

La autoridad democrática

Una justificación constructivista

Autor:

Marquisio Aguirre, Ricardo Andrés

Tutor:

Vidiella, Graciela

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

**La autoridad democrática: una justificación
constructivista**

Tesis para obtener el título de Doctor en Filosofía

Autor

Ricardo Andrés Marquisio Aguirre

Directora

Dra. Graciela Vidiella

Marzo, 2016

Índice

Introducción	1
Capítulo 1: El problema de la autoridad democrática	3
1.1. Teoría normativa de la democracia	3
1.2. Concepto, concepciones e ideales regulativos	5
1.3. La democracia como ideal moral	12
1.4. La autoridad democrática	15
1.4.1. Autoridad teórica y práctica	15
1.4.2. El problema de la autoridad política	22
1.4.3. Autoridad democrática: procedimiento, sustancia, deliberación	26
Conclusiones	34
Capítulo 2: Autoridad democrática e ideales regulativos	35
2.1 Liberalismo	37
2.2 Populismo	42
2.3 Participacionismo	44
2.4 Pluralismo	47
2.5 Deliberativismo	49
2.6 Minimalismo	54
2.7 Agonismo	59
Conclusiones	64
Capítulo 3: Tres versiones de la autoridad democrática	65
3.1. El procedimentalismo epistémico	65
3.2. La democracia adjudicativa	70
3.3. La democracia como un procedimiento intrínsecamente justo	73
3.4. Condiciones de posibilidad de una autoridad democrática	75
Conclusiones	78

Capítulo 4: La posibilidad de justificación de una autoridad democrática	79
4.1. Objeciones a la posibilidad de justificación	79
4.1.1. La imposibilidad de una autoridad política legítima: el anarquismo filosófico	79
4.1.2. La imposibilidad de la democracia como ideal normativo	86
4.1.3. La inexistencia de un derecho a decidir sobre las vidas de los otros	92
4.1.4. El carácter dependiente de la igualdad política	94
4.2. Los requisitos de una justificación exitosa.	96
4.3. Esbozo del argumento justificativo a desarrollar	97
Conclusiones	97
Capítulo 5: Marco teórico	99
5.1 El problema de la normatividad	99
5.2 Discurso moral, punto de vista moral y razones morales.	105
5.2.1. Discurso moral	105
5.2.2. Punto de vista moral	107
5.2.3. Razones morales	108
5.3 El realismo moral y sus críticos	114
5.4 El constructivismo ético	118
5.5 El constructivismo kantiano.	123
5.6 El constructivismo humeano	127
5.7 Constructivismo, decisión colectiva y desacuerdo moral	135
Conclusiones	140
Capítulo 6: El ideal regulativo	141
6.1. Del punto de vista moral a las obligaciones colectivas	141
6.2. El ideal de autonomía moral	142
6.3. Autonomía moral y mundo social común	153
6.4. Autonomía colectiva y agencia colectiva	157

6.4.1. La necesidad de una agencia colectiva	157
6.4.2. Agencia colectiva y grupos masivos	165
6.4.3. La realización del mundo social común como obligación colectiva	170
6.4.4. La preservación de la autonomía	172
6.5. La sociedad como grupo normativo.	173
6.5.1. Sociedad y población societal	173
6.5.2. Constitución normativa de la sociedad e igualdad de intereses	181
6.5.3. La relevancia y los límites de la regla mayoritaria	189
6.6. Constitución normativa de la sociedad y obligaciones colectivas: decisión, deliberación, preservación de la autonomía	194
6.7. La autonomía colectiva como autoridad democrática	201
Conclusiones	204
Capítulo 7: El ideal regulativo revisado	205
7.1. La autonomía colectiva y los requisitos de una justificación exitosa	205
a) La especificidad democrática de la autoridad justificada	205
b) Igualdad política y regla mayoritaria	206
c) Intercambio de razones	207
d) Decisión colectiva, pluralismo moral y contingencia del mundo social	216
7.2. La autonomía colectiva y los requisitos de una justificación exitosa.	217
7.2.1. Autonomía colectiva y anarquismo filosófico	217
7.2.2. Autonomía colectiva y la imposibilidad de la democracia como ideal normativo	223
7.2.3. Autonomía colectiva y la inexistencia de un derecho a decidir sobre las vidas de los otros	224
7.2.4. Autonomía colectiva y el carácter dependiente de la igualdad política	226
7.3. El valor intrínseco de la autoridad democrática	228
Conclusiones	230
Capítulo 8: Derechos, constitucionalismo y revisión judicial	231
8.1. Autoridad democrática y derechos	233
8.1.1. ¿Qué son los derechos humanos?	234

8.1.2. ¿Ontología o escepticismo? El debate <i>Nino-Bulygin</i>	237
8.1.3. Moral y derecho: la discusión contemporánea	244
8.1.4. Autoridad democrática, autonomía colectiva y derechos fundamentales	252
8.1.5. El caso de los <i>derechos económicos y sociales</i>	255
8.2. Autoridad democrática, constitucionalismo y revisión judicial	264
Conclusiones	279
Capítulo 9: El ideal regulativo y el mundo real	280
9.1. Los límites de la autoridad democrática	280
9.2. El déficit de autonomía y el derecho de ciudadanía	283
9.3. Autonomía individual sin autonomía colectiva	292
Conclusiones	295
Conclusiones finales	297
Bibliografía	301

Introducción

¿Tiene derecho una sociedad organizada a prescribir reglas de conducta, que generen un deber moral de obediencia del ciudadano y puedan ser impuestas coercitivamente?
¿Es la democracia *especial* en cuanto a la justificación de tal derecho?

El objeto de esta tesis es dar respuesta a estas cuestiones a través de un argumento constructivista justificativo de la autoridad democrática. El argumento consiste en mostrar que la autoridad democrática es una necesidad de la propia agencia moral autónoma y, por tanto, las reglas democráticamente establecidas son obligatorias siempre y cuando cumplan con una serie de exigencias normativas que se resumen en un ideal regulativo al que denomino *autonomía colectiva*.

La primera parte (capítulos 1 a 4) es principalmente descriptiva y tiene como objetivos introducir el problema, ilustrar sobre el modo en que se ha abordado previamente y plantear los requisitos de una resolución exitosa. La segunda parte (capítulos 5 a 9) es principalmente normativa y su objeto es el desarrollo del argumento que aborda el problema planteado.

La parte descriptiva comienza con una presentación del campo de investigación – teoría normativa de la democracia- y luego de plantear los elementos que hacen de la democracia un problema normativo, se centra en la especificación de la noción de autoridad democrática como una forma distintiva de autoridad práctica. El segundo capítulo se dedica a un panorama de los ideales regulativos que pueden ofrecer las principales concepciones de democracia. El tercer capítulo introduce tres concepciones influyentes de la autoridad democrática. El capítulo cuarto pasa revista a algunas de las principales objeciones contra la posibilidad de legitimar cualquier forma de autoridad política y contra la autoridad específicamente democrática.

La parte propositiva de la tesis admite, a su vez, una subdivisión. Los capítulos cinco, seis y siete constituyen el núcleo del trabajo en cuanto en ellos, respectivamente, se desarrolla el marco teórico que hace posible el argumento, se lleva a cabo su formulación y se lo contrasta con las objeciones anticipadas, así como con los requisitos identificados como inherentes a una justificación exitosa. Los capítulos ocho y nueve desarrollan algunos problemas específicos que se plantean al ideal propuesto. El primero, indagando la articulación entre decisión política y derechos, y la posible

justificación de ideales y prácticas limitantes de la soberanía popular como el constitucionalismo y la revisión judicial. El segundo, explorando los límites del ideal, así como su potencial impacto en el mundo real donde las prácticas políticas distan considerablemente de las exigencias normativas que aquí se imponen a la decisión democrática como condiciones para su constitución en autoridad legítima.

Capítulo 1: El problema de la autoridad democrática

En este capítulo se realiza una caracterización de la teoría normativa de la democracia y se introducen las nociones de *concepto*, *concepciones* e *ideales regulativos*, así como la idea básica de *autoridad política*. Finalmente, se explicitan los tres aspectos de la decisión colectiva que deben tenerse en cuenta en una propuesta de justificación de la *autoridad democrática*: procedimiento, sustancia y deliberación.

1.1. Teoría normativa de la democracia

El problema a abordar en este trabajo pertenece al campo de la *teoría normativa de la democracia* que consiste en la indagación de sus fundamentos. A diferencia de los enfoques que se presentan como descriptivos, explicativos o empíricos, una *teoría normativa* no tiene como principal interés la indagación empírica de las instituciones de las “democracias” reales (aunque, desde luego, tiene en consideración tales estudios) sino que se centra en las cuestiones de justificación. Su objeto es discutir el valor de la democracia y los principios que la justifican; eventualmente, puede servir como guía para el diseño o reforma de procesos políticos reales.

Las sociedades requieren la continua adopción de decisiones colectivas. Para ello establecen procedimientos e instituciones y atribuyen a ciertas personas la última palabra a la hora de decidir. En este sentido, la democracia es fundamentalmente una visión sobre *cómo* debe ser adoptada la decisión colectiva: por procedimientos que permitan que los resultados sociales respondan sistemáticamente a las preferencias que expresen los afectados siendo el voto el mecanismo típico que asegura esa clase de respuesta. La idea de una democracia que carezca de un sistema electoral diseñado con ese objetivo es simplemente un sinsentido (Goodin, 2003: Cap. 1°).

Si reconocemos a las instituciones democráticas, cuyo funcionamiento describen la ciencia política y la sociología, porque comparten esta característica, la teoría normativa no puede evitar tomar en cuenta ese dato a la hora de discutir sobre concepciones e ideales. La normatividad no puede abordarse con independencia de lo que las personas

(observadores y participantes) identifican habitualmente como “democracia” so pena de constituir un discurso vacío, el planteo de ficciones que no sirven en absoluto para valorar o modificar la realidad (algo de lo que se ha acusado, a veces con razón, a distintas versiones de la democracia deliberativa y participativa). Pero también sería un error suponer que el abordaje puramente descriptivo o empírico es suficiente para una comprensión plena de la democracia y que constituye una pérdida de tiempo el planteo y la discusión de ideales (como argumentan por ejemplo Schumpeter y Posner) pues se trata de un concepto imbricado de valor cuya interpretación requiere reflexionar sobre las mejores alternativas para la solución de problemas prácticos.

Supongamos que adoptamos una definición provisional que nos permita saber *de* qué hablamos cuando hablamos de *democracia*: “el ejercicio del poder político donde las políticas públicas y los funcionarios que las llevan adelante se determinan por voto popular directo o indirecto”. Inmediatamente se advierte que queda abierta la cuestión de si es éste el mejor mecanismo o incluso si resulta mínimamente apropiado para motivar (guiar por las mejores razones) el ejercicio del poder (Cunningham, 2002: 15). Puede ser que el voto popular sea apropiado en determinadas circunstancias pero no en otras. O que deba ser complementado con otros mecanismos o instituciones y que solo una evaluación del conjunto nos permita determinar si la democracia es superior o no a otras formas de gobierno. Pero también es posible que alguna forma de aristocracia, monarquía o autocracia sea un mecanismo superior, en función de ciertas exigencias valorativas que puedan plantearse a las decisiones políticas.

La teoría normativa de la democracia intenta responder preguntas tales como: ¿Es la democracia moralmente deseable? ¿Lo es incondicionalmente o bajo ciertas condiciones o circunstancias? ¿Cuál es la mejor interpretación del ideal democrático? ¿Cuál es el sentido de este ideal? ¿Qué exigencias morales impone la democracia a los ciudadanos en los Estados contemporáneos? ¿Tienen autoridad las instituciones democráticas? ¿Bajo qué condiciones y límites? ¿Es la democracia especial en cuanto a justificar un deber de obediencia a la obligación política? (Christiano, 2006; Copp, Hampton & Roemer, 1993; Barry, 2003).

La idea de que hay un valor moral en las instituciones democráticas puede resultar paradójal. Por una parte, vivimos en un mundo donde la democracia es considerada una especie de bien fundamental, un punto de referencia para personas que en diversos

temas políticos piensan de modo radicalmente distinto. Por otra parte, en casi todas partes se advierten fenómenos como la apatía política, la desinformación y la manipulación del electorado. Las sociedades democráticas enfrentan graves problemas sociales y económicos de corto y largo plazo, para cuyo abordaje los procedimientos de decisión basados en el viejo lema “un hombre, un voto” parecen poco prometedores. ¿Por qué, entonces, atribuir valor a un procedimiento de decisión con el cual aparentemente no nos comprometemos demasiado y que no representa una promesa especial de brindarnos las soluciones que necesitamos?

Entre las cuestiones vinculadas con el valor de la democracia aparece como central el problema de la autoridad democrática. Pero este tema no puede resolverse con independencia de otras cuestiones, como por ejemplo cuál es la mejor forma de interpretar el ideal democrático o cuáles son, de acuerdo con éste, las obligaciones básicas del ciudadano. Puede ser que algunas interpretaciones o concepciones de la democracia sean adecuadas para justificar su autoridad mientras otras resulten incapaces de hacerlo.

De manera que plantear una solución al problema de la autoridad democrática –como, en general, a cualquier problema de la teoría normativa de la democracia- requiere realizar diversas opciones. Se trata de proponer que, desde una cierta interpretación de la democracia ésta puede ser justificada como una autoridad moral, de acuerdo con alguna concepción específica de la autoridad y bajo el trasfondo de una cierta teoría de la justificación moral.

1.2. Concepto, concepciones e ideales regulativos

Más allá de su etimología, simple y conocida (“gobierno del pueblo”), y su origen histórico más o menos preciso en la *demokratia*¹ ateniense del siglo V AC²,

¹ En realidad *demokratia* no fue el único término que se utilizó en la Grecia clásica para significar la igualdad política y la participación igualitaria en asuntos y cargos públicos. También se usó, antes en el tiempo, la palabra *isonomía*. La intención subyacente en los atenienses del siglo V a. c. que comenzaron a utilizar un término compuesto (*demos* y *kratos*), cuando ya disponían de una palabra anterior que denotaba más o menos lo mismo, parece haber sido subrayar que *su* sistema político no reconocía las diferencias de riqueza a la hora de determinar el derecho de ciudadanía, esto es, la pertenencia al *demos* (Abellan, 2011: 15-16).

² Tanto los términos como las prácticas sociales a que hacen referencia pueden tener orígenes mucho más lejanos. Antecedentes de los primeros pueden rastrearse hasta el 1500 AC, en diversos lugares del Peloponeso, especialmente Micena. En cuanto a las segundas, el autogobierno en asambleas populares no

“democracia”³ es uno de los ejemplos típicos y más complejos entre los conceptos esencialmente contestados⁴.

Esto supone la necesidad de renunciar a la pretensión de un acuerdo, sustentado en bases puramente conceptuales, sobre su “verdadero” significado. Las distintas concepciones de la democracia, antes que esfuerzos de clarificación conceptual, constituyen articulaciones entre valores que afirman la relevancia de determinados aspectos que se asocian al concepto y dejan otros de lado.

Puede apreciarse, si se consideran los diferentes tipos de significados que involucra el concepto –emotivo, descriptivo y normativo-, que existe un amplísimo acuerdo sobre el primero de ellos (pocos, al menos en Occidente, manifiestan una actitud de franco rechazo al sistema de gobierno democrático) al punto de ser la democracia vista como “un innegociable” para grupos e individuos que se encuentran en las antípodas ideológicas (Shapiro, 2003) ; un importante acuerdo en cuanto al segundo (en general, se acepta que la presencia de algunas instituciones como las elecciones libres y el reconocimiento de ciertas libertades y derechos básicos, son condiciones cuyo cumplimiento permite identificar a un gobierno como “democrático”, aun cuando se lo considere lejano al ideal regulativo que se sustente)⁵ y una radical disputa sobre el

es una invención griega, pues los arqueólogos han encontrado indicios anteriores de esa práctica en diversos lugares pertenecientes a los territorios que hoy son Siria, Irán, Iraq e India (Keane, 2009: xi). Eso ha hecho que autores como Sen, argumentando contra las objeciones relativistas que toman a la democracia como un fenómeno coyuntural de Occidente, afirmen la existencia de sus *orígenes globales*, inclusive en entornos sociales autoritarios y jerarquizados, fundamentalmente a partir de la extensión de prácticas sociales argumentativas, pero también sobre la base de tradiciones electorales (Sen, 2009: 329-332). Otros, como Przeworski, ponen en duda la pertinencia de ese enfoque, aduciendo que el desarrollo de la moderna política democrática en las distintas regiones del planeta debe poco a las antiguas tradiciones locales y mucho a las revoluciones modernas (Przeworski, 2010: 3).

³ No puede dejar de tenerse presente que *democracia* es, antes que ninguna otra cosa, una palabra cargada de magnetismo. En síntesis de Dunn se trata de “una palabra de orígenes casuales, y con una larga y a menudo ignominiosa historia a sus espaldas, la cual ha llegado a dominar bastante recientemente la imaginación política del mundo” (Dunn 2005:13).

⁴ Al introducir la categoría W.B. Gallie estableció una lista de cinco condiciones para que un concepto sea socialmente contestado: i) debe ser evaluativo (indicar o significar algo bueno o correcto); ii) complejo; iii) aquello que lo hace evaluativo (bueno o correcto) puede ser explicado de distintos modos, dependiendo de cuál aspecto del complejo se enfatice; iv) el concepto debe estar abierto a nuevas interpretaciones; v) las partes en disputa reconocen que su propio uso del concepto es objeto de controversia y tienen su propia comprensión y apreciación de los usos opuestos y de los aspectos del concepto en que se basan (Gallie, 1964: 157 y ss.; Gauss, 2000:29).

⁵ El conjunto de instituciones necesarias que configuran el umbral para que pueda considerarse “democrática” a una sociedad puede plantearse a partir de lo que Christiano denomina *democracia mínimamente igualitaria*, es decir, el sistema político donde una estructura constitucional –formal o informal- asegura que las personas puedan participar, al menos hasta cierto punto, como iguales en los procesos colectivos de toma de decisiones. Ello requiere el cumplimiento de tres condiciones: I) Las personas tienen un voto de igual valor agregativo en la determinación de quienes son los gobernantes, con una alta participación normal en el proceso electoral. II) Las personas tienen oportunidades iguales de postularse para cargos de gobierno, de determinar la agenda de decisión y de influenciar el proceso de deliberación. Los individuos son libres de organizar partidos políticos y grupos de interés, así como de

tercero: más allá de una común referencia al principio mayoritario como un estándar que virtualmente nadie deja de considerar (hasta cierto punto) relevante⁶ existen numerosas posiciones normativas enfrentadas sobre los fundamentos de la democracia, su vínculo con la justicia, si tiene o no valor intrínseco y sobre lo que exige concretamente de gobernantes y ciudadanos.

Las concepciones de democracia plantean la articulación de los valores típicos de este mecanismo de decisión colectiva con otros, que pueden llegar a tener mayor importancia, por lo que suelen plantearse como parte de concepciones más generales de la filosofía política. Por ejemplo, el liberalismo tiene como preocupaciones centrales la libertad y los derechos, y sus concepciones de democracia están construidas para asegurar la articulación de la igualdad política con estos valores de modo tal que sea limitada por ellos.

Un *ideal regulativo* hace referencia a las instituciones democráticas, desde una cierta articulación de los valores específicos que pueden reconocerse en ellas, respondiendo a las preguntas sobre cuál es su sentido y cómo se justifican.

Ideal regulativo es una expresión que proviene de Kant. Se trata de conceptos que no son realizables (al menos enteramente) en instancias particulares pero que, sin embargo, tienen un rol consistente en establecer ciertos estándares para el ejercicio de la razón así como marcar el rumbo de una determinada práctica o actividad, constituyendo argumentos contra el abandono o reemplazo de la misma.

La relación teleológica de una práctica con un *ideal regulativo* que se plantea con relación a ella no es de *medios a fines*. Mientras que los medios se utilizan para obtener fines que (es razonable pensar que) pueden ser alcanzados, un *ideal regulativo* es (en su plenitud) irrealizable y la finalidad del agente que lo adopta es dar una cierta orientación a alguna práctica que lo involucra. Tampoco deben confundirse con otros conceptos teóricos “no reales” como los *tipos promedio* (construcciones estadísticas), los *tipos ideales* de Max Weber o las *idealizaciones*. Una característica típica de los ideales

abandonarlos cuando deseen. Existe libertad de expresión, al menos en lo vinculado con temas políticos. Normalmente hay competencia efectiva de partidos, así como presencia de pluralidad de éstos en la legislatura. III) Las instituciones actúan de acuerdo con el estado de derecho e incluyen un poder judicial independiente como control del Ejecutivo. El conjunto de instituciones mencionado es menos de lo que pretenderían los defensores de modelos más igualitaristas o plenamente liberales, pero bastante más de lo que podría caracterizarse como *democracia mayoritaria* (que incluiría sólo elecciones y sufragio universal) (Christiano 2011: 146).

⁶ Una notable excepción es Ronald Dworkin, que niega que el principio mayoritario sea un estándar esencial de la democracia (Ver Dworkin, 1997: Introducción).

regulativos es que resulta posible discutir cómo sería en la realidad su (imposible) realización (Emmet, 1994: 2-7).

Kant afirma que las ideas de la razón pueden ser tratadas pragmáticamente, como si existieran en tanto entidades reales o sostenidas como postulados de la moral. El filósofo hace diversas aplicaciones de esta idea como en el concepto de *ideal cosmológico* que concibe al mundo formando una totalidad inteligible con sus leyes relacionadas en un sistema coherente. El *ideal cosmológico* no solo es un presupuesto teórico de la ciencia sino que también cumple la función de regularla como forma distintiva de actividad práctica. Kant no concibe a la ciencia como un mero *corpus* de teorías sino como una empresa que llevan a cabo seres humanos que dedican a ella su libertad de agentes prácticos. Por tanto, también es un ejercicio de razón práctica cuya finalidad –la medida de su perfección– es un completo descubrimiento de la unidad determinada y sistemática de la naturaleza. Aunque irrealizable, el ideal cosmológico constituye una guía de la práctica científica. Un ejemplo específicamente práctico y bastante evidente es la buena voluntad que, como supremo fin moral, constituye el ideal regulativo de que las acciones morales se lleven a cabo en obediencia a la ley moral (Ver Emmet, 1994: caps. 2 y 3).

Un ejemplo quizás menos evidente pero interesantemente referido a la filosofía política se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura* y se presenta a partir de una reflexión de Kant sobre la *República* de Platón: “La República de Platón se ha hecho proverbial como ejemplo contundente de perfección ensoñada, que no puede tener asiento más que en el cerebro del pensador ocioso...Pero mejor fuera proseguir este pensamiento y ponerlo en nueva luz (ya que el gran filósofo nos ha dejado desamparados) por medio de un nuevo esfuerzo, antes de arrinconarlo como inútil, bajo el miserable y nocivo pretexto de que no puede llevarse a cabo. Una constitución de la *máxima libertad humana*, según leyes, que hagan que *la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás* (no de la máxima felicidad, pues esa seguirá ya de suyo) es al menos una idea necesaria, que hay que poner a la base, no solo del primer bosquejo de una constitución política, sino de todas las leyes. Y en esto hay que hacer abstracción, desde un principio, de los obstáculos actuales, que acaso no provengan inevitablemente de la naturaleza humana, sino más bien del menosprecio de las ideas auténticas en la legislación. Pues nada puede haber más dañoso e indigno de un filósofo, que la plebea apelación a una supuesta experiencia contradictoria, que no existiría, si

se hubieran establecido a tiempo esas instituciones, según las ideas, y si conceptos groseros, precisamente por haber sido tomados de la experiencia, no hubieran, en vez de eso, aniquilado todo buen propósito. Cuanto más concordantes con esa idea fueran la legislación y el gobierno, tanto más raras serían las penas; y entonces es muy razonable pensar (como afirma Platón) que, en una ordenación perfecta de la legislación y del gobierno, no serían necesarias las penas. Aun cuando esto último nunca pueda realizarse, sin embargo es muy exacta la idea que establece como prototipo ese *máximum*, para acercar cada vez más, según ella, la constitución jurídica de los hombres a la mayor posible perfección. Pues cuál pueda ser el grado máximo en que la humanidad haya de detenerse, y cuán amplia la distancia que necesariamente haya de quedar entre la idea y su realización, nadie puede ni debe determinarlo precisamente; porque es libertad, la cual puede franquear cualquier límite indicado” (Kant, 1928: 230).

