en este ámbito es que no dejaría margen a los padres para decidir cómo educar a sus hijos y, además, dado que la educación en un sistema comunista debería tener en cuenta a toda la sociedad, cualquier miembro de ella tendría que tener la misma posibilidad de expresar su opinión o sugerencia al respecto, pero sin posibilidad de intervenir en ella más allá de la influencia que pudiera ser capaz de ejercer en el resto de la comunidad.

La otra gran crítica y, al mismo tiempo, la más importante para Mill es la restricción de la libertad que se produciría en un sistema de este tipo. En el comunismo, los deseos y opiniones individuales se subordinan a los intereses de mayoría, esto es, a una autoridad pública. Esto limitaría el desarrollo del individuo y la capacidad para experimentar por sí mismo. En una genial cita, que sintetiza enérgicamente sus dudas hacia el socialismo, nos dice Mill:

“Los obstáculos que se interfieren en el progreso humano son siempre grandes y requieren una concurrencia de circunstancias favorables para superarlos; pero una condición indispensable para que tenga lugar esta superación es que la naturaleza humana tenga libertad de expansionarse espontáneamente en varias direcciones, tanto en el pensamiento como en la praxis; que las gentes piensen y hagan expe-

rimentos por sí mismas, y no entreguen a los gobernantes, ya actúen en nombre de unos pocos o de la mayoría, la faena de pensar por ellas y de prescribir cómo deben actuar” (p. 120).

Aún a pesar de todo, Mill cree que el socialismo merece ser puesto a prueba, pero, en el estado actual de la sociedad, solo puede ser experimentado por una élite educada y solamente podrá tener éxito en la medida en que esa élite sea capaz de educar al resto de seres humanos en esta tarea. Cualquier vía impositiva o violenta para imponer el socialismo, estaría abocada al fracaso. De todas las teorías socialistas, es quizás el *fourierismo* la que Mill cree más realista y pragmática por requerir menos esfuerzo de los individuos de la sociedad actual.

La última parte (“Capítulo 4. La idea de propiedad privada, no fija sino variable”) recoge las alternativas propuestas por Mill sobre la propiedad privada. Señala Mill, una vez más, que la puesta en práctica del socialismo requeriría de unas condiciones morales e intelectuales en la sociedad que no se dan y que, además, tardarían mucho en poder alcanzarse. Por ello, la superación de la propiedad privada y la competencia no es factible en el estado actual. Así, Mill entiende que la propiedad privada estará vigente por mucho tiempo, aunque cree que es un concepto cambiante, susceptible de ser modificado para hacer que sea más justo con los que ahora obtienen menor beneficio de él e, incluso, tendente hacia la extinción si se alcanzan las circunstancias adecuadas para la implantación de un sistema socialista. Es más, llega a justificar la expropiación de la propiedad si esto repercute en el bien público, eso sí, con una adecuada compensación.

La otra obra que compone esta edición es *Civilization (La civilización)*, que fue publicada en la *London and Westminster Review* en abril de 1836, reimpressa en 1837 y nuevamente impresa en 1859 en *Dissertations and Discussions* bajo el subtítulo *Signs of the Times (Señales de los tiempos)*. En este ensayo, Mill analiza los peligros de un gobierno representativo. Tal y como señala Mellizo, deja patente su temor a que se tienda hacia la aplicación “*de un criterio de igualdad basado en la mediocridad, no en la excelencia*” (p.21). Para Mill, la civilización constituye un proceso por el cual se pasa de un estado de barbarie a un sistema en el que los individuos se asocian en busca de seguridad. En este proceso, el individuo va perdiendo peso en favor de las masas y, al mismo tiempo, depende cada vez más de agentes externos que garantizan su seguridad (cuerpos de seguridad, gobierno, justicia, etc.) y mucho menos de sí mismo, mermando así la “energía de carácter” del individuo. Por otra parte, el poder residente

en las élites se diluye en las masas, conforme se avanza hacia una mayor civilización, si bien Mill parece no estar muy de acuerdo con esta consecuencia, al entender que es necesaria una minoría bien formada que sirva de orientación a las masas. Esta minoría, según Mill, no ha sabido jugar su papel ni adaptarse a los tiempos y necesita reaccionar para desarrollar su función rectora, en lugar de acomodarse y dejar que unas masas mediocres y mal formadas ocupen su lugar.

