
DOCUMENTOS

JUSTIFICACION DE LA DEMOCRACIA

ROBERT DAHL

El ensayo del profesor Robert Dahl, que reproducimos en las páginas que siguen, es un intento por realizar una justificación de la democracia que "a pesar de no ser muy rigurosa ni filosófica como para convencer a los teóricos políticos y a los filósofos —según lo señala el propio autor—, podría despertar un interés más amplio que los argumentos de tendencia filosófica".

La justificación que aquí se plantea es simplemente aquella que sostiene que la idea de la democracia adoptada activamente por un pueblo tiende a producir los mejores sistemas políticos factibles o, en todo caso, el mejor Estado.

En función de este objetivo, Dahl desarrolla dos supuestos: el de la igualdad en el valor intrínseco y el de autonomía personal, los cuales constituyen los pilares centrales sobre los que el autor desarrolla su hipótesis de justificación democrática.

Este documento corresponde al ensayo presentado en el Simposio Internacional sobre los Problemas de la Democracia Contemporánea, realizado en Santiago de Chile en julio de 1986, y su contenido es una adaptación del trabajo "La democracia y sus críticos".

Robert Dahl es Profesor de Ciencia Política de la Universidad de Yale (EE.UU.) y autor de numerosas publicaciones sobre democracia contemporánea. Entre sus principales obras cabe destacar "Poliarquía, Participación y Oposición" y "Dilemas de la Democracia Pluralista".

Muchos de los intentos por justificar la democracia se refieren a los distintos sistemas democráticos que se aproximan estrechamente a su ideal. Sin embargo, los sistemas políticos ideales —en particular los Estados ideales— nunca han existido, no existen y, probablemente, nunca existirán. Es mi deseo, por lo tanto, presentar una justificación de la democracia que, aunque no es muy rigurosa ni filosófica como para convencer a los teóricos políticos y a los filósofos, podría despertar un interés más amplio que los argumentos de tendencia más filosófica. En efecto, no me sorprendería que ésta constituyese el supuesto implícito de muchos teóricos democráticos y la base filosófica de sus proyectos.

La justificación de que hablo es simplemente aquella que la idea de la democracia adoptada activamente por un pueblo, tiende a producir —tomados en su conjunto— los mejores sistemas políticos factibles o, en todo caso, el mejor Estado. Desde este punto de vista, muchas de las justificaciones filosóficas de la democracia podrían ser hasta cierto punto verdaderas. Pero ellas se refieren a ideales políticos más que a la experiencia humana. Una observación rigurosa de esta experiencia, tanto histórica como contemporánea, demuestra que entre las sociedades políticas aquellas que se ajustan mejor al criterio que implica la idea democrática son, en su conjunto, mejores que el resto. Esto no significa que las actuales “democracias” sean altamente democráticas, si se miden de acuerdo a los rigurosos criterios de las democracias ideales. Sin embargo, debido a que se ajustan a ellos en forma más completa que otros regímenes, así como a la cultura política que genera la idea y práctica de la democracia, son —con todas sus imperfecciones— más deseables que cualquier otra alternativa no democrática factible.

PRIMER SUPUESTO: IGUALDAD EN EL VALOR INTRINSECO

1. El principio de la igualdad

Una objeción evidente al postulado de que el mejor sistema factible tiende a existir cuando un pueblo adopta activamente la idea de la democracia, es que el argumento carece de sentido, a menos que sepamos lo que se entiende por “el mejor”. ¿Con qué criterio podemos estimar el valor de la democracia, ya sea como un ideal o como una realidad?

Creo que virtualmente todos los intentos por responder una pregunta como ésta caen, en último término, en un supuesto de carácter tan fundamental como para constituir un presupuesto de la mayoría de los argumentos morales. Esto es lo que podría llamarse la idea de la igualdad en el valor intrínseco.

Esta idea advierte que ninguna persona es intrínsecamente superior a otra y que los intereses de cada ser humano tienen derecho a igual consideración. A lo largo de la historia, gran parte de la fuerza de este principio —particularmente en Europa y en los países de habla inglesa— tuvo su origen en la doctrina común al judaísmo y cristianismo (también compartida por el Islam), que afirma que todos somos hijos de Dios. En efecto, Locke basó precisamene en esta creencia su afirmación acerca de la igualdad natural de todos los hombres en estado de naturaleza.

Este supuesto es tan esencial que incluso cuando se intenta separar el razonamiento moral de sus orígenes religiosos —como ha sucedido comúnmente en los últimos siglos—, la idea de la igualdad en el valor intrínseco generalmente se da por descontada. De allí la afirmación de Bentham: “Todos cuentan por uno, nadie por más de uno”, a partir de la cual John Stuart Mill afirmó que “podría registrarse bajo el principio de la utilidad como comentario explicativo” (Mill, 1962 (1863), 319). Lo que Bentham quiso decir —y lo que todos los utilitaristas asumen como premisa— es que no importa quiénes sean Jones y Smith, o la forma cómo se describe el bien último que se persigue —ya sea felicidad, placer, satisfacción, bienestar o utilidad—; la felicidad de Jones debe ser contada con las mismas unidades utilizadas para contar la de Smith. La felicidad de Jones no debe medirse con unidades menores porque sea un campesino iletrado, y la de Smith con unidades mayores porque es un artista con gustos exquisitamente refinados. Aunque J. S. Mill afirmó que algunos placeres son mejores que otros, no abandonó dicho axioma, pues tanto para Mill como para Bentham el valor relativo de un objeto o actividad depende de su contribución al placer o felicidad del receptor, y no del valor intrínseco y peculiar de éste.

El utilitarismo, por supuesto, es vulnerable en muchos sentidos y siempre ha sido fuertemente atacado, en especial por quienes tratan de demostrar cuál es el curso correcto de una acción, deber, obligación o derecho que no puede ser justificado solamente por sus consecuencias utilitarias. Sin embargo, estos filósofos, desde Kant a Rawls, generalmente adoptan la premisa de la igualdad en el valor intrínseco.

La persistencia y generalidad de la premisa de la igualdad en el valor intrínseco en el razonamiento sistemático acerca de la moral, podría atribuirse a la existencia de normas tan hondamente arraigadas en todas las culturas occidentales, que no podemos rechazarlas sin negar nuestra herencia cultural y, por tanto, nuestra identidad. Sin embargo, el fundamento para adoptar esta premisa que interese menos a la historia y a la cultura y más por su cualidad de ser razonable, es la dificultad para encontrar una justificación racional que sirva como alternativa. Seguramente el principio puede rechazarse sin caer en autocontradicción. Pero rechazarlo es afirmar, de hecho, que algunas personas **son** intrínsecamente superiores, que deben ser consideradas y tratadas como si fuesen **intrínsecamente** privilegiadas, independiente de las contribuciones sociales que pudieran hacer. Encontrar razones satisfactorias para atribuir un valor intrínseco superior a alguna persona o grupo de personas es una tarea formidable, en la que —hasta donde alcanza mi conocimiento— nadie ha tenido éxito.

Dos debilidades en el principio

El axioma de la igualdad en el valor intrínseco no es, por sí solo, lo suficientemente fuerte como para justificar mucho en materia de conclusiones. Por cierto que no sirve como plena justificación para la democracia. Es débil, por lo menos en dos aspectos. En primer lugar, cualesquiera que sean los límites puestos a las desigualdades, ellos —como insiste acertadamente John Rawls— son vagos y demasiado elásticos (Rawls 1971, 507). Si bien el axioma significa que la vida de todas las personas tiene el mismo valor intrínseco, ello no significa que todos tenemos derecho a recibir lo mismo, o de ser tratados en la misma forma ya sea en votos, derechos civiles, cuidados médicos o cualquier otra circunstancia. Aunque descarta ciertas formas de distribución, el rango que permite es inmenso.