Martí (a partir de la noción de Kant) define al *ideal regulativo* como “un horizonte normativo hacia el que debemos tender en la medida de lo posible”. Se trata de un estado de cosas que podemos considerar (anticipadamente) como deseable o correcto, una especie de *ser aspiracional* (Martí, 2006: 25).

El *ideal regulativo* define aquello a lo que debemos aspirar a partir de las instituciones existentes permitiendo pensar a la democracia en términos de gradación y mundos posibles que se acercan en mayor o menor medida al horizonte planteado.

Cuando adoptamos un punto de vista descriptivo o sociológico, tomamos a la *democracia* como un set de instituciones (elecciones con pluralidad de candidatos, partidos efectivamente competitivos, libertades básicas para todos, sufragio universal) que conforman el tipo de sistema político con el que estamos familiarizados en Occidente. En cambio, cuando adoptamos el punto de vista normativo, apelamos a la democracia como un estándar o ideal regulativo. Nos referimos a un conjunto de tesis básicas, no necesariamente explicitadas, que constituyen criterios valorativos para los procesos políticos y se presentan como subyacentes a las prácticas institucionales. Son legitimadores de dichas prácticas, en cuanto permiten defenderlas en un nivel abstracto, pese a los defectos que podamos constatar en ellas, rechazando por ejemplo propuestas

de abolirlas o modificarlas de modo tal que se vuelvan irreconocibles y orientando las reformas justificables para su mejora⁷.

La relación entre instituciones e ideales regulativos no es unívoca. Las mismas instituciones pueden estar justificadas desde múltiples puntos de vista, aunque quienes defienden ideales regulativos opuestos tenderán a caracterizarlas de diferentes maneras (por ejemplo, al analizar el papel de los órganos de revisión judicial o de los institutos de democracia directa) y a atribuir mayor importancia a unas que a otras.

En tal sentido, la práctica de elegir miembros para una asamblea legislativa puede ser vista como una forma de sujetar a los legisladores – considerados representantes de sus electores- al control popular (por ejemplo desde la visión populista) o de canalizar la influencia legítima de los distintos grupos de presión que operan en una sociedad (desde una óptica pluralista). Alternativamente, puede justificarse como un simple medio de remover periódicamente de sus cargos a gobernantes corruptos, incompetentes o simplemente inaceptables para la mayoría, sin necesidad de un baño de sangre (como sugiere el elitismo competitivo). El punto de vista que cada uno sostenga afectará su visión sobre la forma en que han de regularse institucionalmente las prácticas democráticas (frecuencia de las elecciones, sistema de votación, garantías constitucionales, etc.) (Ver Miller, D., 2003: 181).

De acuerdo a Przeworski, la articulación de un ideal regulativo para lo que hoy conocemos como *democracia* implica dar cuenta de cuatro ideales que se formaron históricamente en paralelo aunque no necesariamente son coincidentes en esencia: la república representativa, la libertad, la igualdad política y el autogobierno popular.

Por un lado, las instituciones políticas evolucionaron hacia arreglos bajo los cuales los partidos políticos compiten por el poder en elecciones periódicas y esos arreglos llegaron a denominarse *democracia*. Sin embargo, los *fundadores* de las instituciones políticas que dieron lugar a esos arreglos no eran necesariamente *demócratas*, en el sentido de adoptar los principios de autogobierno popular e igualdad política (Madison, por ejemplo, no lo era).

⁷ La valoración de las instituciones según ideales regulativos es constitutiva del ideal democrático por cuanto éste –a diferencia de la monarquía- necesita concebir a la política como una obra humana susceptible de perfeccionarse y resulta al menos tan antigua como los procesos que condujeron a la *demokratia* ateniense. Ya Solón al introducir sus reformas planteaba a la *eunomia* como la idea de un orden justo y querido por los dioses, distinto de la imperfecta realidad política concreta, pero que funcionaba como ideal y directriz para guiar el orden de la polis hacia acciones justas e inteligentes, sobre la base de la confianza en que el orden al que se aspiraba podía en alguna medida ser realizado (Ver Abellan, 2011: 27- 29).

El autogobierno popular ha sido considerado por algunos una amenaza para la libertad y la igualdad. La opción entre gobierno representativo y gobierno popular se ha planteado como un dilema que se resuelve en función de los valores que se entienda deban prevalecer. La tensión entre la razón práctica de los individuos autónomos y la soberanía popular de las masas está en la génesis de la democracia moderna y su condición esencialmente contestada. Ambos elementos pueden ser considerados interdependientes en determinados sentidos⁸ pero resultan excluyentes en otros. Tocqueville, al expresar su temor a la dictadura de la mayoría e insistir en los límites de la soberanía popular, y Rousseau, con su apelación a que la sociedad sea un único legislador autónomo, representan los extremos liberal y populista de dicha dualidad.

Sin embargo, añade Przeworski, la explicación normativa no tiene por qué ser genealógica. Más allá de la comprensión que tenían los fundadores de las instituciones que conforman lo que hoy llamamos *democracia* y los filósofos que las justificaron originalmente, el valor de nuestras instituciones contemporáneas, está abierto a discusión. Para eso es imprescindible proponer *ideales regulativos* que den cuenta tanto del valor de las instituciones representativas que son la base de los sistemas políticos contemporáneos (y no parecen sustituibles de modo completo por ningún otro mecanismo), como de nuestras intuiciones básicas acerca de cómo esas instituciones tienen que articularse con otros valores como la igualdad y la libertad (Przeworski, 2010:9).

El carácter contestado del concepto de democracia hace aconsejable, como sugiere Christiano, orientar la discusión normativa a partir de una definición “mínima” que expresamente deje abiertas las cuestiones fundamentales.

Según la propuesta de este autor, puede definirse a la *democracia* como un método de decisión grupal caracterizado por alguna clase de igualdad entre los participantes en un estadio esencial de la decisión colectiva (Christiano, 2006). Una definición como esa deja planteadas interrogantes normativas vinculadas con el tipo de igualdad que presupone la decisión democrática, el lugar que deben ocupar en ella las instituciones

⁸ Por ejemplo, para Habermas en los procesos de decisión democrática que se establecen en las constituciones modernas, los derechos humanos, co-origenarios con la soberanía popular, no compiten con ésta en cuanto resultan condiciones constitutivas de una práctica autolimitativa: la formación discursiva de la voluntad (Habermas 1997:49). Desde otra óptica, una articulación como ésta es problemática en cuanto el desacuerdo moral contemporáneo abarca también –y muy especialmente- al contenido de los derechos (Waldron, 1999 y 2006).

representativas y la votación directa, el vínculo entre decisión mayoritaria y deliberación, y el rol que juegan los derechos y las obligaciones del ciudadano.

Por su parte, Joshua Cohen define a la *democracia* como una forma de adoptar decisiones colectivas que conecta esas decisiones con los intereses y juicios de aquellos que son regidos por esas decisiones (Cohen, J, 2009: 249). La definición deja planteada la cuestión normativa acerca del modo en que los juicios e intereses deben de contar en la decisión democrática.

Combinando las de Christiano y Cohen, voy a adoptar la siguiente definición de *democracia*: *se trata del método de decisión colectiva caracterizado por una igualdad fundamental entre los participantes y donde la justificación de las decisiones se conecta con sus intereses y juicios*. De modo que, a los efectos del problema normativo que habrá de plantearse (la justificación de la autoridad democrática) se debe responder a las preguntas de por qué es necesario ese método, cuál es la justificación de la igualdad atribuida a los participantes en el proceso de decisión y la razón por la que éste se conecta con sus intereses y juicios.

1.3. La democracia como ideal moral

Una cuestión que puede entenderse abierta a partir de una definición como la planteada es si la relevancia de la decisión colectiva adoptada por el método democrático (igualdad entre participantes y conexión con los juicios e intereses de todos ellos) tiene que ser interpretada en sentido moral, esto es, (si se brinda la justificación apropiada) proporcionando razones categóricas aplicables a todos los participantes, para realizar determinadas acciones (cuyo alcance por ahora no es necesario discutir).

La teoría normativa de la democracia presupone esta interpretación.

Un abordaje no moral de los fundamentos de la democracia (“hobbesiano” o prudencial) solo es posible desde una actitud de distanciamiento (externa u observacional) de las prácticas políticas. Si hablamos de justificación de decisiones colectivas, el parámetro de evaluación (normativo) no puede ser otro que el de los intereses de todos los involucrados en la decisión, lo que inevitablemente transforma el problema práctico en un problema moral. “Justificable democráticamente” no puede significar menos que “justificado para todos los participantes”, o sea proporcionando razones para la acción aplicables a todos ellos. Si intentamos explicar cuál es la mejor articulación de los valores que estimamos centrales o constitutivos de la democracia

entenderemos al ideal regulativo como un argumento moral para justificar sus decisiones como prescriptivas. La decisión democrática y las condiciones de su adopción deben ser relevantes para quien busca razones morales para la acción (*participante*) y no para el agente que meramente requiere razones prudenciales (*alienado*)⁹.

Una forma de dar cuenta del carácter moral de la democracia lo constituye la idea de legitimación por el procedimiento que tiene un origen relativamente reciente si tomamos en cuenta los 2500 años de historia del término. En la antigua Grecia, *democracia* no remitía a legitimación o fundamento de la autoridad; no caracterizaba a la esencia del buen gobierno ni a la justificación del ejercicio del poder político o la corrección moral de su uso. Simplemente denotaba *una* forma, promovida por algunos – y cuestionada con vehemencia por otros- de solucionar problemas locales, apropiada para ciertas comunidades y condiciones históricas. Si bien la antigua Grecia contaba con partidarios de la *democracia* (de decidir democráticamente algunos asuntos), no tenía *demócratas* en el sentido contemporáneo del término: personas no sólo proclives a adoptar la democracia en un contexto dado y como instrumento contingente, sino también convencidas de la ilegitimidad de cualquier forma política rival donde fuere y con una clara idea de donde radica la superioridad de la democracia frente a otras formas rivales (no sólo existentes sino también imaginables) de gobierno (Dunn, 2005: 16).

Dos mil años después –y tras un largo período histórico en que el término tuvo connotaciones casi exclusivamente peyorativas - en gran medida empujado por la Revolución Francesa, el concepto de democracia cambió totalmente su rol en la teoría política y adquirió el significado con el que estamos hoy familiarizados: no sólo se la concibe como una forma de gobierno entre otras posibles sino que se la presenta también como un valor fundamental de la política, que resume una aspiración universal. Es recién a partir de entonces que puede hablarse no sólo de *democracia* como ideal, sino también de *demócratas* y hasta emplearse un verbo, *democratizar*, que denota una aspiración de transformación colectiva de la existencia humana, deseable para todos y en cualquier parte (Dunn, 2005: 17).

⁹ Para la justificación y relevancia de la distinción entre *participantes* y *alienados* ver capítulo 6 (especialmente 6.4.3 y 6.7).

Habermas (1997: 35 y ss.) al analizar el legado de la Revolución Francesa, da cuenta del modo en que a partir de ella se generó un nuevo modo de legitimación: el procedimiento. La conciencia revolucionaria triunfante está acompañada de la convicción de que se asiste a algo inédito: los individuos, ahora emancipados de las antiguas formas de tutelaje, son llamados conjuntamente a ser autores de su propio destino; a darse a sí mismos las leyes que están dispuestos a obedecer y a producir el propio contexto social en el cual habrán de convivir.

La *democracia* se manifiesta así como un nuevo –y radical- proyecto de auto-comprensión de la política, como la expresión y confirmación de la libertad que surge simultáneamente de la subjetividad del individuo y de la soberanía popular y toma forma institucional en los diversos modos de democracia constitucional que han surgido desde entonces.

La autonomía individual y la soberanía popular aparecen como los dos términos fundamentales a partir de los cuales se constituye la noción moderna de democracia como procedimiento de legitimación, institucionalizado en las reglas del *imperio del derecho*. Dichos términos entran, de modo inevitable, en contradicción pues el *pueblo* del que se supone debe derivar toda la autoridad no es una unidad (*una sola conciencia y voluntad*) sino un conjunto heterogéneo de personas que, como tal, carece de capacidad de decisión y acción propia. La legitimidad de la dominación política, que ya no puede ser religiosa (derivada de la voluntad de Dios) ni metafísica (basada en el derecho natural), sólo puede surgir de la razón que, al no poder estar guiada por consensuados principios morales a priori, es tan heterogénea como las sociedades cuya voluntad política pretende justificar.

Se plantean, por tanto, cuestiones de articulación entre diversos sentidos de legitimidad (que afectan a la *democracia* precisamente porque se trata del ideal político que apela a todos ellos): la autoridad (quién decide), el procedimiento (cómo se decide) y la sustancia (qué se decide). Las concepciones de *democracia* pueden dar más peso al aspecto procedimental o al sustantivo (un sustantivismo extremo es incompatible con la propia idea de decisión colectiva y un procedimentalismo extremo es irreconciliable con cualquier ideal de legitimación moral), pero el problema normativo fundamental es encontrar una forma satisfactoria de escapar del dilema (Martí 2006: 144 y 152).

1.4. La autoridad democrática

1.4.1. Autoridad teórica y práctica

Mientras que el corazón de la idea de autonomía es ubicar a la propia voluntad racional como fuente de una decisión, lo central en el concepto de autoridad¹⁰ es la aceptación del juicio o criterio de otro por encima del de uno mismo, ya sea en el plano de las creencias o en el de la acción. En el primer caso hablamos de autoridad teórica y en el segundo de autoridad práctica. Alguien se vuelve una autoridad teórica por ser experto en un campo determinado y resultar, por tanto, confiable a la hora de establecer “como son las cosas” en ese campo. Alguien se constituye en autoridad práctica cuando está en condiciones de proporcionar directivas que constituyan buenas razones para que otro actúe de determinada manera.

Los límites entre ambas categorías no siempre son exactos. Un médico es para mí una autoridad teórica porque, desde mi aceptación de que su conocimiento en la materia es confiable y notoriamente superior al mío, me informa (dándome razones para creer) que si sigo fumando tendré una probabilidad más alta de contraer cierto tipo de enfermedades que si dejo de hacerlo. Pero, en tanto esa información tiene un propósito primariamente prescriptivo (lograr que modifique mi conducta) su intención es que la tome como la directiva de una autoridad práctica y, en consecuencia, deje de fumar. A su vez, el líder de una congregación religiosa que pretende obediencia de sus fieles

¹⁰ En este trabajo se asume que la noción de autoridad puede ser caracterizada en términos conceptuales, es decir, de acuerdo con ciertas propiedades que se toman como centrales, con independencia del problema de su justificación, esto es, de la cuestión de si una pretendida (o de facto) autoridad particular lo es *realmente*, de acuerdo con determinadas exigencias normativas. Esta es la postura de Raz (2009: cap. 1º). Una posición contraria es la defendida por Lukes para quien cualquier forma de identificar la autoridad es inherentemente “perspectivista” (vinculada a una o más perspectivas e inescindible de ésta o éstas) por lo que no hay una forma objetiva (neutral a cualquier perspectiva) de hacerlo. Por “perspectiva” Lukes entiende “punto de vista”, es decir, una forma más o menos integrada de evaluar y juzgar cuestiones prácticas y de hecho, especialmente morales y políticas, incorporando creencias sobre las posibilidades y necesidades de la vida social. Típicamente, diferentes perspectivas están asociadas con diferentes posiciones en el marco de las relaciones sociales, así como con diferentes roles políticos (el burócrata, el juez, el ciudadano), por lo que una noción como la de autoridad es sumamente variable según el contexto y la cultura. Ningún concepto de autoridad (incluyendo la tesis raziana de autoridad como servicio) puede, por tanto, captar exitosamente “la naturaleza” y la función de la autoridad de un modo válido para todos los contextos y culturas. Carece en consecuencia de sentido la idea de un test “neutral a la perspectiva”. La propia idea de que pueda existir un test de este tipo es –reconoce Lukes– central a nuestra tradición cultural y su valoración del individuo como racionalmente autónomo, pero completamente ajena a otros estilos de razonamiento (talmúdico, confucionista, budista, etc) que también serían relevantes si se quisiera establecer una noción “objetiva” de autoridad (Lukes, 1990).

manifiesta una indudable pretensión de constituirse en autoridad práctica. Sin embargo, en tanto el motivo del acatamiento probable de sus órdenes por parte de los fieles es la creencia de que el líder tiene acceso a alguna verdad no disponible públicamente, que incluye justificativos últimos de las acciones buenas o correctas (basadas en “hechos” del mundo espiritual), puede decirse que el fundamento de la autoridad práctica es, en este caso, la aceptación de su condición de autoridad teórica.

En el plano teórico, las razones para aceptar la autoridad son evidentes: vivimos en un mundo natural y social cuya complejidad es tan vasta que no podemos confiar en que nuestro propio criterio será suficiente para respaldar la veracidad de todas las creencias que podamos llegar a sostener. En múltiples áreas tenemos la necesidad de confiar en el criterio de otras personas, tomando como verdaderas o al menos plausibles sus informaciones. Sería irracional negar que, en sociedades complejas, cada uno de los individuos resulta menos competente que otros en casi todos los temas y ello es inherente a la división del trabajo y la consiguiente compartimentación del conocimiento especializado.

Si no dependiésemos en buena medida del conocimiento de otros tendríamos muchas menos creencias que las actuales pues la gran mayoría de ellas tiene origen externo, por lo que sí epistémicamente confiamos en nosotros mismos también tenemos que confiar en otros. Un ideal de “autosuficiencia epistémica” o “egoísmo epistémico extremo”, es decir, el punto de vista de una persona que rehúsa a tomar el hecho de que *alguien más* tiene una creencia como una razón para sus propias creencias y pretende que estas descansen *exclusivamente* en sus propias razones (directamente adquiridas), no resulta razonable por el grado en que limitaría las posibilidades cognoscitivas del sujeto que lo adoptare (Zagzebski, 2012: 53-54).

En el caso de la autoridad teórica, su valor depende por completo de que quien alega la experticia en un determinado tema, *efectivamente* la posea. Resulta claro que ningún ser racional debería creer o actuar sobre la base de la opinión teórica de alguien cuando sabe que ésta es equivocada. Aunque el meteorólogo me anuncie que en este momento está lloviendo en Montevideo, carece de sentido asumir que resulta racional creer que está lloviendo y, en consecuencia, tomar un paraguas para cruzar la calle, cuando puedo constatar mirando por la ventana que hay un sol radiante y no se aprecia ninguna nube en el cielo (Shapiro, S., 2002: 399).

En el plano práctico o de la acción la cuestión parece ser más complicada. Aceptar que alguien es una autoridad práctica implica que mi propio juicio sobre lo que hay que hacer en ciertos casos (o en toda clase de casos) será reemplazado por el de esa otra persona y, en consecuencia, que mis acciones serán determinadas por lo que ella decida. Esto hace que, de modo inevitable, aquellos seres que valoran la autonomía (todos los agentes morales) se pregunten si pueden tener razones para aceptar que su conducta sea dirigida por el juicio de otros (Gaus, 2000: 237).

El conflicto de la autonomía con la autoridad práctica no radica en la posibilidad o conveniencia de tener en cuenta la opinión, los deseos o las preferencias de otros sobre lo que deberíamos hacer como razones para nuestras acciones. El problema es la necesidad de que, para que la autoridad sea efectivamente tal, debemos permitir que sus directivas reemplacen nuestros propios juicios, esto es, cumplirlas aunque no estemos de acuerdo con ellas (Raz, 1990b: 5).

La obediencia a una autoridad práctica es diferente de la mera deferencia del propio juicio a la autoridad. La deferencia puede ser razonable, por ejemplo, cuando alguien está en una posición de desventaja epistémica como es el caso de quien acepta el consejo del médico o la sugerencia de un funcionario sobre cómo tiene que realizar un trámite. Ello por cuanto la deferencia está vinculada primariamente con la prudencia antes que con lo que es moralmente correcto. Si la deferencia no fuera prudente (el médico ha demostrado antes su incompetencia o tengo buenas razones para creer que el funcionario pretende engañarme) entonces tengo una buenas razones para no deferir mi propio juicio al ajeno. La obediencia a la autoridad práctica, en cambio, se requiere incluso en casos donde el agente se encuentra mejor situado epistémicamente que ella y puede creer fundadamente que tiene un juicio superior sobre el punto en cuestión (ver King, 2012: 434).

La idea de autoridad práctica es especialmente problemática porque parece exigir a los agentes autónomos el abandono de la razón en ciertas circunstancias. Consideramos un estándar básico de la razón práctica actuar de acuerdo con el mejor balance de las razones disponibles y, sin embargo, un gobierno tiene autoridad si puede ordenarnos a hacer cosas que se contradicen con dicho balance. En consecuencia, la obediencia cívica violaría un principio central de la racionalidad (Hurd, 1991: 1613).

Por tal motivo, algunos autores hablan de la naturaleza paradójica de la autoridad práctica que requiere del reclamo de un inmenso poder que aparentemente nadie estaría en condiciones de poseer, lo que derivaría en su irremediable falsedad. Las autoridades pretenden el derecho de imponer su voluntad sobre otros con independencia de si sus juicios son efectivamente correctos. ¿Pero cómo alguien podría dar razones concluyentes a otra persona para hacer algo que no es correcto? ¿No debería triunfar la obligación de actuar correctamente por encima de todas las restantes obligaciones del individuo autónomo? (Shapiro S., 2002: 383).

Otra cuestión problemática es la llamada *redundancia* de la autoridad práctica. Sería completamente anulador de la autonomía y la libertad de las personas sostener que una autoridad práctica como el Derecho debe ser incondicionalmente obedecida, incluso en un Estado al extremo injusto como el *Tercer Reich*, que pretendería con frecuencia hacer valer mandatos evidentemente inmorales. Sin embargo, el problema no desaparece en el caso de los Estados razonablemente justos. Si las prescripciones de la autoridad son justas se supone que proporcionan al destinatario razones para obedecerlas. Por ejemplo, si la autoridad prohíbe el homicidio, eso me daría una razón para no matar a una persona (salvando circunstancias excepcionales como la legítima defensa o el estado de necesidad). Pero, aun si no existiera la prescripción de la autoridad, matar personas seguiría siendo incorrecto, por lo que parece que, aunque tengo razones para actuar conforme al mandato de la autoridad (absteniéndome de matar), no las tengo para obedecer a la autoridad, esto es, no matar *porque* ella me lo ordena (Raz, 1994: 343; Hershovitz, 2012: 66).

Existen diversas estrategias argumentales para disolver la paradoja. Una de ellas es interpretar la autoridad práctica como pretendiendo un derecho a que sus destinatarios meramente se conformen con sus órdenes, porque, si se interpretaran como reclamando obediencia o cumplimiento, las prescripciones de la autoridad tendrían en general más exigencias de las que expresan (Hershovitz, 2012: 68). Así, una autoridad práctica legítima sería aquella que tiene derecho a exigir que sus súbditos se conformen con la prescripción de no matar, lo que implica simplemente que no maten, con independencia de las razones que los llevan a realizar dicha conducta (omisiva), que pueden ir desde la firme convicción moral de que la vida humana tiene un valor intrínseco hasta razones prudenciales tales como las ventajas que en términos de cooperación pueden obtenerse de los otros si uno muestra, con su conducta exterior, que es respetuoso de la vida ajena.