Mill considera que hay dos conceptos de civilización: uno general, como lo opuesto a un estado de barbarie o salvajismo, y otro más concreto que se refiere a la mejora humana en algunos ámbitos concretos. En esta obra, Mill se ocupa del primero. Entiende que la civilización es algo positivo en sí mismo, si bien hay algunos aspectos que no es capaz de afrontar o cubrir con éxito.

Para definir su concepto de civilización, Mill lo opone al estado de las tribus “no civilizadas”, esto es, ausencia de nomadismo y residencia en núcleos fijos (pueblos y ciudades); desarrollo de la agricultura, el comercio y la manufactura; presencia de organización, actuaciones colectivas y socialización entre individuos; y existencia de la ley y la justicia, que garantizan la seguridad a los individuos y permiten mantener la paz en la comunidad, reduciendo la reclamación de los intereses individuales de manera violenta. Con todos estos elementos presentes, es cuestión de tiempo que una sociedad se desarrolle.

Mill ve una serie de consecuencias políticas derivadas de este progreso hacia la civilización. Así, el poder pasa, progresivamente, de los individuos a las masas, por lo que la importancia del individuo decrece. Para Mill, hay dos cosas importantes para los seres humanos: la propiedad y “*los poderes y adquisiciones de la mente*” (p. 145), es decir, la inteligencia. En un primer momento, estos elementos están en manos de una minoría, pero conforme una comunidad se “civiliza”, más se reparte entre sus miembros. Así, su importancia se diluye entre las masas y el poder pasa a sus manos. Esto hace que sea imposible sostener un sistema político basado en instituciones que ya no representan a esas masas. Al ser la masa el poder dominante, también está destinada a serlo en el Gobierno (y en cualquier otro ámbito) a través de la democracia. Resistirse ante eso es estar expuesto a que el poder dominante de la sociedad, es decir, el poder de las masas, “*termine abriéndose paso hasta tener en sus manos el gobierno, por las buenas o por las malas*” (p.155).

Por otra parte, el poder de cooperación entre los miembros de la sociedad aumenta a medida que se “civiliza” y se afianza la búsqueda

de un objetivo común, aún con la consiguiente pérdida de libertad individual que conlleva. La cooperación, según Mill, se desarrolla con la práctica y, para hacer ver sus ventajas a quienes aún no la han practicado, es necesario mostrar sus beneficios de forma real.

Para Mill, frente al imparable y deseable avance de la democracia, hay dos opciones posibles:

Si se piensa que las masas están preparadas para asumir el control de sí mismas, apoyará su ascenso o, al menos, se abstendrá de frenarlo.

Si, por el contrario, se piensa que no están bien preparadas para la tarea, se esforzará por prepararlas lo mejor posible para ella. Al mismo tiempo que prepara a las masas, debe fomentarse la educación y el carácter de las clases ilustradas (que son, además, las más pudientes) para que pueda guiarla e influir en ella de manera positiva. Esto sería beneficioso, según Mill, para que la democracia fuera asentándose de manera pausada, con menos margen de error, en lugar de ser implantada de forma brusca. Mill reprocha, en este sentido, la poca altitud de miras de los políticos conservadores que, lejos de cooperar, tratan de retrasar y frenar el avance de la democracia, no con la intención de preparar mejor a las masas para que puedan ejercer la democracia de mejor forma, sino por su propio beneficio.

En cuanto a las consecuencias morales del avance de la civilización, señala Mill dos ámbitos donde se da esa influencia.

El primero de ellos es la influencia directa de la civilización sobre el carácter individual. Fruto de este cambio, se da lo que Mill denomina la *“relajación de la energía del individuo”* (p.160). Mientras que en un estado salvaje la seguridad personal del ser humano depende exclusivamente de su energía física e intelectual para sobrevivir y proteger a su familia (también para defender su libertad), en un estado civilizado obtiene una protección extrínseca a través de instituciones como el ejército, la policía o la justicia, y gracias también a una mayor educación. Así pues, debe concentrar su energía en otras tareas: el deseo de riqueza o engrandecimiento personal, la filantropía y el amor a la virtud activa (p.160). El primero de ellos lo considera Mill el único universal y, dado que de la riqueza se deriva la satisfacción del resto de incentivos, es el que con más ahinco se persigue. Puesto que las clases altas lo tienen satisfecho, carecen ya de energía, mientras que la clase media centra todos sus esfuerzos en alcanzarlo.