La segunda debilidad es consecuencia de la primera. Nada en el supuesto de la igualdad en el valor intrínseco implica que cada persona sea el mejor juez de su propio bien o de sus intereses. Supongamos que un pequeño grupo de personas no sólo entiende mejor que el resto lo que constituye el bien común de todos, sino que también intenta lograrlo. Entonces, rechazar el Principio Fuerte sería perfectamente consistente con la idea de la igualdad en el valor intrínseco, y tendríamos que decir que estas personas de conocimiento y virtud superior deberían gobernar a todos los demás. Más aún: si el bien de cada persona merece igual consideración, y si un grupo de Tutores superiores pudiese asegurarlo mejor, de ello se seguiría que el sistema de Tutores sería definitivamente deseable, y la democracia indeseable. En consecuencia, una justificación satisfactoria para la democracia requiere un segundo principio, al que llamo la Presunción de la Autonomía Personal. Si se une al Principio de la Igualdad en el Valor Intrínseco, tenemos un sólido fundamento para sostener las ideas democráticas.

En primer lugar, es importante analizar qué otro contenido —si es que existe— podemos darle a la idea de la igualdad en el valor intrínseco. Los partidarios de la democracia generalmente han interpretado el “bien” o los “intereses” fundamentales de los seres humanos señalando tres principios: la oportunidad de lograr el máximo de libertad factible, de desarrollar completamente sus capacidades y potencialidades como seres humanos, y de satisfacer todos los demás intereses que ellos mismos juzguen importantes, dentro de los límites establecidos por la factibilidad y la justicia hacia otros. Se podría argumentar que la democracia es un medio esencial para el logro de esos intereses fundamentales, aunque esté muy lejos de ser la condición suficiente para lograrlos.

2. Democracia y libertad factible

A partir del siglo XVII, los partidarios de la democracia han destacado fuertemente su relación con la libertad. Mirada desde esta perspectiva, podemos distinguir tres instancias donde la democracia es un medio para lograr el máximo de libertad factible.

Libertad general

Desde hace mucho tiempo, tanto los partidarios como los opositores de la democracia han reconocido que ella está vinculada a la libertad en forma diferente que todos los otros tipos de regímenes. Debido a que ciertos derechos, libertades y oportunidades son esenciales al proceso democrático mismo, mientras exista este proceso, deben también existir necesariamente esos derechos, libertades y oportunidades. Ellos incluyen el derecho a la libre expresión, organización política, oposición, elecciones justas y libres, etc. Por lo tanto, el ámbito mínimo de libertad política en un sistema democrático abarca, en forma inherente, un rango bastante amplio de derechos importantes. Sin embargo, es improbable que estos derechos políticos fundamentales puedan existir en forma aislada. La cultura política que se requiere para sustentar la existencia de un orden democrático —lo que Tocqueville llamó el **modo de ser** de un pueblo, esto es, “Las características morales e intelectuales del hombre social, tomado colectivamente” (II, 379)— tiende a destacar los derechos, libertades y oportunidades personales. Por lo tanto, el proceso democrático está rodeado de un halo de libertad personal, la que es no sólo un ideal, sino también una práctica real.

Debido a la existencia de derechos inherentes al proceso democrático, unidos a una cultura política y a un ámbito más amplio para la libertad personal asociada a este proceso, la democracia tiende a otorgar a la libertad personal un dominio mayor que cualquier otro régimen.

Libertad y autodeterminación

Además, la democracia está particularmente relacionada con la libertad aún en otro aspecto: expande hasta los máximos límites factibles la oportunidad para que las personas vivan bajo leyes por ellos mismos elegidas. La esencia de este argumento puede resumirse como sigue: gobernarse a sí mismo, obedecer leyes que uno ha escogido para sí mismo, ser **autodeterminado**, es un fin deseable. Sin embargo, los seres humanos no pueden lograr este fin viviendo aislados. Para

gozar la vida en forma satisfactoria, deben vivir asociados con otros. Pero vivir asociado con otros implica a veces obedecer decisiones adoptadas colectivamente y que son obligatorias para todos los miembros de la asociación. El problema consiste, entonces, en descubrir en qué forma pueden los miembros de la asociación tomar decisiones que sean obligatorias para todos conservando, al mismo tiempo, la facultad de gobernarse a sí mismo. La democracia es la mejor solución, ya que maximiza las oportunidades de autodeterminación entre los miembros de una asociación.

La más célebre exposición de este argumento se encuentra en el **Contrato Social**, en la cual Rousseau propone explícitamente:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja a la persona y a los bienes de cada asociado con toda la fuerza común, y por medio de la cual cada uno, unido a todos, se obedezca sólo a sí mismo, permaneciendo tan libre como antes” (Rousseau, 1978 (1762), I, vi, p. 53).

La justificación de la capacidad que posee la democracia para maximizar la libertad de autodeterminación, ha sido destacada también por todos aquellos que, desde Locke en adelante, han creído que los gobiernos deben basarse en el consentimiento de los gobernados. Dicha argumentación se basa que en la democracia importantes decisiones —tales como la promulgación de una Constitución y de las leyes— son tomadas, como mínimo, por una mayoría. Por el contrario, todas las posibles alternativas a la democracia permitirían a una minoría tomar estas decisiones de tan vital importancia.

Esta afirmación podría ser rebatida —y lo ha sido a menudo— basándose en tres argumentos.

En primer lugar, aunque la democracia asegure en principio que estas materias serán decididas por una mayoría, la minoría perdedora no será gobernada necesariamente por medio de leyes escogidas por ella misma. Si bien es cierto que los miembros de una mayoría pueden “obedecerse sólo a sí mismos y permanecer tan libres como antes”, un miembro de la minoría puede verse forzado a obedecer una ley impuesta por otros —la mayoría— y en este sentido es menos libre que ellos. Rousseau intentó obviar esta dificultad proponiendo que un requisito del contrato social original fuera su acuerdo unánime; pero “excepto en este contrato primitivo, el voto de la mayoría siempre obliga a todos los otros” (IV, iii, 110). Su argumento, sin embargo, es demasiado débil y poco desarrollado para ser convincente. Desafortunadamente, Rousseau no está solo, pues la justificación del gobierno de las mayorías continúa siendo un problema que produce perplejidad. No obstante, no debemos detenernos en él, pues si la única alternativa posible es el gobierno de las mayorías, todas

debieran presuponer algún tipo de gobierno de las minorías. Mirada así, la afirmación de que la democracia maximiza las oportunidades para ejercer la libertad a través de la autodeterminación, continúa siendo válida, ya que en cualquier sistema alternativo el número de miembros que gozan de la libertad de gobernarse a sí mismos sería necesariamente menor que en el gobierno de las mayorías.

Sin embargo, esta reafirmación del postulado da lugar a una segunda objeción: si una asociación política basada en el gobierno de las mayorías extiende la libertad de autodeterminación más ampliamente que otra basada en el gobierno de una minoría, entonces, mientras más amplia sea la mayoría, más se extendería la libertad de autodeterminación. En principio, por lo tanto, el mejor principio sería el de la unanimidad. Desde este punto de vista, el principio de la unanimidad —que Rousseau, tal como Locke, limitó a un “contrato original” mítico— sería superior al principio de las mayorías para adoptar no sólo el contrato original, sino también todas las leyes que de él se desprenden. Como es requisito de la unanimidad el asegurar que ninguna ley pueda promulgarse sin el consentimiento de cada miembro, la libertad de autodeterminación individual estaría también asegurada. Desafortunadamente, sin embargo, para lograr este feliz resultado el principio de la unanimidad tiene sus propias y graves desventajas, las que se explorarán en capítulos posteriores, donde veremos que ésta no es factible ni deseable como regla general para tomar decisiones colectivas. No es necesario anticipar aquí esta discusión, sólo necesitamos señalar que si la unanimidad fuese deseable y factible en la toma de decisiones dentro del proceso democrático, entonces la justificación para la democracia como medio para maximizar la libertad a través de la autodeterminación no estaría viciada en forma alguna: la democracia, en ese caso, maximizaría la libertad a través de la unanimidad, más que a través del principio de la mayoría.