El problema de esta forma de resolver la paradoja es la pérdida de sentido de la distinción entre autoridad y poder. Si la autoridad puede exigir conformidad para sus mandatos, cualesquiera sean las razones de sus destinatarios para ello, no tiene sentido hablar de valor moral de la autoridad. Si lo que importa es la pura conformidad no disponemos de ningún criterio para diferenciar entre autoridades legítimas y de facto. La pura exigencia de conformidad es incompatible con la autonomía moral de los destinatarios de la autoridad.

Otra forma de evitar la paradoja que resulta más prometedora, en cuanto permite dar cuenta del carácter distintivamente moral de la autoridad y al mismo tiempo de la necesidad de compatibilizarla con las exigencias de la autonomía moral, es la tesis de la *autoridad como servicio* que defiende Raz.

Para Raz, el punto de partida es que ni la fuerza bruta ni la influencia ni el poder son suficientes para constituir a una persona o un cuerpo de personas en autoridad. Una importante distinción en este sentido es entre autoridad legítima y autoridad (meramente) de facto. Mientras que las autoridades legítimas tienen derecho a actuar como tales, las que son (meramente) de facto (por fuerza bruta, influencia o poder) no lo poseen en verdad, aunque sí reclaman ese derecho. Toda autoridad de facto reclama ser legítima (esta es una pretensión conceptual) por lo que siempre se plantea la cuestión de si la pretendida autoridad legítima es efectivamente tal y las condiciones bajo las cuales puede establecerse tal afirmación (Raz, 1990b: 3).

De acuerdo con Raz, una autoridad solo puede justificarse en función de la tarea que está llamada a cumplir: el derecho de alguien a gobernar únicamente puede derivarse de la necesidad de otro de ser gobernado. Esa necesidad surge de los requerimientos de la comunidad y sus miembros en resolver problemas colectivos para mejorar las vidas de las personas. La autoridad solo puede ser justificada si sirve (y en la medida que sirve) ciertas necesidades e intereses. En ese sentido la autoridad práctica tiene una similitud con la autoridad teórica, que sirve una necesidad epistémica proporcionando un conocimiento al que se puede acceder de modo independiente a la palabra de dicha autoridad (por ejemplo, las fuentes empíricas o teóricas de las que el experto obtiene su conocimiento). La directiva de una autoridad política legítima es una razón para la acción porque cumplir con ella es una manera de servir intereses y necesidades que

tenemos razones para servir con independencia de la existencia de la propia directiva (Raz, 1990b: 5).

Una autoridad práctica es, entonces, alguien con el poder moral, derivado del servicio de intereses y necesidades que tenemos razones para servir, de requerir una acción. Es evidente que cualquier poder no implica autoridad en este sentido. Por ejemplo, la sola posibilidad de lograr que otra persona haga algo a través de la amenaza de coerción o el ejercicio de ésta, no supone que se posea autoridad práctica *sobre esa persona*, incluso si se está justificado en el ejercicio del poder. Por ejemplo, si la policía sanitaria encierra a un grupo de enfermos para aislarlos del resto la población es porque tiene el poder de hacerlo y ese poder puede inclusive estar justificado desde una cierta interpretación de los fines del gobierno. Sin embargo, eso no implica que tales funcionarios tengan autoridad práctica sobre los enfermos si no se les proporcionan a ellos razones para el cumplimiento de la directiva, a través de instrucciones de algún tipo u otra forma de comunicación. Ciertas acciones justificadas no se pueden cumplir dando razones a sus destinatarios y por eso no se tiene autoridad sobre un bebé al que se encierra en corralito para protegerlo de sus propios desplazamientos o sobre un perro al que se inmoviliza para que permita ser vacunado (Raz, 1990c: 115-116).

Una persona puede tener autoridad práctica sobre otra solo si sus directivas son, por sí mismas, razones para la acción de esta última. Estas directivas son *razones independientes del contenido* porque no hay conexión *directa* entre la razón y las acciones para las cuales es una razón. Pero no todas las razones independientes del contenido pueden ser tomadas como directivas de una autoridad. La amenaza de un ladrón para que le entregue mi dinero, por ejemplo, claramente no lo es.

También son razones de segundo orden en tanto reemplazan, desplazándolas, a las demás razones que el sujeto pueda tener para actuar en determinados sentidos contrapuestos (*Preemption Thesis*). Por ejemplo, si reflexiono sobre la justicia social puedo preguntarme cuál es el porcentaje de mis ingresos que debería destinar a ayudar a otros que se encuentran en peor situación que la mía o para contribuir a que la sociedad de que soy miembro cumpla con fines que creo justificados. En un caso como éste, la deliberación práctica puede llevarme a un conflicto entre la interpretación que hago de mis propios intereses y las creencias normativas que sustento. Las razones prudenciales pueden aconsejarme destinar todo el dinero que recibo a mis necesidades (presentes y

futuras) teniendo en cuenta factores como la incertidumbre económica, las probabilidades de que pueda perder mi empleo o que no reciba una jubilación suficiente. Mis intuiciones de justicia, en cambio, pueden sugerirme destinar una cantidad importante para contribuir a financiar los beneficios que surgen de la vida en sociedad y para ayudar a los menos favorecidos. El estado, al dictar una ley impositiva, pretende proporcionar ciertas razones que me hagan dejar de lado todas las demás (razones de primer orden), fijando el porcentaje que obligatoriamente debo pagar.

Las directivas de la autoridad también tienen las características de dependencia (*Dependence Thesis*) y de justificación normal (*Normal Justification Thesis*). Según la *tesis de la dependencia*, las directivas autoritativas deben estar basadas en razones relevantes para la acción que, de modo independiente, ya se aplican a sus destinatarios. De acuerdo con la *tesis de la justificación normal* (NJT) la forma de justificar la autoridad de una persona sobre otra es mostrar que la segunda está en mejores condiciones de cumplir con las razones que ya se le aplican si sigue las directivas de la primera que si actúa directamente en función de esas razones (Raz, 1988: 35-62).

¿Cómo es posible que un sujeto dotado de autonomía moral acepte ser guiado por razones independientes de contenido? Solo, de acuerdo con Raz, si suponemos que la autoridad nos permite cumplir con *las razones que ya se nos aplicaban*. Estas últimas son las razones *dependientes*, es decir aquellas que se conectan directamente con los cursos de acción que debemos realizar. Por tanto, la autoridad sólo se justifica si nos presta un servicio muy particular: establecer el curso de acción que concuerda con las razones que ya teníamos para actuar. Toda autoridad de facto pretende cumplir con este requisito, reclamando conceptualmente ser una autoridad legítima, o es aceptada como tal. Y para ello la pretensión de poder prestar el servicio que le es específico tiene que ser al menos plausible.

Existen, de acuerdo con Raz, cinco formas en que la autoridad puede prestar este servicio y adquirir legitimidad: cuando es más sabia que el destinatario en cuanto a establecer cómo éste debería actuar; cuando está menos sujeta a factores como la impetuosidad o la parcialidad que afectan la recta razón; cuando permite evitar aquellos casos en que seguir el propio criterio es auto-contradictorio y resulta preferible una estrategia indirecta; cuando posibilita evitar los costos exorbitantes que puede llegar a tener para los individuos el decidir continuamente por sí mismos; cuando la autoridad

está en mejor posición para obtener algo que el individuo tiene razones para procurar pero se encuentra en una posición desventajosa para hacerlo (Raz, 1986: 70-75)¹¹.

1.4.2. El problema de la autoridad política

Es imposible negar que las estructuras políticas que ejercen soberanía sobre las sociedades nacionales modernas –Estados y gobiernos- prestan servicios a las poblaciones que se encuentran comprendidas en sus territorios. Si un grupo que controla el poder no logra solucionar algunas necesidades mínimas de (al menos un número significativo de miembros de) la población sobre la que reclama obediencia (seguridad, alimentación, atención médica, intercambio económico y en general coordinación de actividades) es poco probable que su estancia en el poder sea larga. La autoridad estatal, aun la más abyecta, conlleva la pretensión de que, al menos en última instancia, actúa en beneficio de los individuos a los que se dirige. Todos los Estados reclaman autoridad legítima sobre sus ciudadanos y ese es un elemento esencial para diferenciar a las organizaciones estatales de los grupos de delincuentes organizados (Ver Green, 1988).

La creencia en la legitimidad de la autoridad estatal está tan incorporada a nuestras actitudes hacia los gobiernos que (salvo el anarquista filosófico) consideramos permisibles para ellos algunas acciones que condenamos sin dudar cuando son realizadas por personas u organizaciones particulares: quitar compulsivamente dinero u otros bienes, privar de la libertad, obstaculizar la circulación, utilizar la fuerza para castigar desviaciones de las normas de la comunidad. La autoridad política constituye

¹¹ Desde la perspectiva de Raz, aunque la autoridad práctica se justifica por el servicio que presta al destinatario de sus directivas nunca se vuelve una autoridad teórica porque el servicio que presta no es, en última instancia, epistémico (Raz, 1990b: 4). Un ejemplo de disolución conceptual de la autoridad práctica en la teórica es la teoría de Heidi Hurd según la cual las directivas de la autoridad práctica (por ejemplo, la mayoría de un poder legislativo democrático) no son ellas mismas razones para la acción sino para creer en la existencia de razones para la acción. Ello supone la necesidad de una justificación epistémica fuerte de las reglas establecidas que, en principio, solo la decisión democrática estaría en condiciones de producir: (si las condiciones de decisión son las adecuadas) deberíamos cumplir con las leyes adoptadas democráticamente no porque hayan sido votadas por la mayoría sino porque (en tanto no hay razones que lleven a pensar lo contrario) el hecho de que han sido favorecidas por la mayoría es una prueba de otro hecho: que son las reglas correctas. Si el derecho puede tener algún tipo de autoridad ello solo puede ser cierto, en la visión de Hurd, en virtud de reflejar adecuadamente otras obligaciones (obligaciones morales que existen con anterioridad al dictado e imposición de la ley), esto es, por ser una autoridad teórica. Así, no hay obligaciones jurídicas distintas de las obligaciones impuestas por la moral y el derecho solo puede obligar en virtud de funcionar como una guía epistémica hacia ellas. El derecho es, en este sentido, no solo necesariamente conectado con la moral sino completamente dependiente de ésta (Hurd, 1991: 1675-1677).

un especial estatus que asignamos al gobierno y que como tal requiere algún tipo de justificación. El problema filosófico de la autoridad política consiste en determinar si esta justificación es posible (Houemer, 2012: 3).

El argumento de que una sociedad mínimamente viable y compatible con las cosas que los seres humanos coincidimos en valorar requiere una autoridad política suprema es de larga data en la filosofía política y fue expresado con precisión por Hobbes.

Para Hobbes, la autoridad estatal es una restricción imprescindible que los seres humanos, que aman tanto conservar la propia libertad como dominar a otros, se hacen a sí mismos para escapar de la condición miserable de potencial guerra permanente en la cual sus inclinaciones naturales tenderían a ubicarlos. Esta restricción es racionalmente necesaria porque está impuesta por las *leyes naturales*, imperativos de prudencia que los individuos fallarían en seguir de dos maneras diferentes, si no fuera por el terror generado por un poder supremo.

En primer lugar, aunque los seres humanos son capaces de actuar por justicia, equidad, modestia y misericordia, sin el sometimiento a un poder supremo lo más probable es que sean guiados por pasiones negativas como la parcialidad, el orgullo y la venganza. En segundo lugar, tomando en consideración la posibilidad del éxito en la prosecución del propio interés, los seres humanos tienen el fracaso asegurado, aun cuando no actúen en solitario y se unan en multitudes o grupos, si insisten en seguir sus juicios particulares. La falta de autoridad suprema impide, tanto la defensa eficaz de una comunidad contra sus enemigos externos como la protección exitosa de cada uno de sus miembros respecto de los restantes, que buscan también maximizar sus propios intereses (Hobbes, 2010: 85-6).

La autoridad política es, desde la perspectiva *hobbesiana* constitutiva tanto de la moral como de la propia comunidad política. Sin las reglas que hacen posible la coordinación de las acciones auto-interesadas de una multitud de personas y que posibilitan que haya criterios de justicia y bien común compartidos, no es posible la primera. Sin el miedo que impone la existencia de un poder supremo, carece de viabilidad la segunda. No hay moralidad ni comunidad en el estado de naturaleza, un tipo de (des) orden social en el que los seres humanos librados a su arbitrio pueden caer en cualquier momento y que para Hobbes no era meramente hipotético sino muy real, en cuanto lo ejemplificaba la Inglaterra de su tiempo (Shapiro, I., 2010: xix).

La filosofía política contemporánea no suele compartir el punto de partida de Hobbes para justificar la autoridad política, basado esencialmente en el miedo a los costos exorbitantes de la anarquía¹². Ese rechazo se basa principalmente en tres tipos de argumentos.

Uno es la virtual imposibilidad de que una caída generalizada del mundo social en la anarquía sea *de hecho* posible. En ese sentido, plantea Green que la preocupación por la anarquía no es un punto de vista válido para justificar la autoridad política porque las condiciones en que se desarrolla la civilización moderna, con estructuras estatales en general sumamente estables (lo que no quiere decir que todos los gobiernos sean *siempre* estables) hacen improbable la vuelta a algo parecido al estado naturaleza (Green, 1988: 2)¹³.

Otro argumento es la posibilidad de concebir un estado de naturaleza mucho más favorable que el que presentaba Hobbes, lo que está planteado con claridad en Locke (1980) y retomado por Nozick (1974). Desde esta óptica, el estado de naturaleza, es decir la existencia de una sociedad desprovista de autoridad política, no significaría necesariamente ni la anarquía ni la imposibilidad de cooperar. Los seres humanos pueden reconocerse unos a otros derechos naturales o fundamentales, y mantener relaciones de ayuda recíproca sin que el temor a un poder supremo los obligue a ello. Para estos autores se justifica la autoridad política porque incluso en condiciones favorables de estabilidad social y prevalencia de la cooperación, resulta imprescindible para dar certeza sobre los derechos y protegerlos de aquellos que no están dispuestos a respetarlos. Aquí, la autoridad política ya no es constitutiva de la moral, como pensaba Hobbes, sino que debe justificarse ella misma por razones morales, que las personas pueden alcanzar de modo independiente y derivan de la necesidad de protección recíproca de sus derechos.

Por eso, la autoridad política legítima es ahora vista como un derecho moral a ejercer el poder coercitivamente justificado en los beneficios sustanciales que, en términos de protección de derechos, promete ese ejercicio. Aun cuando sin el poder estatal no exista riesgo de que los seres humanos caigan en la anarquía, sus derechos fundamentales

¹² Puede encontrarse una interesante excepción en Ladenson, 1980.

¹³ Sin embargo, aún hoy se plantean situaciones donde vastos territorios carecen de control estatal definido y sus habitantes están a merced de diversas facciones armadas que se disputan el poder. Un análisis de una estas situaciones en términos hobbesianos puede encontrarse en Tarzi, 1993.

estarían comprometidos de diferentes formas si no existiera algún tipo de gobierno y éste no ejerciera el poder coercitivo.

Finalmente, el problema de la autoridad política se puede plantear no desde el derecho del Estado a ejercer el poder coercitivo sino desde la óptica del ciudadano, concebido como un agente moral autónomo al que un gobierno le reclama obediencia. ¿La debe *realmente*? ¿Existe algún gobierno que, más allá de su pretensión de ser autoridad práctica, lo sea *efectivamente*, esto es, al que los gobernados le deban en general obediencia cuando ordena, incluso en circunstancias en que no estarían obligados a obedecer órdenes similares dictadas por agentes no gubernamentales (Huemer, 2013).

Esta última forma de plantear el problema es distintivamente moral en tanto implica dejar de lado a la coerción como nota conceptual de la autoridad política y concentrarse en su condición de guía práctica. La coerción puede ser una herramienta necesaria para cualquier gobierno y su uso inclusive puede considerarse no solo un derecho sino también un deber moral de los gobernantes, pero eso no la hace ni necesaria ni suficiente para que exista la autoridad legítima. La mayor parte de los seres humanos son capaces de obedecer las reglas impuestas por la autoridad, sacrificando sus intereses de corto plazo, por motivos distintos a la imposición de sanciones organizadas. Pueden obedecer, por ejemplo, por cálculos prudenciales, por altruismo o por un respeto formalista a las reglas. Las ventajas de una autoridad política para crear las condiciones de estabilidad que permitan un mínimo de florecimiento humano están a la vista y pueden ser reconocidas por los ciudadanos. Un orden social que se basara en la pura coerción para mantener su vigencia, sin contar con una proporción significativa de ciudadanos que cooperen por un genuino deseo de hacerlo, carecería de posibilidades de perpetuarse más allá del corto plazo. Sin embargo, aunque el motivo primario y generalizado de la obediencia no pueda ser la coerción, ante el hecho de que en todo orden social algunas personas tenderán a privilegiar sus intereses de corto plazo y sacar provecho de la violación de las reglas a expensas de los demás, las sanciones aparecen como una especie de garantía de que quienes obedecen no serán sacrificados en beneficio de los que no obedecen (Hart, 1994: 198).

1.4.3. Autoridad democrática: procedimiento, sustancia, deliberación

La significación de la democracia como ideal moral depende de que la decisión colectiva pueda entenderse legitimada por el procedimiento, es decir, que las condiciones bajo las cuales se decidió proporcionen una razón específica para que sus destinatarios puedan considerarse sujetos de obligaciones políticas.

Existen distintos grados en que el Estado puede ser una autoridad legítima. El primero, más débil, es el derecho a imponer sus reglas a quienes integran su territorio pero ello no implica que sus decisiones generen deber de obediencia alguno. El segundo, supone la primera condición y a ella se añade que las decisiones colectivas generen deberes de obediencia en los ciudadanos pero éstos no son necesariamente hacia el Estado (el deber de cumplir puede provenir de razones independientes al origen de la decisión colectiva). El tercer sentido, más fuerte, presupone la primera condición pero respecto de la segunda se requiere que el deber de cumplimiento sea correlativo con el derecho de gobernar, es decir, que la propia decisión colectiva genere el deber de obediencia ante el Estado que la emite (Ver Christiano, 2006 y 2010).

El caso central de la autoridad democrática estaría en la tercera interpretación de la noción de autoridad. El primer sentido puede ser satisfecho por cualquier gobierno que tenga el control de un territorio dado (un dictador despótico, un ejército de ocupación), siendo el único que puede proporcionar a los ciudadanos ciertas acciones requeridas para la satisfacción de sus necesidades. Las personas pueden cumplir, por ejemplo, por miedo al castigo y abstenerse de obedecer cada vez que tengan la oportunidad de hacerlo cuando eso les proporcione alguna ventaja. El segundo también es débil por cuanto podría ser satisfecho por cualquier clase de gobierno que cumpliera con ciertos objetivos mínimos de justicia sustancial. Las personas podrían cumplir por la conciencia de un deber moral derivado de ciertas convicciones particulares (como por ejemplo los mandamientos de una religión) o por el sentido de deber que proporciona la disposición a no tomar ventaja del cumplimiento de otros, el denominado *fair play* (Ver Barry, 2003: 321).

El tercer sentido, en cambio, se asocia con la idea de que la decisión política democrática tiene un valor intrínseco y proporciona una clase de legitimidad que no

puede encontrarse en otras formas de gobierno. Solo de esa manera puede generar obligaciones independientes de contenido hacia la sociedad que adoptó esas regulaciones. La obediencia puede ser caracterizada como la aceptación de los resultados como legítimos incluso en casos donde el ciudadano cree (y tiene alguna justificación para creer) que son incorrectos. En este contexto, se presume que no hay un derecho de resistencia o rebelión fundada en diferencias de opinión. La noción de autoridad democrática presupone la idea de autonomía moral porque el problema de la obediencia en este sentido (aceptar que la incorrección de un resultado no implica que no sea autoritativo o que deba ser desobedecido) solo puede ser planteado a seres dotados de autonomía, es decir, capaces de actuar directamente por las propias razones y también de elegir no hacerlo (Ver King, 2012: 433-434).

Existen tres aspectos de la decisión colectiva que pueden ser tenidos en consideración a la hora de contestar la pregunta sobre cómo puede justificarse la autoridad democrática: el procedimiento, la sustancia de las decisiones y la deliberación sobre las mismas.

A) Procedimiento.

La aceptación de la democracia en cualquiera de sus variantes presupone dos creencias: (i) que son posibles al menos *algunas* decisiones colectivas (autoritativas) legítimas; ii) que la posibilidad de legitimidad se vincula con las opiniones de las personas expresadas conjuntamente (el demos), es decir que la gente puede, colectivamente, “autogobernarse” y que no hay ninguna persona o grupo de personas a las cuales el gobierno *deba* ser confiado sin que importe la opinión de los demás. El anarquismo rechaza (i) y (ii); el tutelaje o autocracia rechaza (ii) (Ver Dahl, 1992: 50 y 67).

Las decisiones colectivas se expresan en las leyes y otras normas jurídicas destinadas a regir en la sociedad. Un procedimiento democrático de decisión colectiva es aquel donde las preferencias expresadas por los ciudadanos deben tener una conexión formal con el resultado y contar igualmente en él. La noción de procedimiento democrático tiene que ser construida con independencia de los resultados que produce el mecanismo de decisión como, por ejemplo, la igualdad sustantiva, el respeto por los derechos humanos, un cierto nivel de bienestar de los ciudadanos y el imperio del derecho. Sin embargo, existen aspectos sustanciales que son requisitos de la viabilidad del propio

procedimiento. Por ejemplo, un alto grado de libertad de expresión y de asociación se incluyen entre las condiciones mínimas que hacen posible que una decisión pueda ser considerada democrática (Barry, 2003: 322).

Entre los intereses fundamentales que identifican las teorías de la justicia igualitarias figura el de participar en las decisiones de la comunidad, que a veces se denomina *opinión democrática (democratic say)*. Se trata del interés en compartir el poder político, que suele justificarse también en función de su rol en la protección de otros intereses, y que requiere entre las condiciones mínimas de satisfacción un mecanismo de decisión colectiva, en el que tenga relevancia, hasta cierto punto, el voto mayoritario. Este interés presupone la protección de otros intereses (libertades) que posibilitan que los individuos cuenten con un espacio donde descubrir y desarrollar sus propias preferencias (Dowding, 2004: 26).

La relevancia del principio mayoritario para el procedimiento democrático es paradigmática: el ideal de una sociedad en que las cuestiones que afectan de alguna manera a todos sean decididas *en conjunto* por los ciudadanos que se consideran iguales políticamente y expresan sus preferencias¹⁴ sobre lo que debería hacerse –directamente o a través de sus representantes- requiere instituciones que incluyan el voto mayoritario. Esta idea es aceptada –con múltiples calificaciones- por la virtual totalidad de los defensores de la democracia. El rechazo de esta idea (negar que la mayoría tenga autoridad para decidir asunto alguno) conduciría a una concepción abiertamente contraintuitiva de la democracia¹⁵.

Tanto la fuerza como la limitación intuitivas de la regla mayoritaria se explican si atendemos a su justificación subyacente como criterio de legitimación: el principio de igualdad política.

La idea de igualdad política es el resultado de la combinación de dos principios: el de igual consideración de los intereses de todos los miembros del grupo y el (anti-paternalista) de que cada uno es el mejor juez de su propio bien e intereses. Si todas las personas tienen el mismo valor intrínseco, sus intereses deben contar en la misma medida y nadie es a priori el único juez calificado para decidir sobre la importancia de los intereses de los otros (Dahl, 2006:4). De esta *igualdad intrínseca* (como la

¹⁴ Aunque lo que hay que considerar como “preferencias relevantes” es una cuestión arduamente debatida (Ver Susteain, 1997).

¹⁵ Como antes se indicó, la postura de Dworkin sobre este punto es muy peculiar (ver caps. 4º y 8º).

denomina Dahl), surge un interés fundamental en participar en el proceso de decisión que puede aplicarse a una amplia variedad de grupos e instituciones y no solo a la relación entre el Estado y los ciudadanos. La regla mayoritaria se adopta por razones igualitarias, en tanto no hay otro mecanismo que cumpla con los requisitos de la igualdad intrínseca, pero es al punto de su adopción donde el consenso en el alcance de la igualdad termina.