Existe, además, una mayor sensibilidad ante el sufrimiento y el dolor humano. En un estado más civilizado, sus individuos se absten-

drán de causar dolor y sufrimientos a otros y menos querrán sufrirlo. Este alejamiento del dolor conlleva que, en las clases más ricas, se haya extendido un sentimiento más humanitario, dejando de lado el concepto de lo heroico. Les reprocha Mill a estas clases opulentas el hecho de que no sean capaces de sacrificarse y que eviten la confrontación y la lucha constantemente.

Así mismo, se da una reducción de las conductas inapropiadas. Con el aumento de la educación y el conocimiento, la represión hacia las conductas viciosas también es mayor, dado que se pone a un mayor alcance de individuos la capacidad de discernir más justamente entre conductas buenas o malas.

La otra gran consecuencia, es la reducción de la importancia del individuo en favor de las masas. En esta nueva organización social, Mill señala que ya no importa tanto el carácter individual y las acciones de cada uno, sino lo que aparenta ser. Es decir, el individuo, para hacerse un hueco entre la masa, debe “venderse” y hacerse ver. No puede esperar que otros lo conozcan tal y como es y ganarse una reputación personal acorde a su carácter real. Repercute esto en los negocios, donde el comerciante, si quiere tener éxito, no puede confiar en la calidad de sus productos, sino en saber venderlos, aunque tenga que caer en la mentira o el fraude. De esta forma, ya no es posible determinar si el fracaso de un negocio es causa o no de buenas o malas acciones, con la consiguiente reducción de la eficacia de la opinión pública.

Se pregunta Mill si todas estas consecuencias son inevitables. Su respuesta es que no lo son, siempre y cuando sepamos darles respuesta de manera adecuada.

Para corregir la reducción de la importancia del individuo en favor de las masas Mill propone fomentar y mejorar la asociación entre individuos. Ello debe hacerse progresivamente y, en el ámbito económico, caminar hacia el asociacionismo, bien sea un grupo de trabajadores en manos de un capitalista rico, bien sea en manos de una asociación de capitales más pequeños a través de una sociedad anónima. De esta manera, en lugar de tener un gran número de comerciantes y productores con escasos beneficios, tenemos grupos que pueden sacar mayor rendimiento a su trabajo y capacidades y, al mismo tiempo, permitirá mantener la libre competencia. Señala Mill que este espíritu de cooperación es aún más necesario cuando nos referimos a clases profesionales e intelectuales.

También cree necesario establecer instituciones nacionales de educación y formas de gobierno que estimulen el carácter individual, especialmente, de las clases más instruidas y opulentas. Mill dirige aquí sus críticas, especialmente, hacia las universidades (más aún, hacia las inglesas Oxford y Cambridge). Cree que estas solo persiguen como objetivo que sus titulados obtengan una buena carrera social, sin preocuparse de formar grandes mentes, ni de incitar a la búsqueda de la verdad, así como tampoco de proveer las herramientas y medios para hacerla posible. No se les enseña a pensar por sí mismos (de hecho, se les incita a asumir una serie de dogmas), si no que se centran en una serie de conocimientos prácticos orientados al mundo laboral. Con este sistema universitario es imposible producir grandes pensadores.

Concluye Mill su obra afirmando que las únicas motivaciones que ha traído consigo la civilización son la reputación y la importancia y que el camino hacia la mejora social es conseguir que dichos factores estén cada vez más ligados a los méritos personales.

Así pues, queda patente a lo largo de estas dos obras de Mill parte de su pensamiento político, económico y social. Además, es posible concluir afirmando que Mill no pretendió un acercamiento al socialismo en el sentido de abrazar sus preceptos sin más, sino que quiso darle la oportunidad de ser escuchado, analizado y tenido en cuenta.

José Manuel Fernández Barreiro
Facultad de Humanidades y Documentación
Universidad de A Coruña
España
e-mail: <humjfb00@udc.es>