Sin embargo, queda aún una tercera objeción: cuando postulamos una sociedad política democrática, ya sea gobernada de acuerdo al principio de la mayoría o al principio de la unanimidad, evidentemente tenemos en la mente un sistema ideal. Pero como señalé anteriormente, los sistemas políticos que existen en la actualidad, incluyendo los sistemas democráticos, no se ajustan a sus ideales. Más aún, a veces se argumenta que las “democracias” actuales están tan lejos de su forma ideal que, en la práctica, las minorías gobiernan a las mayorías; y la tan alegada libertad de autodeterminación que se proclama como un ideal, se le niega en la práctica a la mayoría de las personas. Los defectos de las “democracias” actuales, si se comparan con el ideal, son tan bien conocidos y tan serios que las críticas que se le hacen no pueden rechazarse como poco plausibles. Sin embargo, la tarea de

evaluar las "democracias" actuales es inmensamente difícil, ya sea por comparación con los regímenes no democráticos o con sus propios estándares ideales. Obviamente, las objeciones en este sentido no niegan necesaria y, probablemente, en general no intentan negar que si la democracia estuviese a la altura de sus propios estándares expandiría la libertad de autodeterminación en forma más amplia que ninguna de sus alternativas factibles.

Autonomía moral

Se podría estar de acuerdo con todo lo dicho y, sin embargo, objetar el supuesto implícito de que la libertad para autogobernarse de acuerdo a leyes escogidas por uno mismo, sea un objetivo deseable. De hecho, es probable que pocos críticos discutan esta premisa, y que la mayoría la daría por supuesta. Sin embargo es necesario preguntarse la razón por la cual es deseable esta forma de libertad.

Una parte importante de la respuesta se encuentra en las otras justificaciones de la democracia que exploraremos a continuación. Vivir de acuerdo con leyes escogidas por uno mismo y, por lo tanto, participar en el proceso de elección de esas leyes, facilita el desarrollo personal de los ciudadanos en cuanto seres morales y sociales; además, les permite proteger y promover sus más fundamentales derechos, intereses y todo aquello que les concierne.

Existe, sin embargo, una razón más profunda para valorizar la libertad de gobernarse a sí mismo, que tiene menos relación que las antes mencionadas. Ella consiste en el valor de la autonomía moral en sí misma. Una persona moralmente autónoma es, en mi concepto, aquella que decide de acuerdo a sus propios principios morales y a las decisiones que dependen de ellos en forma significativa, siguiendo un proceso de reflexión, deliberación, escrutinio y consideración. Ser realmente autónomo es ser capaz de autogobernarse en el ámbito de las opciones moralmente relevantes (Cf. Kuflik, 272).

No corresponde aquí iniciar una discusión acerca de las disputas que se han suscitado en torno al significado de la autonomía moral. Tampoco diré mucho acerca de las razones por las que la autonomía moral debiera ser respetada. En último término, creo que la razón para respetarla se reduce al propio convencimiento de que ella es una cualidad sin la cual los seres humanos dejan de ser completamente humanos, y que si no existiese en absoluto, no se podría ser humano. En resumen, si es deseable que los seres humanos sean entes morales —como, estoy seguro, ninguno de los que lea este trabajo negará— entonces debe respetarse su autonomía moral.

Limitar la propia oportunidad de vivir de acuerdo a leyes elegidas

por uno mismo, significa limitar el ámbito de la autonomía moral. Debido a que el proceso democrático maximiza el rango factible de autodeterminación para aquellos que están sujetos a decisiones colectivas, tiene también un máximo respeto por la autonomía moral de todos los que están sujetos a sus leyes.

3. Democracia y desarrollo humano

Ha sido un lugar común de la filosofía política, desde los tiempos de los griegos, sostener que el carácter de un régimen y las cualidades de su pueblo están en cierto modo relacionados. Pero nunca se ha argumentado suficientemente sobre la naturaleza de esta relación, o incluso sobre la dirección de causalidad. No obstante, se ha llegado a sostener que la democracia tiende más que otros regímenes a realzar las cualidades de sus ciudadanos. Posiblemente no existe argumento más influyente en este sentido que el propuesto por John Stuart Mill en sus **Consideraciones sobre el Gobierno Representativo**.

El primer elemento de un buen gobierno es la virtud e inteligencia de los seres humanos que componen la comunidad. El valor más importante de excelencia que cualquier forma de gobierno puede poseer, es promover la virtud e inteligencia del pueblo mismo. La primera pregunta respecto a cualquier institución política es, por tanto, hasta qué punto tiende a fomentar en los miembros de la comunidad las distintas cualidades morales e intelectuales que son deseables (Mill, 1958 (1861), 25).

Según J. S. Mill, al proporcionar oportunidades para que todos participen activamente en la vida política, la democracia fomenta, como no puede hacerlo ningún otro régimen, las cualidades de independencia, autodependencia y espíritu público. El argumento de que la participación política fomenta cualidades personales y sociales deseables en los ciudadanos democráticos, ha sido expresado con frecuencia desde los tiempos de Mill, particularmente por los que abogan por una democracia participativa (Cf. Pateman, 1970, 43, y Barber, 1984, 153).

Aunque atractivo y plausible como justificación de la democracia, el argumento adolece de una grave dificultad: depende totalmente de lo que es, después de todo, una hipótesis empírica que afirma una relación entre las características de un régimen y las cualidades de su gente. Determinar la relación entre régimen y cualidades personales es una tarea formidable y los científicos sociales hasta aquí han hecho escasos progresos más allá de las especulaciones de Platón, Maquiavelo y Mill. Aunque los teóricos modernos han propuesto alguna vez que una "personalidad democrática" es necesaria, o bien pro-

ducida por las instituciones democráticas, los intentos por definir las cualidades distintivas de una "personalidad democrática" y de verificar su relación con regímenes o prácticas democráticos no han tenido mucho éxito. Por ejemplo, la conjetura de que la participación política tiende a crear un mayor sentido de autoestima, una mayor tolerancia y mayor espíritu público, sólo ha sido débilmente respaldada por una investigación sistemática, si lo es en alguna medida (Sniderman, 1975). Los obstáculos metodológicos para verificar la hipótesis de que los regímenes democráticos fomentan el desarrollo de una personalidad o carácter definidos son tan grandes como para que esta conjetura sea, en el mejor de los casos, una justificación débil y vulnerable de la democracia, y ciertamente no una justificación que por sí sola acarree mucho peso.