La mayoría es, entonces, un referente inevitable de la decisión colectiva democrática pero el modo en que opera su status legitimador dista de ser simple.

Tal como afirmó Tocqueville en su clásica obra *De la démocratie en Amérique*, una “mayoría” no puede ser considerada un “individuo”, que se contrapone con otro, la “minoría” y sobre el cual prevalece. Tal asimilación no permite diferenciar el ejercicio del poder democrático del mero abuso o imposición de un individuo sobre otro. El ideal democrático asume que, en principio, la autoridad se origina en la voluntad de la mayoría. Sin embargo, es una “máxima execrable” suponer que una mayoría tiene el poder de, políticamente hablando, hacer lo que le plazca. Y ello por cuanto, plantea Tocqueville, el derecho de la mayoría de un pueblo a legislar tiene que estar limitado por principios de justicia con estatus superior y originados en la propia naturaleza humana. Si se admite que un ser humano con poder absoluto puede usarlo inadecuadamente con el fin de dañar a sus adversarios, es claro que una mayoría podría ser pasible del mismo reproche. Por tanto, no está justificado investir a una mayoría de individuos un poder ilimitado que no se atribuiría voluntariamente a ninguno de ellos por separado. Desde este enfoque, toda decisión que afecte a una pluralidad de personas es o puede ser una verdadera tiranía (Tocqueville, 1969: 251)¹⁶.

Nada parece dar derecho a una mayoría, por el sólo hecho de ser tal a imponer a los no conformes sus criterios de decisión, por lo que hay que encontrar alguna razón o conjunto de razones adicionales que justifiquen que *todos* cumplan –o estén obligados legítimamente a cumplir- con lo que la mayoría decida

En consecuencia, si bien la vigencia del principio mayoritario como estándar de las decisiones colectivas es considerada un indicador presuntivo y necesario de la existencia de un régimen democrático en un territorio dado no puede constituir, por sí

¹⁶ Para resumir este problema del ejercicio del poder democrático, Tocqueville acuñó su famosa frase “la tiranía de la mayoría”.

solo, una condición suficiente de legitimidad. Como sostiene Gutman, otros estándares están implicados conceptualmente en el ideal de democracia como gobierno del pueblo y su explicitación y articulación constituye la tarea fundamental de cualquier teoría normativa: ¿Quién gobierna? ¿Con qué alcance? ¿Con qué procedimientos? ¿Con qué límites? ¿Con qué grado mínimo de participación y deliberación? (Gutman, 2007: 521).

B) Sustancia

La aplicación de la regla mayoritaria resulta una condición necesaria pero no suficiente de la legitimación política democrática. Pues la elección por voto mayoritario constituye un procedimiento puramente formal para recoger las voluntades de los ciudadanos y convertirlas en una decisión social. Pero nada garantiza sobre la sustancia de dichas decisiones y en consecuencia sobre la afectación de los intereses que están en juego en ellas. Si bien en una democracia el ciudadano debe aceptar decisiones que en ocasiones son contrarias a sus propias preferencias e intereses y que inclusive puede considerar injustas, tal como ha afirmado Brian Barry “nadie salvo un imbécil moral estaría realmente preparado para entregarse en cuerpo y alma al principio mayoritario” (citado por Dowding, Goodin & Pateman, 2004:5). La aceptación de la democracia es, por tanto compatible con la creencia de que hay límites sustanciales al principio mayoritario.

Desde algunas teorías de la justicia se argumenta que la democracia tiene un valor intrínseco, por cuanto la participación política constituye en sí misma un interés fundamental, e instrumental, porque es, en el largo plazo o consideradas todas las circunstancias, la vía más apropiada para producir sociedades más justas en su totalidad.

Rawls concibe a la democracia como un componente esencial de la justicia como imparcialidad, donde el propio significado relevante de la persona libre e igual se extrae de la cultura política de una sociedad democrática (el modo en que los ciudadanos tienden a pensar sobre sí mismos en una sociedad democrática cuando surgen cuestiones de justicia política). La democracia está constitutivamente conectada con la facultad de formar, revisar y perseguir racionalmente la concepción del bien de cada individuo, y con la idea de que los ciudadanos se perciban como fuentes de exigencias válidas que se autentican a sí mismas¹⁷.

¹⁷ Rawls 2002: 48.

Al mismo tiempo, Rawls confía en que, dadas las libertades básicas iguales (con el valor equitativo de las libertades políticas) y la equitativa igualdad de oportunidades, puede (a partir de determinados instrumentos institucionales, principalmente impositivos) satisfacerse el principio de diferencia (sin que ello implique que cada medida política particular deba tener en cuenta el principio de diferencia). Sin embargo, no cree que deba incorporarse a la constitución el cumplimiento de dicho principio (por el riesgo de que los tribunales sean quienes decidan en última instancia sus implicancias, algo para lo que no están capacitados por su falta de conocimientos profundos sobre la economía). Aunque considera que dicho principio podría aceptarse (si hay suficiente acuerdo en ello) como una de las aspiraciones políticas de la sociedad y que la garantía de un mínimo social que cubra las necesidades básicas debería ser una esencia constitucional¹⁸.

A su vez, Sen partiendo de “las extensas conexiones que existen entre las libertades políticas y la comprensión y la satisfacción de las necesidades económicas”, atribuye a la democracia (entendida como primacía general de los derechos políticos y liberales básicos) tres papeles: i) directo, por el rol que ella misma juega en la vida humana, relacionada con las capacidades básicas (incluida la de la participación política y social); ii) instrumental, por su incidencia en la mejora de las posibilidades de los individuos para expresar y defender sus demandas de atención política, incluidas sus exigencias de que se satisfagan sus necesidades económicas; iii) constructivo, por permitir la conceptualización de las necesidades de los individuos en un contexto social determinado (Sen, 1999: 148)¹⁹.

Sin embargo, la confianza en que las justificaciones instrumentales e intrínsecas de la democracia sean compatibles descansa en supuestos empíricos y, por tanto, contingentes. Puede ocurrir que los procedimientos democráticos arrojen resultados contrarios a los permisibles por la teoría de justicia que se defiende e incluso que lo hagan de modo sistemático. También, que, en determinada coyuntura, alguna forma de autocracia sea, de hecho, un mejor camino para proteger intereses que se consideran tan fundamentales como los que tutelan los derechos democráticos.

¹⁸ Rawls 2002: 216.

¹⁹ Sen argumenta sobre la conexión empírica entre la democracia especialmente por los incentivos políticos que implica para las personas y grupos que ocupan el poder, contribuyendo a prevenir desastres como las hambrunas. Sin embargo sugiere que es peligroso exagerar su eficacia pues la democracia también puede fracasar estrepitosamente en solucionar problemas sociales como la falta de educación y asistencia sanitaria (Sen, 1999: 155).

Estas posibilidades, que por cierto no son quiméricas, obligan a que deba plantearse desde las teorías de la justicia si la democracia tiene realmente valor intrínseco, no solo en el sentido de que permite la realización de intereses que se consideran fundamentales sino también en cuanto justificar alguna regla de prioridad frente a otros intereses, prioridad que desde luego no puede ser absoluta.

Autores como Rawls y Sen adoptan esta postura, el primero afirmando la prioridad lexicográfica del primer principio de justicia e interpretando a la *democracia constitucional* como un ideal no exclusivamente procedimental y el segundo asignando a la concepción de justicia el papel de identificar algunos asuntos fundacionales como esencialmente relevantes (como la igualdad de capacidades y agencia), pero dejando a la hora de sopesar relativamente cada una de sus exigencias un importante espacio para la decisión democrática de cada sociedad.

El instrumentalismo democrático en cambio, aunque acepta que el procedimiento democrático pueda ser el mejor camino para la obtención de los mejores resultados de justicia social, niega que esto sea algo más que una generalización empírica. Los instrumentalistas creen que alguna forma de igualdad sustancial es prioritaria sobre la igualdad política y que, o bien es posible concebir un gobierno autocrático benévolo que obtenga mejores resultados que el procedimiento democrático, lo que no quiere decir necesariamente que, consideradas todas las circunstancias, debemos aceptar ese tipo de gobierno (Arneson, 2004 y 2009) o que la igualdad política no puede ser concebida como un ideal autónomo, lo que implica que debe abandonarse la interpretación mayoritaria de la democracia e imponerse (constitutivamente) límites a lo que es posible de decisión colectiva (Dworkin, 2000).

C) Deliberación

La idea de autoridad democrática se ha planteado históricamente desde la tensión de dos tradiciones contrapuestas cuyo principal eje de división es cómo conciben al ser humano en cuanto a sus preferencias y posibilidades de transformación: la agregativa y la deliberativa (Anderson, 2009: 215).

Los proponentes de la agregación y la deliberación han argumentado en función de diferentes visiones de la condición humana y de las posibilidades de la vida colectiva. Sin embargo, ambas tradiciones aceptaron históricamente –en términos generales– el supuesto de que la institucionalización regulada por el ideal democrático implica

orientar las decisiones colectivas en un sentido que refleje el bien común, algo que contemporáneamente ha llegado a ser cuestionado (Shapiro, I, 2003: 3).

Los agregativistas intentan descubrir la voluntad general tomando a los seres humanos *tal cuales son*: consideran las preferencias subjetivas individuales como “dadas” y afirman que lo discutible es solo cuál es el mejor mecanismo para sumarlas. La competencia por el voto de la mayoría es, desde esta óptica, la esencia del sistema democrático y el desafío fundamental es encontrar las reglas adecuadas para dicho fin.

De acuerdo con la tradición agregativista (que engloba distintas variantes del utilitarismo, liberalismo y de la teoría de la negociación), las preferencias son tomadas como la base de la decisión política, lo que implica una concepción de la justificación política que Sunstein ha denominado “bienestarismo subjetivo”: los gobernantes en una democracia deberían atender exclusivamente a las concepciones del bienestar tal como son subjetivamente asumidas por los ciudadanos. Se trata de una concepción política que se funda tanto en ideas de autonomía personal como de bienestar (Sunstein, 1993: 198-199).

Los deliberativistas, en cambio, proponen justificar a la democracia en base a supuestos transformativos sobre el ser humano. En consecuencia, buscan instrumentar las formas institucionales en que la deliberación puede ser usada para modificar, razonadamente, las preferencias de cada uno y orientarlas hacia la búsqueda del bien común. Se plantea así que la voluntad general (por oposición a la voluntad de cada uno, en la terminología rousseauiana) ha de ser construida colectivamente, en un proceso argumentativo, antes que descubierta por la mera sumatoria de las voluntades individuales preexistentes.

Desde la tradición agregativista, las dificultades para expresar de modo coherente una voluntad colectiva que coincida con el bien común –por conducir, los mecanismos de agregación a diversas paradojas, a la luz de la teoría de la elección social- constituyen fuente de escepticismo normativo, al ser consideradas por algunos autores (Arrow y Riker entre otros) como prueba de la imposibilidad de la democracia.

Por su parte, para los deliberativistas lo que cuenta como bien común no son, necesariamente o exclusivamente, las preferencias reales de los sujetos – a menudo egoístas y desinformadas- dado que consideran relevantes a aquellas que podrían producirse en condiciones adecuadas de deliberación. Por ende, el fin último de los diseños institucionales no es agregar adecuadamente preferencias individuales (aunque no se plantea eliminar la agregación de la institucionalidad sino más bien desplazarla a

un segundo plano como ideal de la política) y sí lograr que las personas se involucren en la deliberación, dispuestas a modificar sus preferencias recíprocamente, a partir del libre intercambio de razones y argumentos, para de ese modo arribar a decisiones colectivas que puedan ser consideradas como genuina expresión con el bien común²⁰.

Conclusiones

Dentro del campo de la *teoría normativa de la democracia*, se plantea el problema de la justificación moral de la autoridad democrática. Tratándose la *democracia* de un concepto contestado se requiere, a partir de una definición “mínima”, la formulación de un *ideal regulativo* como propuesta de resolución. Un argumento justificativo de la decisión colectiva democrática necesita considerar tres parámetros evaluativos que los ciudadanos deberían tener en cuenta a la hora de preguntarse si hay un derecho de la sociedad organizada a dictar leyes coercitivas y si existe una obligación de obedecerlas: el procedimiento, la sustancia y la deliberación. La autoridad de las decisiones puede provenir de un procedimiento que se muestra como intrínsecamente valioso o constitutivamente necesario para la sociedad. También puede derivar (al menos parcialmente) de su valor instrumental consistente en posibilitar arreglos sociales justos, considerando el conjunto de las dimensiones de la justicia que puedan ser relevantes. Finalmente, la autoridad democrática puede provenir de la aptitud transformativa del intercambio de razones institucionalizado para posibilitar a las sociedades alcanzar decisiones acordes con el bien común.

²⁰ Los paradigmas agregativista y deliberativista se presentan en las distintas concepciones con mayor o menor peso relativo. Por ejemplo, la concepción liberal es tradicionalmente agregativista, aunque muchos liberales contemporáneos incorporan fuertes elementos deliberativistas; la concepción participativa es en general partidaria del paradigma deliberativista aunque no prescinde totalmente de la agregación. Las concepciones minimalistas tienden a ser puramente agregativistas.

Capítulo 2: Autoridad democrática e ideales regulativos

Se pasa revista a las principales concepciones de democracia, dentro de las que se distingue entre *normativas* y *anti-normativas*, según presenten o no un ideal regulativo que implique considerar al procedimiento democrático –limitado por requisitos sustanciales o deliberativos- como fuente de legitimación moral.

La democracia reducida a sus elementos esenciales es un método por el cual un conjunto de personas, que se consideran unos a otros como políticamente iguales, adoptan decisiones sensibles a sus juicios e intereses. A partir de esta definición “mínima” se abre un amplio abanico de concepciones que presentan diferentes ideales regulativos, interpretando esos elementos y articulándolos con otros valores.

Las distintas concepciones de democracia tienen pretensiones diferentes en cuanto a la posibilidad de concebir la decisión democrática como un criterio de legitimidad política.

Corresponde diferenciar conceptualmente entre *legalidad* y *legitimidad política*.

La idea de *legalidad* refiere a la vigencia de un orden jurídico, esto es, al cumplimiento constatable empíricamente o la aceptación generalizada de sus normas. La *legalidad* se verifica cuando una sociedad tiene un orden jurídico supremo a través del cual se ejerce el gobierno. Es decir, no se identifica con cualquier forma de ejercicio del poder sino solo con aquella que se hace utilizando a las leyes como instrumento. Las reglas jurídicas articulan y limitan las distintas formas en que se expresa el gobierno, operando como una regulación unificada de los poderes del soberano (Cohen, J.L.. 2012: 27).

En el marco de la *legalidad*, quienes ejercen el poder lo hacen invocando como justificación el actuar “en nombre del derecho” o “sobre la base del derecho”. La esencia del principio de *legalidad* es que no se exige la obediencia a los gobernados más allá de lo que las normas válidas (por su forma u origen institucional) e impersonales lo permitan (Ver Schmitt: 2004).

La idea de *legalidad* supone el ejercicio y la limitación del poder a través de reglas jurídicas pero no plantea exigencias con relación al contenido de tales reglas ni a la

justificación moral que sus autores deben tener para establecerlas²¹. Implica que los gobernantes se rigen por el derecho válido pero no garantiza que tengan un derecho moral a gobernar. Un gobierno ostensiblemente despótico e injusto puede autolimitarse estrictamente por el principio de *legalidad*.

En cambio, la *legitimidad política* consiste en la justificación moral para ejercer el poder político, esto es, el derecho a monopolizarlo dentro de una jurisdicción estableciendo, aplicando e imponiendo una determinada legislación. La *legitimidad política* depende, por tanto, de ciertas condiciones morales (debatidas entre las distintas concepciones) que los gobernantes han de cumplir para el ejercicio válido del poder (Buchanan, 2002: 689-690).

¿Puede la democracia proporcionar las condiciones morales que justifican el ejercicio del poder político? ¿Hay una legitimidad específicamente democrática?

Algunas de las concepciones de democracia pueden catalogarse como normativas por cuanto pretenden justificar a la democracia como un ideal moral, atribuyéndole un valor específico, independiente de las consideraciones sustantivas que podrían justificar las decisiones. Para las concepciones *normativas*, aunque en diferente grado, la adopción del procedimiento democrático (en articulación con otros valores) constituye un elemento legitimador de la decisión política y el orden social.

Otras concepciones, en cambio, rechazan asociar la idea de *legitimación* al procedimiento democrático o, si lo hacen, la identifican con la mera *legalidad*. Se plantean, en ese sentido, como *anti-normativas*. Para estas concepciones el ejercicio del poder democrático es una de las tantas formas que puede asumir la *legalidad*, aunque pueda tratarse de la que nos resulta más conveniente. Si la *legalidad democrática* tiene algún valor será uno extrínseco y no intrínseco: el método para adoptar decisiones no proporciona, por sí mismo, una justificación moral del ejercicio del poder político. La *legalidad democrática* vale *únicamente* porque nos permite realizar ciertos fines identificados de modo independiente (garantizar el recambio de los gobernantes sin baño de sangre; proporcionar un marco para la continuidad del conflicto político) a la propia existencia del método de decisión.

Desde una concepción *normativa*, el ideal de una sociedad donde se verifica el autogobierno colectivo de los ciudadanos, ejercido bajo ciertas condiciones necesarias,

²¹ Es conocida la fórmula de Kelsen según la cual cualquier contenido —con independencia de su conformidad o no con las exigencias de la moral— puede ser establecido por alguna norma jurídica como una conducta humana debida (Kelsen, 2011: 114-115).

constituye en sí mismo un principio moral: las sociedades tienen entre sus fines fundamentales el darse a sí mismas una regulación democrática. Desde una concepción *anti-normativa*, se entiende que la democracia no constituye una forma moralmente privilegiada de adoptar las decisiones políticas, sino un mero estado de cosas, en general deseable pero que sería un error tomar como “necesario”.

Entre las concepciones normativas de la democracia más relevantes se incluyen las siguientes: *liberalismo*, *populismo*, *participacionismo*, *pluralismo* y *deliberativismo*. Como ejemplos de concepciones que se presentan como anti-normativas podemos mencionar al *minimalismo* y al *agonismo* o *pluralismo radical*.

2.1. Liberalismo

El paradigma liberal de justificación de la democracia ha llegado a ser tan influyente que, en su uso más extendido, el término, *democracia* suele ser una paráfrasis de *democracia liberal* (Cunningham, 2002: 27)²². Las restantes concepciones o ideales regulativos contemporáneos de la democracia se han conformado y refinado principalmente en un debate con el *liberalismo*. La lista de requisitos básicos para identificar a los regímenes democráticos separándolos de los autocráticos y permitiendo clasificar a las sociedades por su distinto grado de democratización, adoptada en general tanto por la filosofía como por la ciencia política, proviene de la concepción liberal. Estos requisitos caracterizan un ideal normativo que va mucho más allá de la contestabilidad formal del poder en elecciones libres²³.

Aunque existen importantes disputas sobre los compromisos centrales de la tradición todas las teorías liberales ubican a la libertad y los mecanismos necesarios para asegurar

²² La caracterización de los ideales regulativos se basa en Marquisio, 2013.

²³ ²³ Larry Diamond presenta la siguiente lista: - control del Estado y sus decisiones claves por funcionarios electos y responsables, así como subordinación militar a las autoridades civiles; -limitación del poder ejecutivo por otros órganos autónomos (el parlamento y el poder judicial entre otros); -ningún grupo que adhiere a los principios constitucionales está excluido de la posibilidad de formar un partido y presentarse a elecciones competitivas; -las minorías culturales, étnicas y religiosas no están excluidas de expresar sus intereses en el proceso político; -además de los partidos políticos, los ciudadanos tienen múltiples vías de expresión y representación de sus intereses y valores; -existen distintas fuentes de información (incluyendo medios de prensa independientes) a las que los ciudadanos tienen acceso irrestricto; -los individuos tienen sustancial libertad de creencia, opinión, discusión, discurso, prensa, reunión, demostración y petición; -los ciudadanos son iguales políticamente ante la ley (aunque sean invariablemente desiguales en sus recursos políticos); -las libertades individuales y grupales son protegidas efectivamente por un poder judicial independiente y no discriminatorio; - el imperio del derecho protege a los ciudadanos de la posibilidad de detención y exilio injustificado, terror, tortura y, en general, de la interferencia indebida del Estado y de fuerzas no estatales organizadas en las vidas de los individuos; -una constitución constriñe la autoridad, equilibra los poderes y protege los derechos fundamentales (Diamond 2003: 35-36).

su protección en el centro de la política. Al punto que los debates sobre la naturaleza de la libertad son en su mayor parte entendidos como discusiones *dentro* de la tradición liberal (Gaus, 2000: 47).

La libertad personal, el pluralismo social y el constitucionalismo político son tres valores fundamentales que no es posible dejar de lado en ninguna definición del liberalismo. Los argumentos a favor de la soberanía popular y la igualdad económica, si se formulan dentro de la tradición liberal, deben construirse tomando como base esos valores y no constituyen en sí mismos parte de sus fundamentos centrales (Forst, 2002:31).

La idea de que la libertad individual merece especial protección se identifica con las raíces mismas del *liberalismo*, genéticamente articulado en torno a la defensa de dos libertades básicas: de expresión y de conciencia, que comenzaron a ganar lentamente espacio en Occidente durante los siglos XVI y XVII y que hasta hoy son, a los ojos de muchos liberales, las más valiosas de todas (Gaus, 2003:1).

Desde sus orígenes, en el centro del proyecto liberal se ubica la finalidad de imponer ciertos valores como las libertades de elección, razón y tolerancia, frente a los sistemas absolutistas y la intolerancia religiosa.

Los sucesivos desarrollos dentro de la tradición han ido profundizando los ideales de liberar la política del control religioso y a la sociedad civil (esfera personal, familiar y económica del individuo) de la interferencia política. Gradualmente, el *liberalismo* ha ido siendo asociado con la doctrina de que los individuos deberían ser libres de seguir sus propias preferencias en asuntos religiosos, económicos y políticos. Los individuos son concebidos como libres e iguales y dotados de derechos naturales inalienables, en tanto el mercado competitivo, el Estado constitucional y la propiedad privada operan como los mecanismos centrales de coordinación de los intereses individuales (Held, 2006:59).

El problema central que debieron enfrentar los primeros teóricos del *liberalismo* –y que se proyecta hasta la discusión contemporánea sobre los fundamentos de la democracia- es cómo reconciliar el concepto de Estado como estructura impersonal, legalmente circunscripta y dotada de soberanía, con su visión (individualista) sobre los derechos, obligaciones y deberes de las personas, también dotadas de soberanía (autonomía) y concebidas como única fuente de legitimación del poder estatal.

Hobbes juega un papel inicial decisivo en esta articulación, al plantear que la forma más apropiada de organización social debía ser explicada y justificada por referencia a

un mundo –concebido a través de un experimento mental- de ciudadanos libres e iguales y atribuyendo al consentimiento un papel decisivo en la legitimación de la regulación de los asuntos humanos (Held, 2006:62).

Sin embargo, es Locke quien da el paso más radical y establece uno de los compromisos que luego serían centrales para el *liberalismo* y su forma de concebir la democracia: el gobierno existe para la salvaguarda de los derechos y libertades de los ciudadanos quienes son los últimos y mejores jueces de sus propios intereses; consiguientemente, el ámbito de actuación gubernamental debe ser restringido y limitado en la práctica, para asegurar el máximo posible de libertad para cada ciudadano. Es por tanto Locke y no Hobbes quien sienta las bases para el desarrollo de una justificación liberal del gobierno representativo, aunque todavía no de la democracia, en cuanto no prevé o no se detiene a considerar algunas instituciones que hoy se entienden inseparables de ella²⁴.

Talisse –desarrollando una caracterización de Nussbaum- identifica cinco compromisos básicos del *liberalismo*: i) Primacía del individuo (la persona individual es el elemento fundamental de análisis de la teoría política); ii) individualismo moral (el bien de cada individuo es moralmente prioritario sobre el bien de los grupos que integra); iii) autonomía moral (la prerrogativa de los individuos de identificar, seleccionar y perseguir una concepción del bien); iv) no-interferencia política (el Estado está justificado en interferir en la libertad de un individuo en la búsqueda de su concepción del bien sólo en casos donde las acciones interfieren con otros en su también legítima búsqueda del bien; v) neutralidad política (las políticas del Estado deben ser neutrales entre las distintas concepciones del bien) (Talisse, 2005: 16-20).

La devoción liberal por la libertad convierte a la autoridad, limitativa de aquella, en sospechosa y tiene como consecuencia una visión de la justicia que da prioridad a los derechos y libertades básicas, mientras atribuye a la igualdad (total) un lugar más limitado o lógicamente secundario. El diseño constructivista de los principios de justicia de Rawls, que incluye la prioridad lexicográfica de los derechos y libertades básicas, es un ejemplo de ello (Rawls, 1997). En cuanto a la articulación de los valores de libertad e igualdad, con prioridad de la primera, una excepción notable dentro del

²⁴ No hay en Locke referencia a la idea de partidos competitivos, a la libertad política irrestricta con independencia de clase, sexo, raza, etc, ni a las elecciones regulares y al sufragio universal como condiciones de legitimación. Tampoco proporciona una explicación detallada del límite de la interferencia estatal en los asuntos de las personas, ni bajo qué condiciones la desobediencia civil está justificada (Held 2006: 65).

liberalismo es Dworkin, para quien todos los aspectos relevantes de la justicia distributiva, incluidas las libertades, tienen como fundamento último un derecho abstracto a *igual consideración y respeto* (Dworkin, 2000: cap. 1º).

La autonomía aparece así como uno de los presupuestos centrales de la concepción liberal de la democracia. Los ciudadanos autónomos constituyen el modelo para los intereses básicos protegidos por los principios sustantivos de justicia liberal y también representan a los agentes racionales cuyas elecciones –hipotéticas o reales- legitiman esos principios.

La idea liberal clásica de autonomía política se define como ausencia de límites autoritativos externos (Berlin, 2002): una persona, desde la concepción de libertad negativa, es libre cuando otros no constituyen un obstáculo en su camino y no eliminan o menoscaban algunas de sus opciones disponibles. Desde esta óptica, el paternalismo es una forma particularmente grave de despotismo pues significa tratar a los adultos como niños, forzar a las personas a que hagan cosas en su propio bien (en nombre de preferencias de segundo orden o similares) y atacar el corazón de la libertad.

El compromiso típico del liberalismo es con la autonomía interpretada en sentido personal y no (necesariamente) moral. Se trata de que los individuos estén a cargo de sus propias vidas, lo que significa no sean meros esclavos de sus deseos y puedan elegir libremente qué deseos seguir, realizando sus propias opciones aunque éstas, desde alguna interpretación de la moral, puedan considerarse equivocadas (“the right to do wrong”). Estas opciones son valoradas como una particular elucidación de los intereses de la personas y no como parte de una tarea más amplia de reconciliar los intereses propios con los de otros, que es precisamente lo que subyace a la idea de autonomía moral o *kantiana* (Waldron, 2005: 307).

En palabras de J. S. Mill: “Si una persona posee una medida tolerable de experiencia y sentido común, su propio modo de trazarse su existencia es el mejor, no porque en sí mismo sea el mejor, sino porque es su propio modo. Los seres humanos no son como ovejas e incluso las ovejas no son tan semejantes como para ser indistinguibles.” (Mill, 2006: 114).

Algunos liberales contemporáneos, sin embargo, interpretan a la autonomía personal como imposible de separar de la autonomía moral. Para Waldron ambas ideas están fuertemente interrelacionadas por cuanto, por un lado, la autonomía personal es a menudo el objeto de la autonomía moral, dado que las exigencias morales tienen que acomodarse necesariamente con los fines autónomamente elegidos (según sus intereses)

por la persona que reflexiona; por otra parte, el ejercicio de la autonomía personal es difícil de concebir como completamente ajeno a las demandas de la moral, ya que un cierto cumplimiento de esas exigencias es parte de los requisitos del bienestar de los sujetos, a quienes se atribuye la condición de valorar los derechos y la justicia (Waldron, 2005: 325).

La idea liberal de autonomía, que incluye la libertad del individuo de no involucrarse en la vida política y no participar en las decisiones colectivas, se contrapone a la tradición republicana, que vincula el status de “ciudadano libre” a las obligaciones de participación en la vida pública y en el auto-gobierno colectivo, que define el alcance de la libertad social (Christman; Anderson, 2005). Mientras en la tradición liberal, la libertad es entendida como un bien individual –un espacio libre de interferencia propio donde cada uno es soberano-, los republicanos cívicos la conciben como “no dominación”, considerándola un bien comunitario: sólo puede realizarse bajo un ordenamiento que implique a las personas en la interacción comunal (Petitt, 1997:354).

El valor que el *liberalismo* atribuye a la libertad negativa hace que, en general, se asuma que implica una visión puramente agregativista de la democracia, donde la justificación de la decisión política consistiría en que refleja las preferencias puramente subjetivas o prepolíticas de los ciudadanos. Desde esta visión, el rechazo liberal del paternalismo se fundaría en lo que Sunstein denomina “subjetivismo bienestarista”: el gobierno debe respetar las preferencias de las personas y no debe intervenir en sus vidas para influir en el proceso de formación de las mismas (Sunstein, 1993).

Sin embargo, el vínculo entre *liberalismo* y pura agregación no es conceptualmente necesario. En tal sentido, Ferejohn argumenta que el principio de *neutralidad liberal* entre las múltiples concepciones del bien no supone que la intervención estatal en la formación de preferencias sea siempre injustificada. Ello por cuanto, si se asume el subjetivismo bienestarista como sustrato del respeto a la diversidad de las preferencias, queda igualmente espacio para discutir cómo las reales preferencias de los individuos han de ser caracterizadas (por ejemplo, tomando en cuenta las causas que llevaron a su adopción). Y, cuando se consideran aspectos involucrados necesariamente en la formación de las preferencias, la intervención colectiva en este proceso puede estar justificada, al menos en algunos casos. Por ejemplo, para facilitar la discusión de las creencias que son causas del cambio de preferencias o para posibilitar que los ciudadanos se auto-induzcan preferencias a través de incentivos o instrumentos coercitivos. (Ferejohn, 1993).

2.2. Populismo

La concepción populista de la democracia ubica la decisión mayoritaria como única o primordial fuente de legitimidad de la política, a partir de dos supuestos fundantes: la supremacía de la voluntad popular y la existencia de una relación directa entre el pueblo y los gobernantes. La propia idea de un *pueblo* (que se expresa a través de vías formales e informales) cobra así una pretensión autoritativa que se mantiene a través de los cambios en las formas institucionales del Estado.

La voz latina “populus” (origen de los contemporáneos “*pueblo*”, “*people*”, “*peuple*” y “*popolo*”) tenía una connotación honorífica de la que carecía *demos*, su equivalente griega, que le permitió adaptarse a transformaciones radicales en las circunstancias políticas y las formas institucionales de Roma. Mientras que durante la República la soberanía, que radicaba en el *populus*, se ejercía a través de una asamblea directa, en el Imperio se llegó a concebir que la soberanía popular era compatible con el poder absoluto y el gobierno despótico, siendo justificación bastante la delegación o el asentimiento del pueblo. De ahí la persistencia de una ambigüedad básica en la idea del *pueblo* como fuente de legitimación, en tanto se puede vincular con cualquier sistema de gobierno, con la única condición de que se asuma que el derecho de los gobernantes deriva en algún sentido del *pueblo*. La idea de acudir al *pueblo* para justificar la legitimidad de un punto de vista (sobre la interpretación correcta de la cristiandad) fue empleada con fuerza por los teóricos de los distintos bandos en las guerras religiosas europeas del siglo XVI, que asumían que el *pueblo* formaba una colectividad con líderes naturales que se constituían sus portavoces autorizados (Ver Canovan 2006:350).

Desde entonces, el *pueblo* fue invocado por todos los bandos en las luchas por el poder y la justificación del Estado: los partidarios de las monarquías absolutas, los contractualistas (Hobbes, que identificaba al *pueblo* con el monarca absoluto pertenecía a ambas categorías; Locke entendía a la Revolución Gloriosa como una apelación a la autoridad del pueblo), los revolucionarios de América y Francia, los nacionalistas del siglo XIX. Es especialmente a partir de la Revolución Norteamericana que la noción de “pueblo” deja de tener un sentido meramente justificativo de la autoridad de un gobernante concreto y pasa a constituir una especie de mito fundante, que invocado como la autoridad política fundamental, es considerado creador de la Constitución y referente último de proyectos políticos complejos. El *pueblo* no solo es un conjunto de individuos con existencia histórica concreta –que se autogobiernan colectivamente en

un territorio determinado- sino la representación de una causa universal, de “todos los pueblos”, dondequiera que se encuentren. En definitiva: un ideal tan potente como confuso (Canovan, 2006:353).

El ideal *populista* plantea un problema básico: ¿cómo debemos concebir al *pueblo*? ¿Se trata de una mera colección de individuos, en sintonía con el modo típicamente liberal de concebir la política? ¿O constituye un genuino colectivo, *un* protagonista por derecho propio de las decisiones gubernativas? Cada una de las visiones alternativas plantea problemas importantes.

Si concebimos al *pueblo* como un mero conjunto de individuos que expresan sus preferencias a través de algún mecanismo agregativo, surge el problema que la teoría de la elección social ha caracterizado como “la imposibilidad de la democracia”, en tanto las preferencias de los individuos se afectan unas otras y resultan competitivas entre sí.

La posibilidad de obtener una decisión colectiva razonable, a partir de preferencias individuales ubicadas en un cierto ranking, fue puesta en cuestión por Arrow. El teorema de Arrow plantea que las condiciones de razonabilidad de la agregación se violan inevitablemente, en tanto las secuencias de pares de preferencias no llevan a un ranking social sino a un ciclo: una mayoría (un poder legislativo o un electorado) puede preferir a A sobre B, a B sobre C y a C sobre A. La condición de transitividad, esencial para que un set de preferencias pueda ser considerado racional, es de imposible cumplimiento. Desde la teoría de la elección social se afirma que, aunque esta clase de paradojas no se presente habitualmente, el problema que plantean no es empírico sino conceptual: lo que está en juego es la imposibilidad de concebir una voluntad mayoritaria a partir de preferencias individuales agregadas (Cunningham, 2002:23). Si no pueden concebirse ni métodos ni resultados fiables para las votaciones, entonces ¿cuál es el sentido de hablar de una voluntad popular agregativa?

La alternativa colectivista también genera problemas como fundamentación de la democracia, en tanto requiere concebir al bien común con independencia de la perspectiva individual de cada uno de los miembros de la sociedad. La idea de que existe un bien común distinto a lo que cada una de las personas entiende como tal, ha sido el justificativo tradicional de los defensores de concepciones de filosofía política antidemocráticas, comenzando por Platón. Como dice, Dahl, “carece de sentido afirmar que los gobernantes deben reconocer un tipo especial de bien general, el cual sería distinto a la combinación de intereses de quienes integran la colectividad o son afectados por sus políticas” (Dahl, 1992: 94).

2.3. Participacionismo

Las teorías *participacionistas* toman a la maximización del compromiso activo en la política como el valor central de la democracia y a la solidaridad como su primera virtud. Para los defensores de la concepción participativa, las elecciones competitivas son, antes que un genuino bien, un mal necesario, y deben ser reemplazadas hasta donde sea posible por la discusión ciudadana orientada al consenso (Cunningham, 2002:123).

El *participacionismo* contemporáneo debe mucho a la tradición republicana – especialmente a la denominada desarrollista donde se toma como ideal de la política a la antigua polis griega y se considera la participación como un fin en sí mismo- que articuló una forma de comprender la libertad como vinculada inexorablemente al autogobierno y al bien común. Sin embargo, algunos defensores del republicanismo contemporáneo se distancian de la idea de considerar la participación política como un fin en sí mismo (sólo aceptan su valor en cuanto medio para favorecer la libertad como no dominación) y se distancian del *participacionismo* al que consideran una forma de populismo: la democracia directa o plebiscitaria es considerada peligrosa y conducente hacia la tiranía de la mayoría (Pettit, 1999:24).

Sin embargo, la obra fundamental de Rousseau, *El contrato social* (1762), resulta ser la fuente más citada por quienes intentan construir un modelo de democracia participativa inspirado en una visión del vínculo entre individuo, Estado y sociedad civil contrapuesto al que presenta el liberalismo. Rousseau concibe a los seres humanos en estado de naturaleza como fundamentalmente libres, iguales y aislados. Por idílica que pueda ser concebida la vida en dicha condición, las personas se ven obligadas a conformar nuevas instituciones y modificar sus modos de existencia para superar una variedad de obstáculos que ponen en riesgo la supervivencia humana (impulsos egoístas y desastres naturales, entre otros). Una vez que los individuos aceptan la necesidad de establecer un sistema de cooperación sostenido e impuesto por un cuerpo legislativo, como medio para desarrollar sus capacidades racionales y preservar su libertad, se unen para otorgar el contrato social, formando una asociación caracterizada como la república o el cuerpo político. En este proceso, la cuestión fundamental es cómo encontrar una forma de asociación que defienda a las personas y bienes de todos sus miembros, con la fuerza colectiva de todos, y bajo la cual cada individuo, al mismo tiempo que se une a los otros, permanece tan libre como antes. En el cuerpo político, el rol del ciudadano es el más alto al que puede aspirar el individuo, en tanto el ejercicio del poder por los

ciudadanos es la única forma legítima bajo la cual la libertad puede ser sostenida. El ciudadano es quien crea y, al mismo tiempo, quien se ve atado por la suprema dirección de la voluntad general que expresa públicamente el bien común. Las personas son soberanas únicamente en cuanto participan activamente en la articulación de la voluntad general, que no debe ser confundida con la “voluntad de todos”. La primera se forma a partir de los juicios orientados exclusivamente por el bien común; la segunda, en cambio, es la mera agregación de preferencias que expresan intereses individuales y deseos personales (Rousseau, 1993).

En este modelo, los ciudadanos están obligados a obedecer un sistema de leyes y regulaciones sobre la base de un acuerdo mutuamente alcanzado porque únicamente pueden ser obligados a cumplir con el derecho que se han impuesto a sí mismos con el bien común en mente. La obligación libremente aceptada por el cuerpo de ciudadanos, actuando como un todo, con el bien de la comunidad como eje, es, desde el participacionismo, lo que constituye el fundamento del “derecho político” (Held, 2006:46).

Una de las implicancias más problemáticas de esta articulación entre libertad y obligación política es que, desde la perspectiva rousseauiana, los seres humanos pueden ser forzados a ser libres: si el individuo tiene una voluntad particular contraria a la voluntad general puede ser forzado a obedecer la segunda por el cuerpo político. En tal caso, si bien se le niega la libertad de perseguir sus intereses particulares, puede decirse que, como ciudadano, su libertad ha aumentado (Cunningham, 2002:124).

El valor que Rousseau asigna a la participación, como condición esencial de la libertad, se basa en una visión anti-hobbesiana de la naturaleza humana: una comunidad libre de iguales es posible en tanto los seres humanos sean naturalmente buenos, es decir, originalmente inocentes y aptos para la virtud, lo que implica considerarlos capaces de razonar, motivarse y actuar orientados hacia el bien común. Si el ideal es humanamente posible, entonces debemos encontrar fórmulas institucionales para hacerlo viable. Para lograr este objetivo, Rousseau promueve un sistema de democracia directa, donde los ciudadanos puedan proclamar las leyes reunidos en asambleas legislativas y es naturalmente hostil a los sistemas representativos, a los que considera formas de sujeción, que hacen a los ciudadanos verdaderos esclavos (Cohen, J., 2010:132).

En las sociedades contemporáneas, donde por razones de escala la democracia directa –aún en el caso de considerarse deseable– no es, en general, viable, los partidarios de la

concepción participativa suelen insistir en que los órganos estatales de decisión política son meros instrumentos administrativos (y no estrictamente “representantes”) destinados a hacer efectivos los verdaderos deseos de los ciudadanos, que no son sus preferencias “pre-políticas”, sino aquellas formadas en los ámbitos de participación, a los que se ve necesario expandir. La participación política permite, además, arribar a resultados más igualitarios de justicia social, en tanto los individuos involucrados en una ciudadanía activa son más proclives a abandonar lo que Macpherson denomina *individualismo posesivo*, orientándose hacia valores más altruistas y comunitarios (Pateman, 1985: 150-156).

El *participacionismo* adopta una perspectiva de continuidad al concebir la relación democrática entre gobernantes y gobernados. El Estado y la sociedad civil no constituyen distintas entidades, separadas por un criterio claro de demarcación. Su principal foco de interés es promover y expandir la democracia (es decir, las diversas formas de participación) fuera del dominio de las instituciones formales de gobierno y hacia los distintos ámbitos que conforman la sociedad civil: lugares de trabajo, vecindarios, familia, instituciones educativas y grupos de interés (Cunningham 2002:127).

Un reto para el *participacionismo* contemporáneo lo constituye que, contra las críticas del minimalismo y de la teoría de la elección social, necesita presuponer alguna forma de bien común que permita identificar los verdaderos intereses del pueblo y que, se supone, están en condiciones de descubrir los ciudadanos a través de la participación política.

Intentando resolver este problema, Benjamín Barber presenta un modelo de democracia fuerte, que afirma la compatibilidad entre el modelo *participacionista* y la diversidad de voces e intereses. Para este autor, todas las formas de democracia estarían sustentadas en una idea de consenso, pero mientras que la democracia representativa parte de un supuesto contractual de individuos puramente auto-interesados (lo que favorece la pasividad política e impide que podamos hablar con sentido de bien común), y la democracia “unitaria” presupone un consenso en torno a los valores sustantivos de una comunidad (lo que implica una sumisión inaceptable del individuo al grupo), la democracia fuerte se orienta a lo que se denomina *consenso creativo*, que surge del involucramiento del individuo en espacios comunes: conversaciones, decisiones y trabajos comunes. Las divergencias de opiniones de intereses no son eliminadas del

modelo sino vistas como problemas a los que debe orientarse la búsqueda del consenso creativo (Barber, 1984:220).

La sociedad civil es considerada por Barber como un ámbito de vecindad para los ciudadanos, en cuanto constituye un dominio diferente del gobierno y el mercado. Lo que se postula es que la sociedad civil constituya un verdadero lugar para todos, un ámbito público y libre (no coercitivo). Una nación libre depende de que sus libertades no estén presentes exclusivamente en el marco de las instituciones gubernamentales o los mercados comerciales, sino de su efectiva realización en una sociedad civil vibrante y pluralista. Este dominio se define por sus diversas comunidades cívicas (por eso es, en esencia, pluralista) que son asociaciones abiertas e igualitarias y están llamadas a la participación voluntaria (Barber, 2000:43).

2.4. Pluralismo

A grandes rasgos, *pluralismo* tiene, en la teoría democrática, un sentido opuesto a *monismo*: se trata de la tesis de que la democracia se caracteriza por la ausencia de un único centro de poder. La concepción *pluralista* de la democracia, dominante en la ciencia política norteamericana a partir de los años 50s, se compone de dos elementos, uno explicativo y otro normativo.

El componente explicativo es la creencia de que, tal como existen muchas formas de vida perseguibles y aproximaciones al conocimiento, hay una pluralidad de centros de poder en la sociedad, y que estas condiciones sólo se verifican bajo la democracia y las instituciones liberales. Así, las democracias liberales son consideradas como poliarquías con múltiples centros de poder y coaliciones de intereses.

El elemento normativo consiste en la afirmación de que las consecuencias en términos de diversidad que arroja la democracia liberal, especialmente en la posibilidad de influencia en el gobierno de las minorías, son beneficiosas para la sociedad, y por ende corresponde promover el diseño de soluciones constitucionales que las potencien. Si bien es posible en teoría adoptar las tesis explicativas y dejar de lado las normativas y viceversa, en la práctica los *pluralistas* defienden los dos tipos de posiciones (Dryzek & Dunleavy 2009: 35).

Tal como fue desarrollada originalmente por Truman y Dahl, la teoría *pluralista* clásica se basa en investigaciones empíricas (sobre el comportamiento observable de los actores sociales) vinculadas a la distribución del poder en las democracias occidentales. El método consiste en determinar, para cada decisión, cuáles son los actores sociales

que proponen las alternativas de acción que luego son aprobadas, quienes vetan alternativas propuestas por otros, y aquellos que formulan propuestas que finalmente resultan rechazadas.

De acuerdo con la visión *pluralista*, en la democracia el poder se distribuye de una forma no jerárquica y competitiva entre grupos de interés (sindicatos, grupos étnicos, partidos políticos). Para el pluralismo una mayoría aritmética (por ejemplo el partido más votado en una elección nacional) no es el único factor que determina la “agenda política”: aquello que los distintos grupos de interés obtienen de las decisiones colectivas. Las decisiones democráticas resultan de complejos procesos de mediación del gobierno entre las demandas competitivas de esos grupos que les permiten obtener satisfacción (como es obvio, a menudo parcial) de sus intereses (Held, 2006: 161).

Para Dahl, la *poliarquía*, que es indispensable para la democracia en gran escala de los Estados contemporáneos, se distingue por dos características fundamentales: la extensión de la ciudadanía a una proporción muy alta de adultos y el derecho de éstos a oponerse a los funcionarios y lograr a través del voto que dejen sus cargos. Dahl presenta una lista de instituciones que funcionan como requisitos fundamentales para determinar si nos encontramos ante un gobierno poliárquico: funcionarios electos, elecciones libres e imparciales, sufragio inclusivo, derecho a ocupar cargos públicos, libertad de expresión, variedad de fuentes de información y autonomía asociativa.

Tales instituciones deben ser efectivas, no meramente nominales y su vigencia en los distintos países es cuestión de grado: es típico que los demócratas que habitan en países gobernados por regímenes autoritarios alberguen la esperanza de alcanzar el umbral de *poliarquía* y que aquellos que viven hace mucho tiempo bajo este tipo de régimen opinen que no es suficientemente democrático. Pero, en opinión de Dahl, ningún país ha trascendido la *poliarquía* y alcanzado una forma superior de democracia.

Es claro que las instituciones de la *poliarquía* no incentivan altos niveles de participación ni un fuerte compromiso emotivo de los ciudadanos con las decisiones políticas, como podían hacerlos las democracias directas de la antigüedad o promueven los defensores de modelos más “robustos”. Sin embargo, la capacidad de los ciudadanos para impedir mediante el voto la reelección de los funcionarios constituye, para el pluralismo, un arma poderosa que con frecuencia permite impedir que se aprueben medidas inaceptables para un gran número de ciudadanos (Dahl, 1992: 264-270).

Se han realizado diversas objeciones al pluralismo clásico, la mayoría de las cuales se centran en la insuficiencia de su enfoque sobre la naturaleza y la distribución del poder.

Aun cuando se aceptare la tesis de que en una poliarquía existen múltiples centros de poder, ello no constituye ninguna garantía de que el gobierno los tendrá en cuenta a todos por igual; que hará algo más que comunicarse con los líderes de los distintos grupos cuyos intereses se involucran en la decisión; que será susceptible de dejarse influenciar por los que no ocupan las posiciones más elevadas; que actuará efectivamente sobre los asuntos que están en discusión. Por otra parte, la presencia de distintos centros de poder es a menudo compatible con severas desigualdades (de renta, recursos, capacidades, etc), que afectan drásticamente las posibilidades de movilización efectiva de los menos aventajados para la persecución de sus intereses (Held, 2006: 169).