No obstante, si consideramos las justificaciones anteriores de la democracia, es posible mirar las cosas de otra manera. Supongamos que las personas adultas poseyeran, entre otras cualidades, la capacidad de cuidar de sí mismas, en el sentido de resguardar sus intereses. En este caso deberían ser, dentro de lo posible, moralmente autónomas en relación con decisiones de gran importancia para ellas mismas y para los demás. Deberían actuar responsablemente, en el sentido de ponderar cursos alternativos de acción de la mejor manera posible, considerando sus consecuencias y tomando en cuenta los derechos y obligaciones propios y de los demás. Y deberían ser capaces de entrar en conversaciones libres y abiertas con los demás para llegar a un juicio moral. Tanto la observación casual como sistemática, proporcionan una base sólida para creer que muchos —tal vez la mayoría de los seres humanos— poseen al nacer el potencial para desarrollar dichas cualidades y la medida en que lo hagan depende principalmente de las circunstancias en las cuales han nacido y en las cuales ocurre su desarrollo o la carencia de él.

Entre estas circunstancias se cuenta la naturaleza del régimen político en el cual vive un persona. Y sólo los regímenes democráticos pueden proporcionar las condiciones en las cuales las cualidades que he mencionado tienen posibilidad de desarrollarse plenamente. Porque todos los demás regímenes reducen, con frecuencia drásticamente, el ámbito en que los adultos pueden actuar para proteger sus propios intereses, y mucho menos aún, los intereses de otros, ejercer la autodeterminación y asumir la responsabilidad por decisiones importantes e interactuar libremente con otros en pos de la mejor decisión. Porque la existencia de un proceso democrático al gobernar el Estado no es condición suficiente para que se desarrollen estas cualidades y porque, en todo caso, los regímenes reales no son nunca plenamente democráticos, subsisten los obstáculos para la verificación empírica. Pero si las

cualidades que hemos descrito son deseables, parecería razonable sostener que para que ellas se desarrollen en una gran proporción de gente, es necesario, aunque no suficiente, que el pueblo se gobierne democráticamente.

4. Democracia y protección de los intereses personales

Es probable que la justificación más común que se da de la democracia es que es esencial para la protección de los intereses generales de las personas que están sujetas a las reglamentaciones o acciones de los funcionarios del Estado. Junto con incluir la libertad y el desarrollo personal, también se extienden a una amplia gama de deseos, necesidades y derechos que el pueblo, dentro de una sociedad y en una situación histórica determinadas, puede considerar como importantes.

En sus **Consideraciones sobre el Gobierno Representativo**, John Stuart Mill adelantó el siguiente argumento:

1. Un principio “de tanta verdad universal y aplicabilidad como cualquier proposición general que pueda expresarse respecto de los asuntos humanos... sería que los derechos e intereses de todas y cada una de las personas sólo están protegidos de ser descuidados cuando la persona misma es capaz y está habitualmente dispuesta a defenderlos. Los seres humanos sólo están protegidos del mal a manos de los demás, en la medida en que tienen el poder de protegerse y que se **autoprotegen**.”
2. Las personas sólo pueden proteger sus derechos e intereses del abuso, del gobierno y de aquellos que influyen y controlan el gobierno, si pueden participar plenamente en la determinación de la conducta del gobierno.
3. Por lo tanto, nada menos que la admisión de todos a la participación del poder soberano del Estado —esto es, un gobierno democrático— puede ser deseable en última instancia.
4. Pero ya que todos no pueden en una comunidad algo mayor que una ciudad pequeña participar sino en porciones muy limitadas de los asuntos públicos, se deduce que el tipo ideal del gobierno perfecto debe ser representativo (Mill, 1958 (1861), 43, 55).

Aunque los supuestos utilitarios de Mill están conspicuamente ausentes de su defensa de los gobiernos representativos, y aunque él había llegado a rechazar la simple identificación de la felicidad con el placer, propiciada por su padre y por Bentham, continuó creyendo que la felicidad era el bien supremo. En consecuencia, supongo que se habría visto obligado a decir que la protección de los propios derechos

e intereses es deseable, porque dichos derechos e intereses son instrumentales para la propia felicidad. Sin embargo, el argumento de Mill no requiere necesariamente de este supuesto y uno no necesita ser utilitario para aceptarlo. Por ejemplo, uno puede simplemente sostener que incluso si la protección de los propios derechos e intereses no es necesariamente conducente a la propia felicidad, es moralmente adecuado que los derechos e intereses fundamentales de una persona sean protegidos.

Es importante tener en mente que la validez del argumento de Mill y su premisa implícita no dependen necesariamente de la validez de cualquier forma de utilitarismo.

No obstante es cierto que los utilitarios clásicos como Bentham y Mill, así como sus innumerables sucesores, han justificado la democracia sobre la base de que al satisfacer las propias necesidades es conducente a la propia felicidad; y que la democracia es deseable, porque, y sólo en la medida que permita al pueblo satisfacer sus necesidades. La forma general de este argumento es exactamente como la de Mill, excepto que esta especie de utilitarismo habla de necesidades mientras que Mill habla de derechos e intereses.

Por difundido que sea este intento de justificar la democracia como instrumental en la satisfacción de necesidades, ha sido atacado por algunos teóricos democráticos. Plamenatz argumenta, por ejemplo, "que no hay razón válida para creer que mientras mayor éxito yo alcance al maximizar la satisfacción de mis necesidades, dentro de los límites de lo posible, tendré más probabilidades de ser feliz".

Lo que es más, no podemos comparar gobiernos y, haciendo un juicio empírico, concluir que "las políticas de uno han logrado, en general, más que las de otro capacitar a sus ciudadanos para maximizar la satisfacción de sus necesidades", especialmente si los gobiernos no son del mismo tipo y si los valores y creencias del pueblo en cuestión difieren en forma considerable. Finalmente, las personas no prefieren ni deberían preferir la democracia a sus alternativas porque creen que ésta es más apropiada para maximizar la satisfacción de sus necesidades. "Ni sus defensores ni sus críticos se preocupan de maximizar la satisfacción de las necesidades o el logro de las metas. La favorecen porque da a los hombres ciertos derechos y oportunidades; o bien la rechazan porque no lo hace. Pero estos derechos y oportunidades no son valorizados porque faciliten a la gente la maximización de la satisfacción de sus necesidades" (Plamenatz, 1973, 163, 164, 168).

Ahora bien, una cosa es decir que la democracia no puede ser justificada sobre la base de que maximiza la satisfacción de las necesidades, y otra muy distinta es insistir en que la democracia no tiene

nada que ver con lo que el pueblo necesita (o desea). Para empezar, no tenemos por qué aceptar la psicología simple del utilitarismo clásico para creer que nuestra felicidad está condicionada, en cierta medida, a la satisfacción de nuestras necesidades o de algunas por lo menos. No puedo concebir cómo una persona puede ser feliz si ninguna de sus necesidades ha sido jamás satisfecha. Del mismo modo, es difícil ver por qué las personas van a valorizar un gobierno que nunca hizo lo que ellos querían que hiciera. Si —como sostenía Plamenatz— los pueblos valorizan a la democracia a causa de derechos y oportunidades que proporciona, entonces deben desear gobiernos que les den dichos derechos y oportunidades y que los protejan y les den vigencia. Si en su opinión la democracia no satisface estas necesidades, mejor que cualquier otra alternativa disponible, ellos tendrían que preferir la alternativa si han de actuar en forma racional.