Otra crítica se centra en la concepción unidimensional que utilizan los pluralistas para medir la distribución del poder en las sociedades democráticas. El tomar como poder solo la posibilidad efectiva, marcada por signos de comportamiento externo, de un grupo de imponer su voluntad sobre otro, encubre la presencia de modos mucho más sutiles de imposición, que deberían ser también considerados poder como el *control de la agenda* y la *no toma de decisiones*, que pueden determinar que todo el sistema democrático esté orientado a favorecer sistemáticamente a algunos grupos en detrimento de otros (Lukes 2005: 39).

2.5. Deliberativismo

Aunque la idea de asociar en alguna medida la deliberación –entendida como una forma particular de comunicación que requiere dar buenas razones y reflexionar sobre las razones dadas por otros- con la democracia es tan vieja como la emergencia de esa forma de gobierno (en la Grecia clásica, por ejemplo, las decisiones involucraban no sólo votación sino también vigorosos debates) y tiene, a partir de su renacimiento moderno (como ideal de legitimación del Estado), importantes precursores no solo liberales (como J. Stuart Mill) sino también conservadores (como Edmund Burke), es a fines de la década de 1980²⁵ y sobre todo en la siguiente, que se plantea explícitamente la democracia deliberativa como ideal regulativo de las instituciones democráticas.

La importancia que adquirió la propuesta fue tan significativa que algunos autores hablan de un *giro deliberativo* (Dryzek & Dunleavy 2010: 215) en la teoría democrática a partir de los años 90, donde filósofos del peso de Habermas (Habermas

²⁵ El término fue utilizado por primera vez por Joseph Bessette en 1980.

1998) y Rawls (Rawls, 1997) se consideraron a sí mismos como demócratas *deliberativistas*, se generó una vasta bibliografía donde se han propuesto y discutido diferentes versiones de la concepción y planteado numerosas propuestas institucionales inspiradas en ella²⁶, no sólo en el ámbito anglosajón u occidental, sino hasta en países abiertamente no democráticos (en el sentido liberal del término) como China (Lieb & He, 2006).

La deliberación consiste, en términos generales, en sopesar las razones relevantes con el objetivo de adoptar una decisión. Tal como un individuo puede deliberar, también están en condiciones de hacerlo un jurado y un comité de oligarcas: la deliberación no es en sí misma democrática. A su vez, la democracia supone antes que nada un método igualitario de adoptar decisiones políticas que derivan en el ejercicio del poder coercitivo. Por tanto, la democracia deliberativa puede ser entendida como la pretensión de sujetar el poder a la fuerza de la razón y del mejor argumento que pueda plantearse entre aquellos que, en condiciones de igualdad, adoptan decisiones colectivas y están sujetos a ellas (Cohen, J., 2009: 249).

En una definición muy general (pues las diferencias entre las distintas concepciones son importantes), puede decirse que la democracia deliberativa es la idea de que la legitimidad de las decisiones colectivas democráticas surge de la deliberación pública de los ciudadanos. Se trata de una propuesta que evoca las aspiraciones de legislación racional, participación en política y autogobierno cívico y refiere, asimismo, a un ideal de autonomía política basado en el razonamiento práctico de los ciudadanos (Bohman & Reg, 1997). La definición deja abierta varias interrogantes: ¿Se trata de un ideal alcanzable o inclusive deseable?; ¿Qué es exactamente la deliberación pública?; ¿La participación que requiere es compatible con el grado de complejidad de los temas que integran la agenda de las decisiones colectivas en las sociedades contemporáneas? ¿Puede la deliberación –y bajo qué condiciones- superar realmente (o, por el contrario, corre riesgo de exacerbar) los aspectos menos satisfactorios de la política mayoritaria? (Bohman & Reg: 1997: Intro.).

El giro deliberativo no supone solo vincular la legitimidad democrática con la oportunidad de deliberación efectiva de los participantes en la decisión colectiva. Significa afirmar algo más: que la esencia misma de la democracia radica en la

²⁶ Tales como “encuestas deliberativas”, “día de la deliberación”, “jurados deliberativos”, “cuerpos deliberativos con financiamiento público, en los partidos políticos y la sociedad civil”, diversos mecanismos de implementación tecnológica para permitir la comunicación entre ciudadanos y decisores, y otras propuestas vinculadas a la educación cívica (Held, 2006: 246-252; Ackerman; Fishkin, 2003)

deliberación y no en la votación, la agregación de intereses, los derechos constitucionales o el propio autogobierno colectivo. Como proceso social, la deliberación se concibe distinta de otras formas de comunicación, en tanto supone persuasión antes que coerción o manipulación e implica incorporar un componente reflexivo a las decisiones colectivas, que permite hablar de una democracia “más auténtica”, donde el grado de control del ciudadano competente es sustantivo antes que simbólico (Dryzek, 2002:1)

Sea valorada por razones intrínsecas (por considerarse ella misma parte del bien común), o instrumentales (por su aptitud para favorecer el consenso, la búsqueda de la verdad o la consciencia política), la deliberación tiene, en el mundo de la política real, no sólo beneficios sino también costos: pérdida de tiempo, indecisión, estancamiento en situaciones en que se necesitan cambios urgentes, falta de equidad en el control de la agenda. Por tanto, no puede ser considerada un bien incondicional en todas partes y en cualquier circunstancia, lo que deja abierta una interrogante sobre las condiciones en que resulta efectivamente deseable (Shapiro, I.,:2003: 22).

Un rasgo común a todas las visiones de la democracia deliberativa es un supuesto sobre la agencia individual: la capacidad de reflexionar sobre las propias preferencias, valores y juicios a la luz de la participación en el dialogo político con otros individuos. Al hacer esta afirmación, el deliberativismo desafía los supuestos de motivación individual de todas las teorías clásicas del Estado democrático (liberal, pluralista, elitista, marxista) (Dryzek & Dunleavy, 2009: 216).

La soberanía de las preferencias existentes, defendida desde las tradiciones agregativistas, es atacada desde varios ángulos por la concepción deliberativa. Se alega, por un lado, que “tomar las preferencias tales como son” es imposible pues las preferencias de las personas resultan, en gran medida, modeladas por cualquier asignación inicial de un bien o un derecho a partir de un trasfondo de reglas vigentes, lo que implica que no hay, en sentido estricto, *preferencias pre-políticas* (Susstein, 1993: 202).

Más grave en términos conceptuales es que la soberanía de las preferencias no puede ser justificada ni en términos de bienestar (en muchas ocasiones dar un gran peso a las preferencias actualmente existentes, formadas en condiciones de trasfondo injustas tales como la adaptación o la contra-adaptación puede llevar a importantes pérdidas de oportunidades de bienestar) ni de autonomía (si se acepta que la noción de autonomía requiere la plena conciencia de las oportunidades disponibles, con referencia a toda la

información relevante para decidir, por lo que la justificación de la democracia en términos de autonomía tendría sentido no meramente en la satisfacción de las preferencias sino, de modo más fundamental, en el proceso de su formación) (Sunstein, 1993: 205).

El punto de partida del *deliberativismo* es, en términos de Elster, una objeción contra la visión de la política que subyace a la teoría de la elección social (que resulta el denominador común de varias teorías sobre la democracia como el elitismo competitivo, el pluralismo o el liberalismo en sus variantes clásicas). El cuestionamiento consiste, básicamente, en que dicha teoría involucra una confusión entre el comportamiento que es apropiado para el mercado y aquel que es necesario para la decisión colectiva (ámbito que el autor denomina *el foro*). La noción de la soberanía del consumidor puede ser aceptable porque requiere elegir entre cursos de acción que –se supone, aunque esto también puede ser discutido- solo lo afectan a él. En las situaciones de elección política, en cambio, se convoca al ciudadano a que exprese preferencias sobre cursos de acción que difieren también en cómo afectarán a otras personas. No hay, entonces, justificación para postular una soberanía del ciudadano similar a la del consumidor, en tanto las demás personas pueden legítimamente objetar cualquier instancia de elección social que sea gobernada por preferencias defectivas por distintos factores, por no responder a los requerimientos de lo que propiamente hay que decidir (Elster, 1997: 10).

Esto sugiere que los principios que deberían orientar a los ciudadanos en el foro han de ser diferentes de los que rigen en el mercado. Elster invoca en tal sentido una larga tradición, proveniente de la polis griega, que concibe la política como una actividad abierta y pública, radicalmente diferente de la aislada y privada expresión de preferencias que ocurre al vender y comprar.

El teórico de la elección social podría argumentar que la única alternativa a la agregación de preferencias dadas es alguna clase de censura o paternalismo. Es decir, aceptar que parte de las preferencias que se traen a la vida política pueden ser “dañinas” (adaptativas, contra-adaptativas, insinceras, manipuladas), pero añadir que cualquier mecanismo institucional que pretendiera eliminarlas podría ser utilizado para propósitos privados de individuos buscando poder. Ello supone que (i) la única alternativa a la agregación de preferencias dadas es la censura; (ii) que la censura es siempre objetable. Según Elster, la democracia deliberativa surge, en definitiva, como un desafío a la primera asunción, suponiendo que es posible –y deseable- la transformación de las preferencias a través de la discusión racional y pública (Elster, 1997: 11).

Sin embargo, la realización del ideal deliberativo requiere no sólo que los individuos a la hora de involucrarse en los procesos políticos vayan más allá de los intereses privados del mercado y se orienten por los intereses públicos característicos del foro, sino también que la deliberación desde la perspectiva cívica, mejore la calidad de las decisiones colectivas, especialmente en lo relativo a los fines comunes (Bohman & Reig, 1997: Intro.).

Tanto el elitismo competitivo schumpeteriano como el liberalismo clásico pueden prescindir de la idea de bien común como justificativos de la democracia pues no necesitan acudir a supuestos sobre su superioridad para obtener la corrección de las decisiones colectivas. Las tradiciones republicana y participativa intentan reconstruir una idea de bien común basada en la recuperación de la ciudadanía activa y participativa (aunque de modo pluralista y procedimental) y la promoción de la meta colectiva de minimizar la dominación.

La democracia deliberativa se ubica en este punto en una situación intermedia (y por ello mismo inestable) pues, si la política es concebida (en términos de Elster) como pública en naturaleza, es ineludible su conexión con un interés público que debería permitir a todos evaluar, desde una perspectiva ajena a los intereses de cada uno, las decisiones colectivas, aunque estas, necesariamente, favorecen específicamente a algunos individuos más o antes que a otros. Sin embargo, tal interés común no puede presuponerse en términos sustantivos (pues en tal caso la legitimación no sería el procedimiento sino un criterio de justicia sustancial independiente) y la deliberación por sí misma no parece asegurar que pueda ser alcanzado.

Las respuestas *deliberativistas* a este problema son muy diversas.

Algunos autores, siguiendo a Habermas y Rawls, se ubican en la construcción de modelos de racionalidad deliberativa destinados a producir un discurso orientado hacia el consenso. En esta perspectiva se ubica Joshua Cohen (Cohen, 1997: 273) quien presenta una concepción formal a partir de un esquema ideal de deliberación al que denomina “procedimiento deliberativo ideal” planteado para funcionar como un modelo para las instituciones reales, según el cual los resultados de los procesos de decisión colectiva son legítimos si y solo si podrían haber sido el objeto de un libre y razonado acuerdo entre iguales (el acuerdo hipotético bajo condiciones ideales define la mejor solución posible).

Otros como David Estlund afirman la inadecuación de los procedimientos ideales de deliberación si se plantea (como parece requerir la analogía contractualista) que sus

resultados conforman la verdad en términos de corrección y justicia. Para Estlund, los *deliberativistas* deben recurrir a estándares independientes, presupuestos por la propia idea de juicios cognitivos (objetivos). Una situación de deliberación puede ser planteada como una situación epistémica ideal para cuyos integrantes existen hechos independientes relevantes acerca de lo que debería hacerse y, en consecuencia, incluso la deliberación ideal (epistémica) podría equivocarse (Estlund, 1997). Desde el pragmatismo (y su concepción “minimalista” de la verdad) se han desarrollado varios modelos de procedimentalismo epistémico como los de Robert Talisse (2005) y Misak (2000) que tienen en común la idea de que el tipo de intercambio de razones que permite la democracia es superior en términos de posibilidades de alcanzar (de acuerdo con una idea “no ontológica” de la objetividad) las decisiones políticas “correctas”.

Para otra de las propuestas más influyentes, la de Gutman y Thompson, si bien la democracia deliberativa debe incluir principios destinados a establecer términos equitativos de cooperación en una sociedad democrática, la determinación de tales principios no puede hacerse sobre una base puramente procedimental sino que también deben tenerse en cuenta aspectos sustantivos (como la reciprocidad, el respeto mutuo o la propia equidad). El valor de tales principios no tiene relación con la posibilidad de un consenso hipotético (aunque sí con el hecho de que predispongan a los ciudadanos a la búsqueda del consenso real, lo que mejora la calidad del disenso) ni con la adecuación epistémica de los resultados de las decisiones colectivas, sino que se sustenta en su aptitud para habilitar a los ciudadanos a convivir de modo constructivo con el desacuerdo moral característico de las sociedades contemporáneas (Gutman & Thompson, 1996).

2.6. Minimalismo

La idea de que la democracia es exclusivamente el sistema donde los gobernantes son seleccionados por elecciones competitivas fue desarrollada por Schumpeter en su clásica obra *Capitalism, Socialism and Democracy* (2006) aunque puede considerarse su antecesor directo la idea de Weber de que la democracia debería ser entendida como sistema de legitimación de los gobernantes de tipo plebiscitario, sin referencia a una “voluntad general” que constituye una ficción perniciosa (Weber, 1994)²⁷. Una idea

²⁷ La continuidad de pensamiento entre Weber y Schumpeter respecto al modo “realista” en que hay que entender la democracia es evidente. Ambos comparten las siguientes ideas: la política es básicamente competencia; el poder siempre es ejercido por una minoría aunque esta sea elegida o plebiscitada por una

similar, basada en que la democracia es el sistema que posibilita la sustitución de los gobernantes sin violencia fue presentada por Popper (Popper, 2006).

El punto de partida común a los distintos *minimalismos* es el carácter insatisfactorio de los intentos de caracterizar la idea de bien común. Schumpeter y Popper tienen en mente a las concepciones “populistas” –especialmente, las distintas variantes del utilitarismo- en tanto sus herederos contemporáneos –autores como Posner y Przeworski- argumentan contra las concepciones contemporáneas que intentan reflotar la idea de bien común, el *participacionismo* y el *deliberativismo*.

De acuerdo con las concepciones *minimalistas*, lo que hace que un sistema político sea una democracia es el cumplimiento de dos condiciones: i) que los gobernantes sean electos y ii) que puedan ser sustituidos por otros.

Desde una concepción consensualista de la sociedad, el hecho de que los gobernantes sean electos y luego removidos puede resultar de escasa significación. Empero, la visión “idílica” es falsa, por cuanto las sociedades contemporáneas están marcadas por un arraigado conflicto económico, moral y cultural. Aun cuando el conflicto pueda ser moderado por la discusión pública de las razones técnicas y valorativas para adoptar ciertos cursos de acción colectiva, una vez agotados los argumentos y debates, tiende a persistir. Y ante este problema, la deliberación no tiene un resultado unívoco pues bien puede ocurrir que exacerbe el conflicto en lugar de atenuarlo (Przewoski, 2003:12).

Ubicada en el extremo opuesto de las tradiciones populistas y participativas, la concepción schumpeteriana no considera la apatía ciudadana como un problema para la democracia, asumiendo que puede ser beneficiosa para su funcionamiento normal.

La tesis de Schumpeter de que “las democracias son como deben ser” se contrapone a lo que denomina como *teoría clásica de la democracia* (que identifica principalmente con el utilitarismo) y sintetiza en la siguiente definición: “el método democrático es aquel sistema institucional de gestación de las decisiones política que realiza el bien común dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la

mayoría popular; el liderazgo político ocupa el rol fundamental en la dirección de los asuntos del Estado y no puede esperarse que obedezca la “voluntad” de las masas a menudo guiadas por impulsos emocionales e irracionales; hay que rechazar las teorías “sustantivas” de la democracia, a la que cabe entender como una mera “técnica”; la valoración instrumentalista del orden democrático como aquel que tiende a producir una mayor medida de libertad. Sin embargo hay algunas diferencias, notablemente la valoración del bien común por Max Weber al entender a la política como un ámbito en que los individuos pueden dejar de lado sus intereses particulares, algo que Schumpeter rechaza con énfasis. También, la confianza de Weber en que procesos como la parlamentarización y la elección directa del Presidente por los ciudadanos como elementos de racionalización de la política, lo que se contrasta con el completo escepticismo de Schumpeter (Ver Gil Carbó, 1997; también Abellán, 2011: 249-262).

elección de los individuo que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad” (Schumpeter, 2006: 250).

La argumentación schumpeteriana contra el populismo y el utilitarismo se centra en el ataque a la idea del bien común como parámetro de la decisión política. Para estas teorías clásicas de la democracia, puede concebirse un bien común, fácil de definir y demostrable por argumentación racional, que implicaría respuestas definidas a las cuestiones sociales importantes.

Para Schumpeter no hay tal cosa como un *bien común* en el que todo el mundo esté de acuerdo o pueda estarlo en virtud de una argumentación racional. Ello se debe, principalmente, a que para los distintos individuos y grupos el bien común significa cosas diferentes: los valores últimos están más allá de la mera lógica y en algunos casos pueden alcanzarse acuerdos sobre ellos, pero en muchos otros eso es imposible.

Por otra parte, en el hipotético caso de que resultase aceptable para todos una determinada definición del bien común –como, por ejemplo, sería aceptable el principio de utilidad si todos los ciudadanos se convirtieran en utilitaristas- ello no permitiría extraer respuestas definidas para los problemas singulares (puede pensarse, por ejemplo, en las dificultades para medir la satisfacción de necesidades). Para utilizar un ejemplo recurrente en nuestras sociedades contemporáneas: la protección de la salud puede ser deseada por todos, inclusive la de la “salud reproductiva”. Sin embargo, sigue siendo una cuestión abierta si el aborto debería ser legalmente permitido y bajo qué circunstancias.

Lo anterior lleva a que el concepto particular de *voluntad del pueblo o voluntad general* se desvanezca en el aire, pues ese concepto presupone el de un bien común claramente determinado y discernible por todos. La teoría clásica, ingenuamente, derivaba la *voluntad del pueblo* de la voluntad concreta de los individuos. Pero esto resulta falaz a menos que pueda demostrarse que hay una especie de “centro” hacia el que gravitan (o deberían gravitar) todas las voluntades individuales. Y no hay tal objeto “natural” de la voluntad colectiva que pueda ser considerado el bien común.

La teoría alternativa de Schumpeter define a la democracia del siguiente modo: “método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo” (Schumpeter, 2006: 269).

Un paso crucial de dicha definición es invertir el orden lógico del método democrático que inspira a las teorías populistas. Mientras que para la teoría clásica, la

idea fundamental es que las cuestiones políticas se deciden en función de la voluntad de todos (inspirada en el bien común), en la teoría elitista, lo esencial es la creación de un gobierno –como entidad diferente de la sociedad- y elegir a los individuos que han de adoptar las decisiones.

El caudillaje es, para Schumpeter, el mecanismo esencial de la acción colectiva. El caudillaje explica no solo cómo se forma lo que (engañosamente) llamamos “voluntad general” sino que permite entender cómo se fabrica, sustituye y adultera. La política es así entendida como el resultado de la interacción, mediada a través de los caudillos, entre los intereses parciales y la opinión pública. La adopción de un enfoque realista permite explicar el concepto de competencia con el caudillaje en analogía con la competencia económica. Al igual que la segunda, la primera, en la vida real, siempre es imperfecta. La democracia parece implicar la aplicación de un método reconocido a la conducta de la lucha por la competencia y el método electoral es el único disponible para las comunidades de gran magnitud.

Aunque el método democrático no garantiza en general mayor cantidad de libertad que otros hay, sin embargo, un tipo de libertad que específicamente aparece vinculada con la democracia entendida como competencia por el voto: la libertad de discusión y, en los casos normales, una cantidad considerable de libertad de prensa.

El principio de la democracia significa simplemente que el gobierno ha de ser entregado a los individuos que disponen de un apoyo electoral más poderoso que aquellos con quienes que entran en competencia. Un rasgo esencial de la democracia minimalista es que la posibilidad de crear un gobierno implique la de disolverlo. Los electorados normalmente no fiscalizan a los gobiernos por lo que sus posibilidades hipotéticas de control se limitan a la facultad de negativa a la reelección de los gobernantes. (Schumpeter, 2006: 269-273).

Al presentar su modelo de democracia, Schumpeter pretendió que fuese entendido como una explicación –libre de la excesiva especulación e introducción de arbitrarios postulados normativos que, según él, caracterizaban a la teoría previa- de cómo la democracia funciona en el mundo real.

Sin embargo, la pretensión schumpeteriana de haber elaborado una teoría “empírica” no puede ser tomada sino críticamente pues su trabajo –parte de un proyecto más amplio que da cuenta de imposición del socialismo sobre el capitalismo en Occidente- no se comprende en términos puramente descriptivos sino que tiene claras implicancias normativas. Schumpeter asume la defensa de una democracia “meramente formal”, es

decir, la que restringe la participación de los ciudadanos a la selección de las elites, como la única deseable, argumentando que las ideas de democracia que se basan en una concepción más ambiciosa de la igualdad política resultan peligrosas (Held, 2006: 142; Christiano: 2006).

Al asumir una defensa del modelo schumpeteriano –principalmente en contra de las concepciones deliberativistas de la democracia- desde una perspectiva pragmatista, Posner remarca que el abordaje de la cuestión no puede comenzar con la teoría política o moral (es decir, con cuestiones normativas) sino con la reales prácticas democráticas, las cuales en sus varias instancias históricas confirman que la democracia es más bien un accidente histórico, no siempre afortunado, y sobre el cual no cabe tener expectativas demasiado altas.

En rechazo de lo que denomina *concepto 1 de democracia*, “idealista, deliberativo, deweyano”, basado en la premisa normativa de que “cada adulto que no sea profundamente retardado tiene un derecho moral a participar en término de igualdad en el gobierno de la sociedad”²⁸, Posner opone un *concepto 2*, que excluye no solo supuestos idealistas sobre las capacidades actuales y potenciales de ciudadanos (“personas promedio”) y funcionarios (incluidos jueces), sino que también niega que haya un valor intrínseco en la actividad política y, específicamente, en la deliberación.

El Estado no puede ser concebido en términos de interés público sino como el escenario (la política) de la competición entre políticos auto-interesados, que constituyen una clase gobernante, por el apoyo del pueblo, al que también se asume como auto-interesado y no demasiado informado acerca de la política. La democracia no es autogobierno del pueblo; es el gobierno de funcionarios, que son elegidos por el pueblo, el cual también los despide si no cumplen con sus expectativas, luego de ocupar el cargo por un período determinado o limitado (Posner, 2003: 144).

Posner reconoce que, en tanto el *concepto 1* es normativo, el hecho de que el *concepto 2* describa mejor las prácticas reales no es necesariamente un argumento concluyente contra el *concepto 1*. Sin embargo, sostiene, la descripción realista (*concepto 2*) identifica las condiciones bajo las cuales la visión normativa (*concepto 1*) es insostenible, “un castillo en el aire difícilmente digno de la atención de una persona seria” (Posner, 2003: 163).

²⁸ Posner 2003: 131

2.7. Agonismo

La concepción *agonística* (o *pluralismo radical* como también se le conoce), desarrollada por Chantal Mouffe, Ernesto Laclau y William Connolly entre otros, es un intento, desde una perspectiva radical (influenciada tanto por el marxismo como por el pensamiento posmoderno) de presentar una comprensión de la democracia, anti-normativa²⁹ y centrada en el conflicto.

El concepto de *agon* (lucha) llegó desde la antigüedad griega³⁰ a la tradición anglosajona, a partir de la influencia directa de Arendt y Foucault, quienes acudieron a la idea de *agonismo* para conceptualizar las condiciones y posibilidades de la libertad política. En el debate contemporáneo sobre la significación normativa de la democracia, el *pluralismo radical* acude a dicha idea para sustentar un vocabulario alternativo al de la deliberación y la racionalidad comunicativa. Enfrentados a las tendencias consensualistas, los *agonistas* destacan la inevitabilidad del conflicto, además de su importancia para el sustento de la política democrática y subrayan la importancia de algunos elementos no tenidos en cuenta por los enfoques racionalistas: afectivos, estratégicos y estéticos. Un núcleo común a todos los *pluralistas radicales* es, pues, su rechazo a la concepción deliberativa de la democracia, a la que atribuyen el intento de despolitizar el conflicto social, al presentarlo en términos de consenso anticipado o contrafáctico. Mientras que la legitimidad deliberativa dependería de principios metapolíticos procedimentales, que apelan al ideal de consenso, para los *agonistas* la contestabilidad democrática es, típicamente, radical por completo, en tanto abarca todo

²⁹ La condición “anti-normativa” del pluralismo radical surge de su rechazo a la idea de que la democracia constituya un procedimiento de legitimación de decisiones y de su visión de la política como un escenario (vacío) cuyo valor reside en el tipo de conflicto que podamos en él representar. La negativa más explícita a asociar la normatividad con la idea de democracia se da en la vertiente “pragmática” de Mouffe. Algunas posturas como la expresivista o la “ética” (que remite a Arendt) plantean modelos más cercanos a lo normativo y a las concepciones liberales o deliberativas. Otros defensores del agonismo lo consideran una concepción normativa pero en sentido diferente, vinculado a cómo deberían atarse las prácticas democráticas a una particular ontología de la vida: la democracia *debería* ser una competencia permanente y abierta entre identidades y particularidades sobre la inclusión, el reconocimiento, la distribución del poder y los significados colectivos, guiada por un principio de “la mayor inclusión de las diferencias”. Esa visión “normativa” depende de una peculiar concepción del bien, que podría denominarse *confrontacional* (Kalyvas 2009: 33-35).

³⁰ El *agon* se remonta a las tradiciones de la Grecia arcaica y, más precisamente, a los juegos atléticos, que proporcionaban una oportunidad a los miembros de la clase aristocrática de demostrar las virtudes que los hacían excelentes (unos pocos entre muchos). (Kalyvas 2009: 18). Los cambios producidos al final del período arcaico (siglos VII y VI AC), gradualmente apartaron al *agon* de sus aspectos más físicos y violentos, llevándolo hacia formas simbólicas como la poesía y la retórica. Las transformaciones culminan con la politización y democratización del *agon*, donde la lógica de la igualdad democrática se encuentra con el espíritu aristocrático de la excelencia. Esto es posible cuando, como observaba Hanna Arendt, el público (la polis) es atrapado por el espíritu agonístico de la aristocracia y cada uno tiene la constante necesidad de distinguirse de los otros, mostrando a través de méritos o logros únicos que es el mejor de todos: el criterio de excelencia pasó así a ser la participación en la vida cívica (Ibid: 24).

aquello que refiere a la vida política, incluidos los principios y procedimientos (Schaap, 2009: 1).

Kalyvas señala cuatro aspectos principales que marcan la “deshelenización” del agonismo en los planteos del pluralismo radical contemporáneo y su reorientación hacia cuestiones de poder, cultura y exclusión. En primer lugar, el postmodernismo significa un desplazamiento del sujeto del agon, desde el individuo a la identidad grupal: ahora el agonismo se centra en la disputa entre “identidades contestadas” o “proyectos hegemónicos”. En segundo lugar, el *agonismo* contemporáneo ha sido purgado de sus invocaciones clásicas al heroísmo y a otras virtudes típicamente aristocráticas y masculinas, para dar lugar a una celebración de la diversidad, las identidades fluidas y la oposición. En tercer lugar, el *telos* del *agon* (ganar demostrando ser mejor que un adversario) es desplazado por nociones más abstractas como la disrupción, la subversión y la contestación continua de las relaciones de poder existentes. El *agonismo* se vuelve pura posibilidad performativa, sin necesidad de referencia a un resultado concreto. En cuarto lugar, el *agonismo* se ha alejado de la idea de lo positivo, la competencia por la gloria o la prevalencia, yendo hacia lo predominantemente negativo: la resistencia contra las fuerzas antipolíticas del consenso racional, la deliberación, la neutralidad y el universalismo abstracto, asociadas al discurso normativo liberal (Kalyvas, 2009: 31-32).

Schaap distingue tres conceptualizaciones principales de la democracia agonística (no mutuamente excluyentes): pragmática, expresivista y estratégica. La primera, defendida por Mouffe y Laclau, es la más interesante para este trabajo por su oposición frontal al ideal normativo de legitimidad democrática³¹.

El *agonismo pragmático* tiene un antecedente directo en el modo como Claude Lefort concibe el poder en una sociedad democrática. Para Lefort, se trata de un poder vacío porque, en última instancia, no puede ser llenado por nadie (*le lieu vide du pouvoir*). Lo

³¹ Mientras para la visión pragmática, el valor de la democracia agonista reside en permitir una opción clara entre izquierda y derecha, permitiendo un tipo de confrontación alejada del extremismo político, la visión expresivista (defendida por Conolly) enfatiza el valor de la lucha en sostener la libertad y la pluralidad. Asimismo, la visión estratégica (sustentada por Rancière) defiende al conflicto por su valor instrumental para superar la exclusión y la desigualdad social (Schaap, 2009: 2). Es problemático determinar hasta que punto la visión expresivista es genuinamente agonista, si acepta como valiosa la idea de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales (y la trama institucional que la hace posible), una postura que lo acerca a las concepciones normativas pero que le impide defender la radical contingencia de lo político, que supone la posibilidad de contestar todos los aspectos del orden jurídico y social (Ver Lindahal, 2009: 67) Desde la visión estratégica, el agonismo democrático se justifica porque, al politizar la desigualdad social, ubica a la igualdad como el principal imperativo (confrontativo) de la política (Deranty y Renault, 2009: 51).

distintivo de la democracia es una suerte de ausencia de corporalidad: a diferencia de otros sistemas políticos (como la monarquía, donde el poder se corporiza en un Rey) en la democracia el origen de la legitimidad es el “pueblo”, una entidad abstracta carente por completo de corporalidad. Como ningún cuerpo político real puede corresponder a ese nombre la fuente de poder se mantiene en todo momento simbólica. Esto tiene como consecuencia que una sociedad democrática es aquella donde, al tiempo que se invoca como fundante de los político la idea de legitimidad, permanece indeterminado el sujeto del poder, por lo que se verifica un debate interminable acerca de lo que es legítimo y lo que no lo es (Lefort, 2004: 36 y ss.).

En *The democratic paradox*, Mouffe utiliza la idea de Claude Lefort de que la transformación que hizo posible la democracia moderna es “la disolución de las señales de certeza”, para argumentar que la moderna sociedad democrática se caracteriza por una radical indeterminación del poder, el derecho y la experiencia cognoscitiva. La consecuencia es una novedosa trama simbólica caracterizada por la imposibilidad de proveer cualquier garantía final de legitimación.

La democracia moderna se compone, de acuerdo con esta autora, no de una única tradición sino de dos diferentes, que se encuentran en tensión: por un lado, la liberal constituida por el estado de derecho, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro lado, la herencia democrática cuyas principales ideas son la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular. El punto crucial es que no hay una relación necesaria entre ambas tradiciones sino tan solo una articulación histórica y contingente (Mouffe, 2005: 3).

Mouffe constata la tendencia dominante de concebir la democracia como identificada casi en exclusividad con el estado de derecho y la defensa de los derechos humanos, dejando de lado el otro elemento constituyente, la soberanía popular. Pero tal tendencia, sin embargo, contribuye a generar un déficit que conduce, a la larga, a debilitar a las propias instituciones liberales (en cuando se olvida su contingencia y se las toma por seguras, al tiempo que se desatiende la necesidad de comprender su dinámica interna y sus contradicciones para poder llevar a cabo la tarea, siempre necesaria, de fortalecerlas) cuya propia esencia es poner límites a la soberanía popular (en nombre de la libertad o los derechos humanos), límites que son siempre la expresión de una cierta hegemonía y por tanto contestables. La tesis central de Mouffe es que la tensión es irresoluble: las dos lógicas son incompatibles en última instancia y no hay manera en que puedan ser perfectamente reconciliadas. La tensión sólo puede ser estabilizada mediante

negociaciones pragmáticas entre fuerzas políticas, negociaciones que siempre tienen por resultado estabilizar la hegemonía de alguna de ellas. En otras épocas la existencia de fuerzas contendientes era abiertamente aceptada. Actualmente, sin embargo, el neoliberalismo predominante –y su interpretación de cuáles derechos son importantes y no negociables- ha creado un orden social prácticamente “naturalizado” y no desafiado (al menos en la teoría política) (Mouffe, 2005: 5).

En Mouffe hay una identidad de propósito entre el cuestionamiento a un estado de cosas político –caracterizado por la ilusión de que las categorías izquierda y derecha ya no son pertinentes- y la crítica al paradigma de la teoría de la democracia posterior al *giro deliberativista*, con su celebración del valor del consenso racional (en particular, rechaza los intentos de Rawls y Habermas de reconciliar a la democracia con el liberalismo). En todos los casos el error es el mismo: sostener que el antagonismo en las creencias pueda ser erradicado.

Dar cuenta del carácter paradójico de la democracia moderna implica asumir la postura que la autora denomina “pluralismo agonístico”, es decir, aceptar que la política democrática es el escenario de conflictivas interpretaciones de ciertos valores (constitutivos del ideal democrático-liberal) que están en permanente oposición y sobre los que no hay reconciliación posible. La mejor forma de explicar su articulación no es la negociación (pues no se trata de un simple dualismo) sino la contaminación, en tanto cada forma de articularlos –aún de manera precaria- implica que cada uno de ellos afecta la identidad del otro. Utilizando un aparato conceptual tomado de Wittgenstein, Mouffe concluye en la necesidad un abordaje no racionalista de la teoría política que puede mostrar como la adhesión a los valores democráticos no se crea a través de argumentación racional sino en virtud de un ensamble de juegos de lenguaje que construyen formas democráticas de individualidad, a partir de la participación en “formas de vida comunes”; hay, por tanto, muchas formas radicalmente distintas de jugar el “juego democrático” (Mouffe, 2005: 10-12).

En definitiva, de la constatación de que los antagonismos sociales son imposibles de superar y de que el conflicto entre los valores democráticos y liberales es originario e irreductible (la noción de Derrida del “exterior constitutivo” se utiliza para mostrar que cualquier *nosotros* es imposible), hace imposible una concepción genuinamente normativa de la democracia. Lo que no implica que la democracia moderna (liberal) carezca de valor: éste radica en que, adecuadamente entendida, crea un espacio en el

cual la confrontación se mantiene siempre abierta, las relaciones de poder continúan puestas en cuestión y ninguna victoria puede ser final.

La democracia no es vista como un mecanismo de legitimación de decisiones políticas sino como el espacio simbólico (un vacío que hay que llenar con hegemonía) que transforma al antagonismo –la lucha de enemigos sin espacio en común- en *agonismo* –la lucha de adversarios que pueden caracterizarse como “enemigos amistosos”. Se transforman en tales porque su relación al compartir el mismo espacio simbólico, al que cada uno pretende organizar de maneras contrapuestas, pero no un ámbito donde la reconciliación pueda ser definitivamente alcanzada como la plena actualización de la unidad del “pueblo”. Una democracia pluralista que pudiera ser perfectamente implementada se transformaría en un ideal que se auto-refuta (Mouffe, 2005: 16).

Para el *pluralismo radical* no hay formas “naturales” de resistencia a la opresión y las formas actuales de hegemonía liberal-conservadora (que han llenado términos como “derechos”, que funcionan como “significados flotantes lacanianos”, de un contenido individualista que remite principalmente a la libertad negativa y económica), requieren de la contraposición de un proyecto de democracia radical, en términos de transformación del discurso político. La concepción *agonista* de la democracia es, en última instancia, un proyecto de subversión de la lógica de la democracia, que permite presentar las demandas de los grupos subordinados como ligadas a proyectos viables de reconstrucción en áreas específicas de la sociedad y no como afirmadas desde posiciones de marginalidad o de discurso anti-sistema (Laclau & Mouffe, 2001: 189).

Se puede criticar a la concepción agonística por incurrir en una cierta inconsecuencia a la hora de intentar diferenciarse de la teoría democrática “estándar”, en tanto su defensa de la democracia como espacio común en que han de desarrollarse las luchas sociales (y donde deben realizarse los esfuerzos para desterrar distintas formas de opresión que van mucho más allá de la dominación de clase identificada por Marx³²) implicaría recomendar valores similares a los de la democracia liberal, pero sin dedicar esfuerzo alguno a su fundamentación normativa.

³² Por la forma en que concibe el conflicto, el agonismo se presenta como una visión más radical que el marxismo. Mientras que para este último y su teoría de la lucha de clases, las múltiples identidades están, en última instancia, subordinadas en una oposición binaria de universales cuya lucha tiende a producir una unidad de orden más elevado (síntesis), para el pluralismo radical no hay término final del conflicto, que es inevitable e irreductible (Shaap 2009: 3).

A dicha crítica podría responderse aclarando el modo en que los *pluralistas radicales*, al menos quienes adoptan la visión pragmática, rechazan un compromiso normativo profundo con las instituciones democráticas. Si bien afirman que el valor de la democracia radica precisamente de la posibilidad de coexistencia de valores opuestos – en el espacio simbólico que permite la transformación de la lógica del enemigo en la del adversario- su adhesión a los valores de la democracia no se formula en los términos típicos del liberalismo, como mandatos de neutralidad en política o como la prescripción de ciertos valores que hay que compartir, sino a la manera de un proyecto político y cultural sustantivo, de combate a ciertos mecanismos sociales que se consideran opresivos, en una multitud de foros sociales donde se desarrollan las negociaciones (precarias e inestables) que requiere la interacción política (Cunningham, 2002, 197).

El problema, sin embargo, persiste, por cuanto desde el planteo de Mouffe no puede negarse la deseabilidad de la transformación del antagonismo en *agonismo*, lo que implica un reconocimiento de una cierta legitimidad de base que hace pertinente el planteo del oponente. Y, por otro lado, el *agonismo pragmático* no permite que la continuidad del conflicto pueda defenderse cuando no es posible la transformación de los enemigos en adversarios y está en riesgo la propia supervivencia de la asociación política (Brenn, 2009: 133-134).

Conclusiones

Solo en el marco de concepciones que se presenten como *normativas*, es decir, que planteen *ideales regulativos* que permitan atribuir un valor moral a las instituciones democráticas tiene sentido plantear el problema de la autoridad democrática. La legitimidad atribuida por el procedimiento, limitado por (o en articulación con) otros valores, es una condición necesaria para que las leyes estatales puedan tener autoridad en el sentido de proporcionar al ciudadano criterios de actuación que éste tenga razones morales para seguir. Las concepciones *anti-normativas* son incompatibles de plano con esa posibilidad porque, o bien rechazan de que la democracia atribuya legitimidad moral a un orden sociopolítico o bien identifican la legitimidad con la mera legalidad. En el marco de estas concepciones solo es posible identificar razones prudenciales para que los ciudadanos se consideren obligados a contribuir con el procedimiento democrático y a cumplir con las decisiones colectivas de su sociedad.

Capítulo 3: Tres versiones de la autoridad democrática

En este capítulo se presentan tres concepciones contemporáneas de la autoridad democrática: el *procedimentalismo epistémico* de David Estlund, la *democracia adjudicativa* de Gerald Gaus y la idea de *democracia como intrínsecamente justa* de Thomas Christiano. Luego, a partir de una evaluación general de dichas concepciones, se plantea una idea básica de *autoridad democrática* y se justifica la opción por una *justificación no epistémica*.

3.1. El procedimentalismo epistémico

David Estlund desarrolla una teoría de la autoridad democrática basada en que los resultados de las decisiones políticas producidas por los arreglos políticos democráticos, cuando son limitadas por ciertos principios, resultan superiores a los de otras formas de gobierno.

Por *autoridad*, Estlund entiende el poder moral de un agente de exigir o prohibir acciones a otros a través de mandatos. ¿Puede la democracia aspirar a esa clase de poder moral? En principio tal cosa no parecería plausible. En general, en los ámbitos donde es necesaria la posesión de ciertos conocimientos resulta razonable que sean los expertos quienes tomen las decisiones del caso. Tenemos, por ejemplo, los casos donde el riesgo que se asume al tomar la decisión es de vida o muerte. Parece absurdo dejar la decisión de realizar un tratamiento para salvar la vida de un paciente médico quede librada a la decisión de un cuerpo electoral o representativo. Es cierto que, al menos en el caso de los adultos competentes, el poder del médico de suministrar el tratamiento no deriva en última instancia de la propia experticia sino del consentimiento del paciente. A nivel del Estado, la analogía no es posible porque la mayoría de las personas jamás han consentido la autoridad política.

En la decisión política, la autoridad tampoco puede provenir directamente de la experticia. El hecho de que alguien invoque que dispone del punto de vista correcto sobre lo que colectivamente hay que hacer (por ejemplo, un líder religioso o un revolucionario) no pone a fin a la cuestión de *qué hay que hacer*. La experticia tiene que ser aceptada efectivamente como fuente de autoridad y eso parece exigir que las

personas de algún modo consientan que el autodenominado “experto” tenga la última palabra. Esto conduciría al requisito del consentimiento expreso de cada individuo a la autoridad política, algo que Estlund considera implausible.

Sin embargo, hay ciertas visiones que intuitivamente parecen inaceptables como fuente de objeción a la autoridad política. Por ejemplo, si alguien objeta decisiones estatales que lo obligan a respetar los intereses de todas las personas sin importar su condición racial con el argumento de que pertenece a una raza superior y tiene, por tanto, un derecho moral a esclavizar a los que no comparten esta condición, tenemos que suponer que su visión es irrelevante para quitar legitimidad a la autoridad en cuestión (Estlund, 2008: 4).

Por tanto, debemos suponer que algunas visiones son calificadas. Y esto nos lleva a discutir sobre el problema de la verdad y la decisión política. Estlund tiene en mente dos tipos de contradictores de la idea de verdad moral. Uno es metaético, el *no-cognitivism* y otro normativo o sustancial, al que denomina *nihilismo político*. Para evitar debatir con el *no-cognitivism*, Estlund toma la idea de *verdad política* en un sentido mínimo: si, por ejemplo, la discriminación por género es injusta entonces *es verdad que la discriminación por género es injusta*. Defender la verdad de un enunciado normativo significa aquí lo mismo que endosar el enunciado original. El *no-cognitivism* no objetaría este uso “mínimo” de la verdad moral o normativa. *Verdad política* es, en sentido mínimo, un estándar sustantivo aceptable de evaluación de la decisión política: se trata del curso de acción que tenemos mejores razones para aceptar y por eso endosamos.

En cambio, el desafío del *nihilismo político* es más complicado. Tanto la teoría como la acción toman ciertos fines de la práctica política como estándares relevantes. Por ejemplo, promover el interés público o bien común. Para un *nihilista político* no hay estándares sustantivos que puedan tomarse como parámetros objetivos de evaluación de las decisiones políticas. Estlund tiene en mente a teorías como la de Schumpeter que rechazan cualquier apelación al bien común o al interés público.³³ Para el nihilismo, el mayor peligro de apelaciones como estas es que constituyen justificaciones del autoritarismo: la invocación de la verdad política tendría un sentido inherentemente despótico. El nihilista solo acepta justificaciones procedimentales, vinculadas con la

³³ Ver capítulo 2.

adecuación del mecanismo elegido para la transformación de preferencias en decisiones (Estlund, 2008: 26).

Estlund descarta la visión puramente procedimental de la democracia apelando a un ejemplo contraintuitivo: si lo que importa es la igualdad en el proceso de decisión por qué no dejar todos los procedimientos de decisión colectiva librados al azar, que respeta estrictamente la igualdad política (todos tienen la misma chance de influir en el resultado, es decir, ninguna) y conlleva costos muy inferiores en términos de tiempo, recursos, incomodidades, etc. La autoridad democrática requiere algo más que la igualdad política. Por ejemplo, se espera que las personas tengan una cierta inteligencia que, aunque no alcance un estándar de suprema elevación, sea superior en términos de promesa de resultados que el hecho de tirar una moneda (Estlund, 2008: 6).

La cuestión es, entonces, como incorporar el conocimiento al procedimiento de decisión política sin postular una clase de expertos que por su condición de tales tengan un derecho inherente a gobernar (*epistocracia*). La justificación de la autoridad democrática no requiere de razones epistémicas (que demuestren que es el mejor instrumento epistémico disponible) sino de valores epistémicos que, asociados al procedimiento, impliquen razones morales para obedecer las leyes o conformarse con ellas.

La analogía que Estlund tiene en mente es la del jurado en un proceso penal. La decisión de un jurado adoptada en las condiciones adecuadas tiene fuerza jurídica y moral pues genera deberes de obedecerla o al menos de no interferir con ella. No esperamos que esa decisión sea siempre correcta pues no hay jurados infalibles, pero la fuerza moral del veredicto de un jurado depende de que le atribuyamos considerables virtudes epistémicas: un procedimiento detallado de producción y valoración de la prueba, recepción de los argumentos de las partes en disputa y deliberación colectiva. Estos valores epistémicos permiten que supongamos que los jurados tienen una tendencia (imperfecta por supuesto) a adoptar decisiones correctas y esa es la razón por la cual respetamos moralmente sus veredictos aunque discrepemos con su contenido.

Aquí la fuerza de la legitimidad de la decisión no surge de su corrección sustancial sino de la clase de procedimiento por la cual se adoptó. Pero lo importante es un rasgo central de ese procedimiento: su valor epistémico. Estlund denomina a esta estructura teórica *procedimentalismo epistémico* (*epistemic proceduralism*). Aplicado a las estructuras de justificación política, el principio del procedimentalismo epistémico es

que la democracia produce leyes que son legítimas y autoritativas porque surgen de procedimientos *con tendencia a arrojar las decisiones correctas* (Estlund, 2008: 7-8).

¿Cómo es posible, sin embargo, superar el clásico problema que plantea entender la autoridad como consentimiento? Pues, aunque se mostrara que las decisiones democráticas son las que producen los mejores resultados, el hecho de que dichas instituciones no han sido aceptadas expresamente por sus destinatarios persiste. Estlund plantea una simetría entre dos situaciones: consentimiento y no consentimiento. Mientras que cuando hablamos de consentimiento exigimos ciertas condiciones de validez para su obligatoriedad moral (por ejemplo, que no sea arrancado bajo amenazas), deberíamos tomar en cuenta exigencias similares para el no-consentimiento. A estos efectos, Estlund introduce la idea de *consentimiento normativo*. La autoridad es la capacidad de poner a alguien bajo ciertas obligaciones. Si el destinatario tiene un deber moral de aceptar esa autoridad, entonces la base de ella es el *consentimiento normativo*. La autoridad *de hecho* no ha sido aceptada pero quien se rehúsa a esa aceptación actúa inmoralmente y por tanto su no aceptación resulta inválida.

El siguiente paso es mostrar que las personas estarían moralmente obligadas a consentir la autoridad de un sistema político que estableciera una democracia procedimental epistémica. Para ello, Estlund acude de nuevo a la analogía con el jurado penal. Si consideramos la función de la justicia penal en cualquier sociedad, advertimos que su ausencia sería una gran catástrofe humanitaria. Todos tenemos obligaciones de resolver problemas de esta clase, obligaciones que, aunque no resulta claro concretamente qué acciones requieren, es indudable que exigen algún tipo de respuesta. Supongamos que el problema de hacer justicia contra los criminales solo pudiera plantearse a escala planetaria: de ese modo sería inmanejable. Por tanto, una primera condición para solucionarlo sería establecer sistemas de justicia locales que enfrenten el problema en una escala adecuada. Pero inmediatamente se advierte que hay una segunda condición para que la finalidad se cumpla: un compromiso generalizado de obediencia a los veredictos de dichos sistemas.