Al hablar del pueblo que desea que su gobierno haga ciertas cosas y se abstenga de hacer otras, se está hablando de algo muy alejado de la “maximización de la satisfacción de las necesidades”. El deseo de A por satisfacer su hambre comiéndose una hamburguesa, es por cierto muy diferente del deseo de A de que el gobierno maximice sus oportunidades para comer hamburguesas. Es posible que ninguna persona cuerda pretenda que el gobierno satisfaga o trate de satisfacer todos sus deseos*. Lo que el pueblo espera es que su gobierno haga o deje de hacer un subconjunto de cosas especiales y, para mucha gente, un subconjunto muy reducido de cosas para satisfacer sus deseos. Este subconjunto puede ser, sin embargo, sumamente importante. Por ejemplo, puede incluir lo que Mill definía como los derechos e intereses de las personas y que Plamenatz describía como derechos y oportunidades. Para evitar confusión entre este subconjunto especial, pero con frecuencia importante, y la multiplicidad de “deseos” que el pueblo puede querer satisfacer, me gustaría definirlos como “inquietudes políticas urgentes”. Por lo tanto, una justificación más razonable de la democracia sería que un gobierno democrático proporciona en un grado mayor que cualquier otra alternativa, un proceso ordenado y pacífico por medio del cual la mayoría de los ciudadanos puede inducir al gobierno a hacer aquello que más desea y a abstenerse de hacer aquello que más rechaza. En vez de la pretensión de que un gobierno democrático responde maximizando la satisfacción de necesidades o deseos, podríamos declarar que él tiende a satisfacer un conjunto mínimo de inquietudes políticas urgentes. Bien

* Nota del traductor: La palabra “wants” puede interpretarse como “necesidades”, “deseos”, “aspiraciones”. Hemos simplificado dejando la palabra deseos porque más adelante aparece la palabra “needs” (necesidades) en este mismo contexto.

puede ser que en términos prácticos no sea posible determinar si esta justificación es válida comparando rigurosamente el desempeño de los gobiernos democráticos y de los no democráticos, con pruebas que demuestren lo que los ciudadanos quieren que el gobierno haga o se abstenga de hacer. No obstante, tal vez, podríamos llegar a un juicio razonable comparando las oportunidades que un proceso democrático (tanto en forma ideal como en la realidad) proporciona a la mayoría de los ciudadanos para influenciar a su gobierno en un intento de satisfacer sus inquietudes políticas urgentes, con las oportunidades que un gobierno no democrático, en términos ideales o reales, no puede proporcionar. Y sobre la base de esta comparación podremos decidir si la pretensión es justificada o no.

Esta es una empresa de envergadura. En primer lugar, tendríamos que especificar las instituciones que, en la práctica, requiere el proceso democrático.

Sin embargo, las críticas de Plamenatz no me parecen justificar el que rechazamos el argumento de Mill o la creencia de que los gobiernos democráticos proporcionan a los ciudadanos mejores oportunidades de satisfacer sus inquietudes políticas urgentes que cualquier otra alternativa factible.

En conclusión, al desarrollar la idea de igualdad del valor intrínseco sugerí que este principio adolece de dos debilidades: primero, que no especifica cuáles pueden contarse como intereses o bienes humanos y, además, que los límites que establece sobre las desigualdades son vagos y elásticos. Segundo, que no especifica quién debe determinar qué bienes o intereses deben recibir prioridad. ¿No se podría argumentar como lo hizo Platón en *La República* que sólo una minoría altamente calificada de expertos en la materia está realmente capacitada para tomar dichas decisiones y, por lo tanto, para gobernar? En resumen, ¿quién debe gobernar? Para responder a esta pregunta precisamos de un segundo principio.

SUPUESTO DOS: AUTONOMIA PERSONAL

1. Un principio fuerte de igualdad

La democracia —el gobierno del pueblo— sólo puede ser justificada sobre el supuesto de que la gente común está, en términos generales, capacitada para gobernarse a sí misma. Porque resulta obvio que las personas no deberían gobernarse a sí misma si no están calificadas para hacerlo. Después de todo, porque consideramos que los niños no están capacitados para gobernarse a sí mismos, insistimos en que sean

governados por otros que, según suponemos, sí lo están. Sin embargo, el supuesto de que la gente en general —la gente común— está adecuadamente calificada para gobernarse es, de hecho, una pretensión tan extravagante que los críticos de la democracia la han rechazado desde que el concepto y la práctica de la democracia aparecieron entre los griegos, hace más de dos mil años.

El supuesto de que una porción considerable de adultos están capacitados para gobernarse podría describirse como un principio fuerte de igualdad (para distinguirlo, por ejemplo, de un principio más débil expresado en el concepto de igual valor intrínseco). También podemos referirnos a él como un supuesto de **calificación aproximadamente igual**. Un supuesto de igualdad fuerte o de calificación aproximadamente igual, inmediatamente sugiere tres preguntas: ¿Qué significa? ¿Cómo puede justificarse razonablemente? ¿A qué personas debería aplicarse?

Quisiera ofrecer una interpretación preliminar, sujeta a posteriores modificaciones. Para empezar, observemos que el principio puede interpretarse como aplicable sólo a un grupo determinado, tal como el de los ciudadanos de Atenas. Pero desde el siglo XVII, el principio ha sido expresado con frecuencia en un sentido más universal, tal como en la famosa declaración de que todos los hombres han sido creados iguales... Y hoy día tendríamos que interpretar "todos los hombres" como incluyendo a todas las mujeres, aun cuando los autores de la frase famosa no tuvieran eso en mente.

Imaginemos entonces que alguna asociación humana, concreta o hipotética, necesita decisiones colectivas obligatorias para todos los miembros de la asociación. Pero, ¿cuáles miembros de esta asociación están calificados para participar en la elaboración de estas decisiones colectivas, y bajo qué condiciones?

Supongamos que el supuesto que sigue es válido: Todos los miembros están lo suficientemente calificados, en general, para participar en la toma de estas decisiones colectivas obligatorias respecto de la asociación, que afectan significativamente su bien común o intereses. En todo caso, no hay nadie que esté tan definidamente mejor calificado que los demás como para que se le encomiende la toma de la decisión colectiva y obligatoria.

Observen que el supuesto consta de dos frases que no son proposiciones estrictamente equivalentes. La primera afirma que todos los miembros se ajustan a una cierta norma aceptable de competencia. La segunda niega que haya alguno de los miembros que posea tan extraordinarias calificaciones como que pueda gobernar por sí mismo. La primera implica un límite hipotético más bajo, un nivel mínimo de **competencia**, al que acceden todos los miembros; la segunda un

límite superior, un nivel máximo de competencia que ningún miembro alcanza.

El conjunto de personas a quienes puede aplicarse ese principio —entre quienes existe una fuerte igualdad— podría llamarse la **demos**, el **populus**, o el cuerpo ciudadano. Sus miembros son **ciudadanos plenos** (en aras de la brevedad, los mencionaré simplemente como ciudadanos). Hemos supuesto provisionalmente que la **demos** incluye a todos los miembros de la asociación: es decir que cada miembro es un ciudadano pleno. Pero es posible que algunos miembros de la asociación que están obligados a obedecer las reglas de ella sean, sin embargo, excluidos de la **demos** y, por lo tanto, no sean ciudadanos plenos. Los niños son un ejemplo obvio.

Si negáramos que el Principio Fuerte de Igualdad puede aplicarse con propiedad a todos los miembros de la asociación, resultaría extremadamente difícil, y tal vez imposible, desarrollar un argumento razonable en el sentido de que todos los miembros de la asociación deberían ser ciudadanos plenos, es decir, con derecho a participar plenamente en el gobierno de la asociación. Porque si, como en el caso de los niños, algunas personas no estuvieren tan bien calificadas para gobernar como otras, y que las otras personas están definitivamente mejor calificadas para gobernar, ¿no deberían acaso dichas personas, aunque fueran una minoría, gobernar a los demás? Y a la inversa, si el Principio Fuerte de Igualdad se aplica con propiedad a todos los miembros, ¿con qué base se podría negar que todos los miembros deben participar como iguales en su propio gobierno?

Una creencia racional en la democracia presupone entonces que la Igualdad Fuerte existe entre los ciudadanos. Pero ¿quiénes deben ser ciudadanos de aquellos entre los cuales existe una Fuerte Igualdad? Parece que nos encontramos atrapados en un círculo: existe la Igualdad Fuerte entre los ciudadanos, porque aquellos miembros de la asociación entre los cuales existe la Igualdad Fuerte son (o deberían ser) ciudadanos. ¿Cómo romper este círculo? ¿Cómo decidir el rango de la Igualdad Fuerte? Según sea la respuesta, la democracia podría ser tan universalmente incluyente o tan estrechamente exclusiva como la República de Venecia, en la cual menos de dos mil varones, miembros de la aristocracia veneciana, tenían derecho a gobernar sobre varios cientos de miles de habitantes de Venecia. ¿Y qué ocurre con los intereses de los excluidos? ¿Van a ser cautelados igualmente con los intereses de los ciudadanos? Si así fuera, ¿por qué y cómo?

Evidentemente el valor moral de la democracia y, por ende, gran parte de su justificación ha de variar de acuerdo a su medida de inclusión. El hecho de que la mayoría predominante del pueblo sujeta a las leyes de Sudáfrica quede excluida de la ciudadanía, es razón suficiente

para condenar a ese gobierno como opresor y seguiría siendo así aun cuando la República de Sudáfrica fuera perfectamente democrática en relación a su minoría de ciudadanos blancos.

Aunque fuerte en sus implicaciones dentro de su rango, el Principio Fuerte resulta débil en sus implicaciones fuera de él. El valor del Principio Fuerte parece ser inseparable de su rango: a menos que el rango sea especificado, estaremos en una situación difícil para poder juzgar su significado. Al mismo tiempo, nuestra voluntad de aceptar el principio dependerá de su rango. Si se extiende el rango lo suficiente como para incluir a los niños, por ejemplo, probablemente nadie lo va a aceptar. Sin embargo, aquel que rechaza un rango por ser muy incluyente, probablemente aceptaría alguna versión de un rango más limitado. Por ejemplo, un miembro de la nobleza de Venecia habría excluido, sin duda alguna, a la mayor parte de los adultos residentes en la República, del rango del Principio Fuerte: es de presumir, sin embargo, que habría considerado que el Principio Fuerte era perfectamente aplicable a los miembros varones de la aristocracia. Es así como la validez del principio y el valor que le atribuimos parecen depender ambos de su rango. Lo que necesitamos entonces es contar con una forma razonable para determinar simultáneamente si el principio es justificado, y su rango.

2. La presunción de la autonomía personal

Aunque la idea de un valor igual intrínseco, aisladamente, es demasiado débil como para respaldar el Principio Fuerte de Igualdad, una base sólida se puede construir al unirla con un segundo supuesto que ha sido la piedra angular de la creencia democrática, tal como lo ha sido del pensamiento liberal. Es el supuesto de que, en general, ninguna persona está mejor capacitada que uno mismo para juzgar su propio bien o intereses, o para actuar para lograrlos. En consecuencia, cada cual debería tener el derecho de juzgar si una política o una acción son o no conducentes a servir sus mejores intereses. El supuesto es, además, válido para uno y también, en términos generales, para los demás adultos. En las decisiones **individuales**, por lo tanto, cualquier persona adulta a cuya intención o beneficio se pretende hacer una elección tendría que tener la última palabra respecto de lo elegido.

Interpretar el supuesto de autonomía personal para las **decisiones colectivas** es ciertamente más complicado. Si suponemos que dentro de ciertas condiciones una decisión colectiva puede hacerse obligatoria en propiedad, para aquellos que están en desacuerdo con su resultado porque consideran que dicha decisión perjudicará sus intereses, entonces "la última palabra" de un individuo no puede ser decisiva, tal

como puede ocurrir con decisiones individuales. Esto ocurre con frecuencia cuando decisiones colectivas obligatorias son tomadas por el gobierno de la mayoría: aunque los miembros de la minoría perdedora consideren que el resultado perjudicará sus intereses, pueden ser obligados, no obstante, a cumplir con el dictamen e incluso pueden llegar a creer firmemente que, habiendo perdido su voto, es **correcto** que se les exija dicho cumplimiento.

Las implicaciones de la autonomía personal en las decisiones colectivas se hacen más claras si asumimos la validez del principio de igual valor intrínseco, como lo hacemos ahora. Si, al tomar decisiones colectivas, los intereses de cada persona tuvieran que ponderarse por igual con los intereses de cada una de las demás personas, ¿quién podrá decir cuáles son los intereses de cada una? Al adoptar el supuesto de la autonomía personal aceptamos que cada persona adulta, cuyos intereses estén comprometidos en el resultado final, debería tener el derecho de especificar cuáles son dichos intereses. Si, por ejemplo, A sostiene que su interés se ve mejor servido por la política *x* que por la política *y*, en la medida en que las reglas y procedimientos tienen por objeto tomar en cuenta los intereses de A, junto con los de B y C y otros, lo que **cuenta**, en lo que se refiere a los intereses de A, es lo que A —y no lo que B o C u otro— opine que son los intereses de A.

Aceptar la idea de autonomía personal entre adultos es entonces establecer una **presunción** de que al tomar decisiones individuales o colectivas, cada adulto debería ser tratado como el propio juez de sus propios intereses. En ausencia de una falta de competencia demasiado obvia, se supone que dicha presunción es obligatoria.

El efecto práctico de la presunción es negar que la autoridad paternalista pueda jamás ser legítima entre adultos, ya sea en decisiones individuales o colectivas, salvo en muy raras excepciones. A la inversa, todas las relaciones legítimas de autoridad que involucren adultos deben ser consistentes con y en este sentido respetuosas de la presunción de la autonomía personal.

A diferencia del principio de igual valor intrínseco que es un concepto moral tan incontaminado como se pueda encontrar, es de rango universal y como tal no admite excepciones, la presunción de autonomía personal podría ser mejor descrita como el gobierno de la prudencia. No se trata de un principio epistemológico: uno podría razonablemente negar que A esté actuando en sus propios intereses y seguir insistiendo en que la regla sea mantenida en el caso de A. Porque una regla prudencial que es una mezcla de juicios morales y empíricos, presenta la confusión inherente a un planteamiento contingente que no se deriva rigurosamente de axiomas o leyes empíricas. En vez de

eso, una regla prudencial se extrae de una comprensión defectuosa e imprecisa de la experiencia humana. Despliega todas las imperfecciones de la contingencia. No establece un derecho o deber absolutamente inviolable ni pretende decir lo que va a ocurrir en realidad o estimar en forma precisa lo que es más probable que ocurra. Admite excepciones, pero nos dice dónde descansará el peso de la prueba cuando se hace un pedido de excepción: es decir, para reemplazar la autonomía personal por una autoridad paternalista.

Incluso entre los adultos la autonomía personal suele haber sido reemplazada en gran medida por una autoridad paternalista. En la relación de amo y esclavos, la autoridad paternalista era la regla general. Y hasta fechas recientes, la mitad de los adultos estaban legalmente sujetos al paternalismo sobre bases consideradas, y no sólo por la otra mitad, como algo autoevidente: es decir que las mujeres no eran competentes para tomar decisiones por sí mismas. Hoy día, los niños son el único grupo considerable sujeto a una autoridad paternalista amplia: constituyen así la mayor excepción a la presunción de la autonomía personal. Para los niños los padres son la autoridad normal, aunque en casos especiales la autoridad paterna sobre un niño puede ser otorgada a otros adultos. Por otra parte, para los adultos la autoridad paterna respecto de las decisiones individuales se considera justificada sólo en un pequeño porcentaje de casos excepcionales: personas muy gravemente impedidas por defectos de nacimiento, daño cerebral, psicosis aguda, senilidad y otros, que hacen que se les considere incapacitadas para tomar las decisiones elementales que exige su propia sobrevivencia o bienestar mínimo. Incluso en estos casos, el peso de la prueba siempre se carga legalmente sobre aquellos que proponen reemplazar la autonomía personal por el paternalismo.

¿Pero por qué habríamos de aceptar esta suposición? ¿No sería igualmente razonable rechazarla? Rechazarla como suposición para decisiones individuales y colectivas, significaría, sin embargo, que creemos **no solamente** que una porción sustancial de adultos es bastante incapaz de comprender o no está lo suficientemente motivada para perseguir sus propios intereses fundamentales; pero **también** que una clase de autoridades paternalistas podría encargarse de hacerlo a nombre de ellos. Un argumento que sigue estas dos líneas adolece de dos graves defectos. En primer lugar, al percibir el bien o los intereses del propio **yo**, todos los **otros** tienden a quedar en desventaja. En segundo lugar, la **experiencia humana** ofrece razones poderosas para rechazar la segunda proposición.

3. La posición desventajosa del otro

Al examinar el caso de tutoría vimos que el justificar la afirmación de que otra persona (o grupo de personas) posee un conocimiento mejor que el nuestro —que nuestro propio yo, por ejemplo—, de lo que es mejor para nuestro propio yo o para nuestros intereses, exigiría una descripción convincente de aquello que constituye dicho conocimiento, y por qué el conocimiento del otro es superior al conocimiento de mi yo.

Vimos también que una defensa satisfactoria de dicho postulado exigiría la respuesta a uno de los problemas intelectuales más difíciles y contenciosos de nuestros tiempos: si los juicios morales pueden ser justificados intelectualmente, y si así fuera, por qué.

Afortunadamente, la justificación de la democracia no depende, en mi opinión, de una respuesta **específica** a las preguntas epistemológicas y ontológicas intratables respecto a la naturaleza de los juicios morales. En tanto que es ilusorio pensar que una demostración satisfactoria de la superioridad general de la democracia sobre sus alternativas pueda consistir jamás de un argumento directo, axiomático, que vaya de premisas intachables hacia una conclusión “absoluta” y “objetivamente válida”, es igualmente erróneo e incluso más absurdo insistir en que todos los argumentos de sabor moral son igualmente arbitrarios y, por lo tanto, igualmente razonables o irrazonables. Mi objetivo es demostrar por qué es mucho más razonable creer en la democracia que en cualquier otra alternativa que se ofrezca para ella.

Es evidente que algunos casos específicos requieren a veces juicios difíciles, complejos y sumamente discutibles. Pero siempre es así en materias que involucran importantes problemas morales, particularmente si éstos están confundidos con incertidumbres empíricas. Aún así, la calidad de nuestros juicios depende de nuestra comprensión de los problemas más generales que están en juego.

Quisiera volver a la posición de desventaja del **otro**. Al juzgar si algún curso de acción o política es para el mejor interés de **A**, tenemos que empezar por saber algo de las preferencias de **A**, de sus deseos o necesidades o bien debemos poseer conocimientos de lo que es bueno para **A**, independientemente de las preferencias, deseos o necesidades de **A**, o de sus “valores ideales”. Cuando ordenamos preferencias, deseos, necesidades y valores ideales, de acuerdo a un eje hipotético, ocurre un desplazamiento significativo en la clase de conocimiento requerido. A lo largo de la mayor parte del eje, el **yo** es privilegiado en forma única, porque sólo el yo tiene acceso directo a la conciencia de sí mismo. Mientras mayor acceso directo a la conciencia de **A** sea

necesario para conocer los intereses de A, más ventajosa resulta la posición de A. Si supusiéramos que los intereses propios están mejor reflejados por las propias preferencias, la determinación de A de adecuar incluso el conocimiento superior de sus intereses, se fortalece enormemente. Del mismo modo, aunque las preferencias expresadas de A pudieran reflejar una visión errada de sus **deseos** (necesidades) con respecto a sus deseos, su acceso único a su propia conciencia le da nuevamente una ventaja definida. Incluso si sostuviéramos que los intereses humanos consisten en última instancia, no de preferencias o deseos (aspiraciones) sino de **necesidades**, en materia general, el **yo** estaría probablemente en una mejor posición que cualquier otro para saber el relativo orden de urgencia entre sus diversas necesidades. Algunos psicólogos han sostenido que las necesidades de los seres humanos forman una jerarquía (una jerarquía más o menos "objetiva" y universal). Pero incluso si esto fuera cierto (y este supuesto se presta a controversia), nos permitiría decir que algunas de las necesidades de la persona, digamos de alimento, tienen que ser satisfechas más allá de cierto umbral antes de que otras adquieran igual urgencia. ¿Pero quién está mejor calificado para juzgar el momento en que se ha llegado a dicho umbral? La teoría misma sólo tiene sentido sobre el supuesto de que las prioridades relativas se insinúan dentro de la autoconciencia del **yo**, cuando pueden ser comunicadas a otros o deducidas de las acciones de los seres humanos. En casos específicos, el observador puede hacer tal vez una mejor deducción respecto al umbral, pero si esto fuera generalmente así, toda la base empírica de la teoría se vería socavada. Ya sea entonces que se suponga que los intereses están indicados por las preferencias, deseos o necesidades, el conocimiento del **yo** (de la propia persona) tiene probabilidades de ser superior al de cualquier otra persona y, en general, no será ciertamente peor.

Hasta aquí he usado deliberadamente los términos interés y bien como si fueran intercambiables. Supongamos, sin embargo, que el **bien** de una persona consiste de un fin o de un valor ideal que no está plenamente indicado por las preferencias, deseos o necesidades. En ese caso, el acceso único del **yo** a su propia conciencia sería una ventaja menor. Sin embargo, tal como lo sugerí en mi breve digresión sobre el juicio moral, demostrar que cualquiera de estas aseveraciones es verdadera resulta imposible. Por lo tanto tenemos derecho y de hecho estamos obligados a mirar con gran recelo toda pretensión de que otra persona posee conocimiento objetivo del bien del **yo**, que sea definitivamente superior al conocimiento poseído por el mismo **yo**.

Una razón adicional para dudar de la validez de las pretensiones de otros surge cuando uno se enfrenta, como es casi seguro que se ha de

enfrentar alguna vez, a conflictos entre varios valores, tales como perseguir la propia felicidad o autodesarrollo, el hacer justicia a la propia familia o el hacer justicia para con otros. Incluso, si surgen estos conflictos de valores dentro de un solo sistema coherente de valores, como el utilitarismo, exigen juicios respecto a las posibles compensaciones, que, a su vez, dependen de un conocimiento detallado de las particularidades de un caso concreto. De nuevo se privilegia el yo en su acceso a las particularidades, incluso a la unicidad del yo. Pero los conflictos de valores también pueden surgir porque distintos **sistemas** de valores pueden especificar —y lo hacen con frecuencia— distintos cursos de acción y no parece existir un sistema de valor más elevado para dirimir dichos conflictos (Nagel, 1979, 129-34). Es así como la pretensión de uno de tener un conocimiento superior de lo que es bueno para sí, puede estar reflejando sólo un sistema de valores determinado y de ningún modo lo que sería mejor desde la perspectiva del sistema de valores del propio yo.

4. Intereses y experiencias humanos

No sólo están los demás generalmente en desventaja para **comprender** el bien o los intereses del yo. Los **incentivos** de los demás para buscar los intereses personales son mucho más débiles que los del propio yo.

Y, en cuanto a virtud, la historia de la experiencia humana aboga en forma decisiva, según mi opinión, contra el enfoque de que, en materias generales, la protección y el progreso del bien o de los intereses de una proporción significativa de adultos puedan ser encomendados a otros con confianza. Ya mencioné los dos casos históricos que describen el grueso del paternalismo humano en su más amplia expresión: la esclavitud y la sujeción legal de las mujeres. ¿Tenemos acaso la más mínima razón para creer que los esclavos y las mujeres no habrían protegido sus propios intereses tan bien al menos como sus amos y, con toda probabilidad, mucho mejor que ellos?

Otro ejemplo es la exclusión de la clase trabajadora del sufragio. Tal vez nadie haya descrito el caso en forma tan convincente como Mill, porque, tal vez por exceso de generosidad, no creía que las clases que sí participan en el gobierno tienen la intención de sacrificar para sí a las clases trabajadoras. Sin embargo, ¿es posible que el Parlamento o casi todos los miembros que lo componen hayan pensado por un instante en enfocar algún problema desde la perspectiva de un trabajador? Cuando surge una materia en la cual los trabajadores están interesados como tales ¿se la considera desde otro ángulo que no sea el del empleador? (Mill, 1951 (1861), 44).

Consideraciones como ésta llevaron a Mill a formular un principio que es esencialmente equivalente a la suposición de la autonomía personal. Tal como lo vio Mill, el argumento a partir de la experiencia humana, particularmente en los tres casos cruciales de la esclavitud, las mujeres y los trabajadores, da un poderoso respaldo a la conclusión de que tanto las decisiones individuales como colectivas deberían respetar la suposición de una autonomía personal.

A estos tres casos podemos agregar otros. Aunque a consecuencia de la Guerra Civil se abolió la esclavitud en los Estados Unidos, los derechos de los negros liberados para participar en la vida política fueron rápidamente aniquilados en el Sur durante el período de la Reconstrucción. Como resultado, los esclavos liberados y sus descendientes continuaron viviendo durante un siglo más en una condición de sujeción política y de opresión, puesta en vigor en última instancia por la violencia y el terror. No fue hasta que se aprobaron y pusieron en vigencia en forma decidida las leyes de los derechos civiles de la década del 60 que los negros del Sur fueron autorizados a transformar su ciudadanía nominal en participación política plena. Durante este largo período de sujeción política muchos blancos sureños trataron de justificar su regla de "supremacía blanca", con la doble pretensión de que los negros no eran competentes para participar en la vida política y que ellos, los gobernantes blancos, de facto se preocuparían en todo caso de cautelar los intereses esenciales de los negros. Pocas personas, incluyendo los blancos del Sur, considerarían hoy estas pretensiones como las más peregrinas racionalizaciones de un sistema de gobierno que fracasó rotundamente en proteger incluso los intereses más elementales de la mayoría de los negros del Sur.

El otro caso nos lo da Sudáfrica. No puedo imaginar una defensa razonable de la proposición de que los gobernantes blancos de la República de Sudáfrica se hayan preocupado jamás de cautelar los intereses fundamentales de los millones de negros sujetos a su dominio, en circunstancias de que carecen de todos los medios para participar en la redacción de las leyes que los sometieron a la miseria, la humillación y al tormento que les tocó vivir.

Si aceptamos la premisa de igual valor intrínseco, ningún proceso legislativo puede ser moralmente justificado si no toma en cuenta por igual los intereses de cada persona sujeta a las leyes. Aunque no se puede demostrar, yo creo que la democracia es suficiente para asegurar la protección de los intereses básicos de toda la gente sujeta a sus leyes, y la historia de la experiencia humana nos da una evidencia convincente de que las personas que, debido a su exclusión de la ciudadanía, son privadas de la oportunidad de defender sus propios intereses, ciertamente no verán que sus intereses sean debidamente considerados

por la **demos** de la cual están excluidos. En tanto que la ciudadanía en una polis democrática no garantiza que nuestros propios intereses van a ser igualmente ponderados en la creación de las leyes, la historia demuestra por lo menos que la ciudadanía es una condición necesaria.

5. **Autonomía y desarrollo personal**

Lo mismo ocurre con el desarrollo personal, el cual algunos autores atribuyen a la condición de ciudadano en un orden democrático que es, en gran medida, un desarrollo **moral**: lograr un sentido de responsabilidad de mayor madurez por nuestras acciones, una conciencia más amplia de que los "otros" son afectados por nuestras acciones, una mejor voluntad para reflexionar y tomar en cuenta las consecuencias de nuestras acciones en los demás. Probablemente pocas personas refutarían la premisa normativa de que es deseable promover el crecimiento de estas cualidades. La medida en que estas cualidades se producen realmente en los ciudadanos por medio de la democracia, no es, como lo dije en el último capítulo, una materia normativa sino empírica; y la medida en que se sostiene esta pretensión empírica no resulta clara hoy en día. El punto destacado es, sin embargo, que el argumento presupone que las personas deberían gozar de un gran nivel de autonomía personal en las decisiones individuales y colectivas. Cualquier persona cuya autonomía personal fuera permanentemente reemplazada por la autoridad paternalista, sería mantenida en un permanente estado de infancia y dependencia. En consecuencia, si las decisiones colectivas fueran siempre adoptadas por autoridades paternalistas —por un cuerpo de tutores—, digamos, entonces el pueblo nunca lograría salir de la infancia en el ámbito de los asuntos públicos.

6. **Autonomía personal y autodeterminación**

El que la autonomía personal y, por ende, la inclusión como ciudadano pleno en un orden democrático son necesarias para la autodeterminación, es aún más evidente. Si se carece de autonomía personal es simplemente imposible vivir bajo reglas de propia elección. Como resultado, uno no sería ni autodeterminante ni moralmente autónomo y, en esa medida, no podría ser una persona moral. El rango mínimo deseable de autonomía personal debe ser al menos tan amplio como el rango mínimo deseable de autodeterminación y de autonomía moral. Y el rango mismo deseable de autodeterminación y autonomía moral comprende a todos los adultos, con las excepciones

generalmente poco frecuentes de aquellos que carecen de facultades racionales.

En conclusión, podemos sostener que si el bien o los intereses de todos fueran igualmente ponderados, porque todas las personas tienen un igual valor intrínseco; y si cada persona adulta es en general el mejor juez de su propio bien (de él o de ella) o intereses, entonces **todo miembro adulto** de una asociación está lo suficientemente bien calificado —en términos globales— para participar en hacer obligatorias las decisiones colectivas que afectan su bien (de él o de ella) o sus intereses: es decir, ser un **ciudadano pleno** de la **demos**. Más específicamente, cuando se toman decisiones obligatorias, las opiniones de cada ciudadano en cuanto a las leyes, reglamentos, políticas, etc., a ser adoptados, pueden ser contadas como válidas y como igualmente válidas. Más aún, ningún miembro adulto está definitivamente mejor calificado que otros como para que se le confíe la elaboración de estas decisiones colectivas obligatorias. Hablando en forma más específica, cuando se toman estas decisiones obligatorias, ninguna opinión de un ciudadano respecto a las leyes, reglamentos y políticas a ser adoptados, puede ser considerada como superior a las opiniones (u objeciones) de cualquier otro ciudadano.

Tomado como premisa, el principio de igual valor intrínseco y la suposición de autonomía personal justifican que adoptemos el Principio Fuerte. Este, a su vez, es el supuesto más poderoso y controvertible en la teoría del proceso democrático. Al aceptar el Principio Fuerte, aceptamos realmente el proceso democrático como requisito para tomar decisiones obligatorias.