Para Estlund el paralelo del jurado criminal con el sistema democrático es evidente. Primero, tener leyes y políticas justas es un gran valor que no puede negarse desde ningún punto de vista calificado. Segundo, un procedimiento democrático, como el jurado, es demográficamente neutral (bloqueando las objeciones de privilegio a los más sabios por su “superioridad” epistémica). Tercero, un procedimiento democrático involucra a muchos ciudadanos pensando juntos, (potencialmente) aprovechando los

beneficios epistémicos que ello conlleva y promoviendo decisiones sustantivamente más justas que un procedimiento basado en el azar. Cuarto, no puede haber ningún arreglo no-democrático en el que todos los puntos de vista calificados deberían acordar y que sirva mejor a la justicia sustantiva. Por tanto, bajo estas condiciones sería requerido moralmente a todos los ciudadanos consentir la autoridad si tuvieran la opción de hacerlo (Estlund, 2008: 9-12).

Una puntualización de Estlund es que el procedimiento democrático no necesita alcanzar un estándar muy alto de acierto. Un procedimiento epistémicamente modesto da legitimidad y autoridad a la generalidad de las leyes, incluso a aquellas que podemos considerar equivocadas. Lo que Estlund tiene en mente es una situación imaginaria de deliberación que no se concibe como constitutiva de la verdad porque los deliberadores parten del supuesto de que hay hechos independientes acerca de qué debería hacerse. En consecuencia, incluso quien delibera en condiciones ideales podría cometer errores. Un procedimiento deliberativo que se entendiera como constitutivo de la verdad debería incluir un poder de veto de cualquiera de los participantes. El modelo epistémico no necesita estipular tal condición.

Es cierto que la deliberación en las democracias reales no se asemeja ni remotamente a una situación epistémica ideal. Eso, sin embargo, no desvirtúa al estándar sino que obliga a buscar mecanismos para neutralizar el impacto de los elementos que identificamos como distorsivos, como la riqueza o las dificultades para expresar el disenso de posturas ortodoxas o mayoritarias.

En definitiva, las condiciones que plantea el procedimentalismo epistémico son: i) que los ciudadanos aspiren a adoptar soluciones de justicia sustantiva a través de los procedimientos políticos y que, por tanto, se comprometan con el procedimiento que bajo este supuesto permite anticipar los mejores resultados; ii) que las personas se comprometan a obedecer las leyes que resulten del procedimiento, en tanto tienen la obligación de hacerlo, lo que es lo mismo que decir que el procedimiento está *normativamente* (aunque no de hecho) consentido. Entendida bajo estos supuestos, la legitimidad política implica autoridad y no hay forma de evadir su existencia. No podemos vivir colectivamente como moralmente deberíamos y, al mismo tiempo, permanecer solo bajo nuestra propia autoridad (Estlund, 2008: 20).

3.2. La democracia adjudicativa

Una teoría de la autoridad democrática interpretada como una forma de arbitraje es defendida por Gerald Gaus que la denomina *democracia adjudicativa* (Gaus, 1991, 1997, 2003 y 2011).

Para Gaus es crucial la distinción entre *ser una autoridad* y *estar en una posición de autoridad*. Si valoramos la autonomía y la libertad resulta contradictorio aceptar la pretensión de alguien de *ser una autoridad* práctica para nosotros pues nadie puede, en principio, relevarnos de la responsabilidad de decidir qué hacer de acuerdo con nuestro propio criterio. Si X respeta a Z, como una persona libre e igual, no está en condiciones de reclamar que *su propio criterio* sobre qué hacer sea, en cuanto tal, autoritativo para Z. Sin embargo, tan pronto participamos de una moralidad social todos, de diversos modos, reclamamos autoridad sobre otros. Esto ocurre cada vez que hacemos uso prescriptivo del lenguaje moral. Al hacer un reclamo moral sobre Z, X le dirige un imperativo que presupone que su propio criterio es el más adecuado para actuar y por tanto debería ser seguido incluso contra la opinión del propio Z. La autoridad parece naturalmente apropiada para relaciones de jerarquía y superioridad. ¿Cómo concebir entonces la idea de una autoridad entre iguales? (Gaus, 2011: 22).

Gaus plantea que desde el punto de vista práctico la noción de *estar en una posición de autoridad* es más prometedora que la de *ser una autoridad*. La segunda se centra en las nociones de creencia y conocimiento, que darían el derecho a alguien para dirigir las vidas de otros del mismo modo que la experticia del médico lo hace ser una autoridad en el tratamiento de enfermedades. Pero el punto de la autoridad práctica no es el conocimiento sino la acción. Aceptar que alguien está *en una posición de autoridad* requiere obedecer directivas –que reemplazan la decisión del destinatario- sin creer necesariamente que esas directivas son correctas. El punto es: ¿por qué X debería aceptar la autoridad práctica Z cuando no hay razones para creer que Z sabe más que X sobre los asuntos a decidir? (Gaus, 2000: 242).

Una respuesta *hobbessiana* consiste en considerar a la justicia como un problema de pura coordinación. Hobbes argumentaba que la libertad ilimitada en el estado de naturaleza traería a los seres humanos conflicto e inseguridad. Por tanto, los individuos racionales consentirían en entregar su libertad a un soberano para que instituya reglas de justicia. Desde esta óptica, cualquier set de reglas de justicia es mejor que la ausencia total de reglas. Para ganar los beneficios del sistema de justicia los individuos necesitan

coordinar en la instauración del sistema e instituir a alguien como gobernante, ubicándolo en una posición de autoridad y atribuyéndole el poder de establecer reglas comunes. Una tarea esencial de la autoridad es proveer bienes públicos (el propio set de reglas de justicia, control de la polución, defensa, policía, carreteras, etc.) y cuidar que costos y beneficios se repartan entre todos.

Si se acepta la postura *hobbesiana* la autoridad política es ilimitada porque todos los ciudadanos tienen buenas razones para seguir *cualquier* regla establecida por la autoridad política. Aquí la justicia está completamente atada a la legalidad y carece de sentido cuestionar por injustas las reglas impuestas por la autoridad. Aunque el soberano *hobbesiano* no invoca *ser una autoridad* (en el sentido del rey platónico que pretende saber más que sus súbditos acerca de lo que verdaderamente es justo) el modo en que ha llegado a *estar en autoridad* le permite *definir* la justicia y exigir obediencia absoluta a sus súbditos aunque éstos discrepen radicalmente con el contenido de sus directivas.

Otra respuesta inspirada en Locke y Kant, que Gaus denomina *justificación liberal*, es diferente. Aquí se parte de la base de que existen algunos principios sustantivos de justicia como los clásicos derechos liberales (vida, libertad, propiedad) que las personas, sin embargo, interpretan de modo diferente. En las disputas interpretativas, las personas tenderían a favorecer sus propios intereses si no fueran constreñidas de alguna manera. Locke apuntaba a que es necesario un árbitro para resolver las disputas acerca de lo que la justicia requiere. Kant también acepta este punto de vista e insiste en que en el estado de naturaleza no puede encontrarse un juez competente que resuelva estas disputas con la fuerza de las leyes y esa es precisamente una razón para salir de esa condición: la necesidad de que las cuestiones de justicia sean resueltas por un árbitro y un set de reglas que sean las mismas para todas las partes.

¿Qué clase de autoridad es ese árbitro? Para Gaus, se trata de una mezcla de experticia (ser una autoridad) y dirección práctica (estar en una posición de autoridad). El cometido del árbitro es adoptar las decisiones prácticas que mejor se acomoden a lo que las reglas requieren (por ejemplo, al conjunto de derechos liberales) pero las partes no necesitan reconocer que es un experto ni que sus decisiones son siempre correctas. Sin embargo, deben estar preparadas para aceptarlas cuando creen que son incorrectas. Como un juego de fútbol, el juego de la justicia no puede jugarse si no se acepta que ciertas decisiones del árbitro serán controversiales y algunos las considerarán equivocadas. Sin embargo, si un árbitro de modo sistemático se aparta ostensiblemente

de las reglas del juego (por ejemplo, en el juego de fútbol permite convertir goles con la mano) las partes terminarán creyendo que es incompetente o corrupto y cesarán de aceptar su autoridad práctica. Aunque necesitamos un árbitro para resolver cuestiones de justicia, cada uno de los destinatarios de las decisiones autoritativas del referí debe examinarlas para determinar si están más allá de los límites de las reglas. Por tanto, el inconveniente que había llevado a adoptar un set de reglas para resolver problemas de coordinación y discrepancias en los criterios de justicia no se ha removido del todo pues sigue existiendo la necesidad de determinar si la autoridad está en cada caso actuando dentro de los límites que impone una razonable interpretación de los principios de justicia (Gaus, 1991; 2003: 251).

La necesidad del arbitraje se basa en los siguientes supuestos: i) hay diferencias de opinión intratables; ii) para continuar con determinadas prácticas es necesario encontrar una solución a las disputas; iii) la solución no necesita ser aceptada por todas las partes como la solución correcta; iv) la autoridad de lo que decida el referí presupone que éste ha intentado encontrar la mejor solución.

Gaus plantea que la forma justificable de arbitraje es, bajo ciertos supuestos razonables de igualdad y libertad de las personas, la democracia constitucional representativa. Para justificar esta afirmación presenta un argumento justificativo de cuatro etapas. La primera es la que denomina *la constitución del contrato social* que consiste en identificar los principios liberales y las políticas que las partes ya consideran públicamente justificadas en forma definitiva (como la libertad de expresión o la prohibición de que el referí resuelva ciertas disputas). El resultado será una constitución que puede ser entendida como la especificación del contrato social. La segunda etapa es el establecimiento de un procedimiento de adjudicación cuyos resultados tiendan a conformarse mejor con los principios establecidos minimizando la posibilidad de “legislación no razonable”. Los ciudadanos disputantes acuden a un referí cuyas decisiones prácticas se basan en los principios de la moralidad pública liberal. Un árbitro que habitualmente toma decisiones reconocidas como no razonables no cumple con esta tarea. El tercer paso es realizar una selección de los procedimientos disponibles en función de sus perspectivas epistemológicas *para decidir correctamente de acuerdo con los principios liberales*, lo que permite descartar tanto el tutelaje fuerte (donde el poder político está ligado a una pequeña clase) como la democracia directa (donde la decisión política es demasiado sensible a las preferencias de los ciudadanos). El cuarto paso ya no constituye una justificación epistémica (porque los argumentos epistémicos

se han agotado) y el único criterio relevante es que el procedimiento sea justificable para todos. El principio a adoptar es entonces la igualdad política procedimental donde la votación es constreñida por los principios de anonimato y neutralidad y las instituciones de democracia representativa son el resultado final de esa opción (Gaus, 1991).

La mejor forma de interpretar la democracia es, por tanto, como un mecanismo de arbitraje donde, en el debate público, cada ciudadano presenta lo que cree es la mejor justificación pública de una propuesta práctica. La votación constituye una forma justa de adjudicar el desacuerdo profundo, su objetivo no es el consenso sino el debate razonado sobre la mejor justificación y sus procedimientos se ajustan al propósito de obtener dicha justificación. La democracia adjudicativa plantea que el compromiso ciudadano con la justificación pública sincera es lo que produce el desacuerdo. La necesidad de la democracia surge, precisamente, de que el consenso no es un ideal político plausible. Contra lo que creía Rousseau, las “visiones contradictorias y debates” así como “el disenso y el tumulto” son el verdadero corazón de la democracia (Gaus, 1997: 233-238).

3.3. La democracia como un procedimiento intrínsecamente justo

De acuerdo con Thomas Christiano (2004, 2010) el procedimiento de decisión democrática tiene dos aspectos evaluativos irreductibles que a veces coliden pero que usualmente se complementan. Juzgamos las decisiones democráticas por la calidad de sus resultados (dimensión sustantiva) pero también por la calidad del procedimiento de decisión (si incluye a todos los que debiera incluir y si es justo con respecto a todos los participantes). Christiano se diferencia de las posturas que denomina monistas, según las cuales solo hay una dimensión de valoración en las instituciones de decisión política. Estos son los monistas que defienden alguna versión del instrumentalismo (como Van Parijs o Raz) que implica una desagregación de la justificación de la autoridad. Preguntar si una autoridad está justificada depende de qué autoridad y para quien: cada uno de los destinatarios debe tener sus propias razones para cumplir los mandatos de la autoridad. También están quienes defienden un puro procedimentalismo (como algunos deliberativistas) donde la autoridad está basada por completo en una propiedad del procedimiento de decisión y no en hechos particulares vinculados con los destinatarios de esa autoridad.

Christiano defiende una versión de la autoridad democrática que es holística y a la que denomina *dualismo evaluativo*. Valoramos a las instituciones democráticas por los fines a los que sirven (hacen la justicia social posible y avanzan el bien común). Pero también porque el proceso democrático tiene una justicia intrínseca. Christiano presenta un principio de igual avance de intereses como la concepción básica de justicia. La democracia es requerida por la justicia entendida como la pública realización del igual avance de intereses. Los intereses son entendidos como parte del bienestar total de las personas. La justicia requiere un balance apropiado de los intereses de los individuos cuando éstos coliden. El balance apropiado es dado por la idea de igualdad: los intereses de nadie son más importantes que los de otro (Christiano, 2004: 269).

Una condición esencial de la autoridad democrática es para Christiano la publicidad. No es suficiente que la justicia sea realizada en una sociedad. Es necesaria su realización pública. Cualquier persona, dadas facultades cognitivas normales y un esfuerzo razonable de su parte, debe poder apreciar que su sociedad está avanzando igualitariamente los intereses de todos y que por tanto está siendo tratado justamente (Christiano, 2004: 270-271).

Cuando existen desacuerdos morales en la sociedad, una manera justa de adoptar decisiones tratando a los juicios e intereses de las personas con respeto es dar a cada uno una voz razonablemente igual en los procesos de decisión. Eso significa darle a cada uno la oportunidad de contribuir a las discusiones políticas de los temas controversiales, recursos para hacer compromisos con otros formando coaliciones y finalmente el voto en la decisión final acerca de cómo los aspectos compartidos de la vida deberían ser arreglados. Este abordaje, dice Christiano, permite tratar públicamente a cada uno como a un igual y respetar los juicios de todos los ciudadanos, sin requerir que cada uno consienta el resultado final o esté igualmente satisfecho por éste.

¿Qué noción de autoridad puede resolver el conflicto inevitable que se produce a veces entre lo que es justo porque es el resultado de un procedimiento justo y lo que es justo porque es el resultado que debería surgir según estándares independientes del proceso político. Una concepción instrumentalista no es adecuada porque ignora la importancia de la justicia para atribuir valor a la autoridad del Estado. Una concepción basada en la teoría del consentimiento tampoco sirve porque ignora la necesidad moral de que el Estado establezca procedimientos de justicia.

Christiano considera a la autoridad legislativa como la clase fundamental de autoridad que debe ser incondicionalmente democrática mientras que otras pueden

quedar en manos de expertos. La asamblea democrática tiene la clase de autoridad más fuerte: el derecho a gobernar e imponer deberes a los ciudadanos. Los ciudadanos que desobedecen leyes democráticamente hechas actúan de modo contrario al derecho igual de todos los ciudadanos a tener opinión en la legislación cuando hay un desacuerdo sustancial e informado. La igualdad democrática tiene precedencia sobre las otras formas de igualdad en disputa. Ello es por su naturaleza pública y por los intereses fundamentales que están involucrados en la publicidad.

Si lo anterior es correcto, entonces solo a través de la obediencia a las decisiones democráticamente adoptadas se puede actuar justamente. Las directivas democráticas dan razones independientes de contenido porque uno debe aceptar la decisión democrática como fuente de obligación aunque discrepe con ella. Y también son razones que reemplazan el criterio porque están destinadas a reemplazar y excluir las razones que se aplican directamente a la situación de que se trate (Christiano, 2004: 284-287).

3.4. Condiciones de posibilidad de una autoridad democrática

Las concepciones de la autoridad democrática aquí presentadas tienen, más allá de sus diferencias, importantes coincidencias.

Un primer rasgo común es que en las tres versiones el procedimiento democrático se concibe como autoritativo en tanto sea idóneo para proporcionar razones morales para la acción a los ciudadanos autónomos que integran una cierta comunidad. La legitimidad democrática es una legitimidad moral solo si la forma en que se ha constituido el procedimiento se vincula con la necesidad de obtener resultados justificables (las mejores decisiones, la adjudicación razonada de las disputas interpretativas sobre principios morales o la realización pública de la justicia social) según algunos estándares independientes del propio procedimiento.

Un segundo rasgo común es que las tres versiones (aunque Gaus es el más explícito en este punto) toman a la decisión democrática mayoritaria como una suerte de árbitro entre posturas confrontadas en un debate público. En una democracia que cumpla con las condiciones normativas que puedan justificarse, los ciudadanos tienen razones morales para aceptar y obedecer leyes con cuyo contenido no concuerdan y que inclusive les pueden parecer (desde una concepción completa de justicia) injustas.

Un tercer rasgo común es que no se plantea al consenso como ideal de la política sino la justa adjudicación de las diferencias. Incluso Estlund que rechaza el “justo

procedimentalismo” (en cuanto no cree que el procedimiento pueda ser constitutivo de la “verdad política”) toma a la decisión democrática, cuya autoridad no puede legítimamente “dejar de ser consentida”, como la palabra final en cuestiones de disenso público,

Un cuarto rasgo común es la conexión entre procedimiento democrático y responsabilidad moral de los agentes. La justificación del valor intrínseco de la democracia como autoridad legítima surge de la necesidad que tienen los agentes de realizar conjuntamente ciertas acciones necesarias que se conciben de distinto modo: la instauración de instituciones cuya ausencia sería una suerte de catástrofe humanitaria (Estlund), la provisión de bienes públicos y la distribución equitativa de los costos y beneficios a ellos asociados (Gaus), la realización del mundo social común según un principio igualitario de avance de intereses (Christiano). El procedimiento democrático se justifica intrínsecamente por la necesidad de cualquier sociedad de decidir –en condiciones de diferencia de opinión intratable- los mejores cursos de acción a seguir en esas cuestiones.

Podemos encontrar, a partir de estos elementos comunes, una noción básica de autoridad democrática que podría formularse de esta manera: *se trata de la autoridad que los agentes morales autónomos, motivados por una disposición a realizar acciones necesarias por las que son conjuntamente responsables, atribuyen a los procedimientos igualitarios de decisión que adjudican entre las propuestas confrontadas de acción colectiva.*

La noción básica especificada es procedimental pero no *puramente procedimental*, para utilizar la terminología de Estlund. La responsabilidad moral compartida lleva a que los agentes necesiten el procedimiento, aun cuando no pueda ofrecerse una justificación epistémica para su adopción.

Un problema con una justificación epistémica como la de Estlund es que el modelo presupone que hay algún criterio para que podamos considerar que un punto de vista está “calificado” para participar en el proceso. Pero, en tanto la teoría no proporciona ese criterio, el supuesto epistémico como legitimador descansa simplemente en la confianza de que la generalidad de las personas, a través de una deliberación similar a la de los jurados, tendrá buenas probabilidades de alcanzar “los mejores estándares de decisión”.

El problema es que presuponer esos estándares tiene como implicancia reconocer que habrá personas que los dominen mejores que otras, es decir, los expertos. Recuérdese la

analogía con la medicina. Aun cuando en condiciones normales la autoridad del médico para proponer el tratamiento deriva del consentimiento del paciente, éste se presta sobre la base de la creencia en la experticia del médico. Nadie que busca curarse prestaría consentimiento a un tratamiento indicado por alguien sobre quien descrea completamente que tenga conocimientos sobre cómo curar. Pero en el modelo de Estlund no hay tal justificación para lo que denomina *consentimiento normativo* de las decisiones políticas.

Estlund rechaza la epistocracia afirmando que, aunque haya quienes afirmen ser expertos en cuestiones políticas (los *guardianes platónicos*) no puede haber un consenso calificado sobre quienes ostentan ese mejor conocimiento. Cualquier pretensión sobre el tema se plantea como inherentemente controversial

¿Por qué, entonces, suponer que la decisión democrática tenderá a alcanzar los mejores estándares, cuando no podemos establecer cuáles son éstos, de una forma que no sea inherentemente controversial? Estlund argumenta sobre la evidencia empírica de que la democracia evita los peores resultados sociales, como hambrunas y genocidios³⁴, pero no ofrece prueba alguna de que pueda alcanzar *los mejores*. El problema es que no puede ofrecerla porque establecer cuáles estándares transformarían a los resultados en “los mejores” implicaría aceptar que la decisión política debería ser una cuestión de expertos.

El *procedimentalismo epistémico* está así en una encrucijada: o renuncia al supuesto *epistémico* o abandona el *procedimentalismo*. Al depender el criterio de justificación del propio proceso político que se pretende justificar, el *procedimentalismo epistémico* adquiere una forma de círculo vicioso, cuya única salida es la renuncia a uno de sus componentes (Ver Gonzalez Ricoy, 2010).

Sin embargo, la idea que presenta Estlund de un consentimiento normativo, esto es, aquel que, desde un punto de vista “especialmente calificado”, no puede dejar de prestarse, puede dissociarse del modelo epistémico si se justifica un criterio diferente para establecer cuál es ese punto de vista.

Los modelos *procedimentales* de Gaus y Christiano pueden tomarse como versiones no epistémicas del punto de vista calificado. El primero, el del árbitro (liberal) que resuelve (adjudica) entre las diferencias intratables en el debate público. El segundo, el del ciudadano dispuesto a contribuir a la realización pública de la justicia social.

³⁴ Algo que había ya argumentado Sen (ver Cap. 1°).

El argumento que voy a presentar en la parte propositiva de la tesis pretende dar otra versión de ese “punto de vista calificado”, vinculándolo directamente con la asunción del punto de vista moral. Se intentará “construir” la postura del agente práctico cuyos compromisos normativos profundos lo llevan a asumir el punto de vista moral. Se argumentará que, en esa situación, la necesidad de identificar y crear razones morales para la acción implica la obligación de consentir los resultados de las decisiones colectivas, cuando éstas se han adoptado de acuerdo con ciertos requisitos justificados de acuerdo con el marco teórico constructivista.

Conclusiones

Se han presentado tres concepciones de la autoridad democrática que, pese a sus diferencias, tienen como rasgo central atribuir relevancia al procedimiento de decisión pero atribuyéndole fines que operan como estándares independientes de evaluación. En el caso de la propuesta de Estlund estos estándares son epistémicos. Hay buenas razones para rechazar la propuesta epistémica en cuanto, para evitar caer en la *epistocracia*, termina en un círculo vicioso como ideal de justificación. Sin embargo, la idea de Estlund de *consentimiento normativo* es apropiada para una propuesta procedimental que presente una versión no epistémica del *punto de vista calificado*, desde el cual evaluar la obligación de cumplir con las decisiones políticas.

Capítulo 4: La posibilidad de justificación de una autoridad democrática

En este capítulo se plantean las principales objeciones a la posibilidad de justificar normativamente la autoridad democrática. Luego se presentan los requisitos de una posible justificación exitosa y finalmente se anticipa un esbozo del argumento a desarrollar en los capítulos siguientes.

4.1. Objeciones a la posibilidad de justificación

Una justificación normativa de la autoridad democrática requiere cumplir con dos condiciones esenciales. En primer lugar, mostrar que las *pretensiones de autoridad legítima* que caracterizan conceptualmente a los Estados pueden ser justificadas y en qué casos. En segundo lugar, la justificación propuesta debe ser *reconocible como democrática*, teniendo en cuenta que involucran un concepto contestado. Por tanto, el argumento debe superar dos tipos de objeciones. Algunas se sostienen contra la autoridad práctica en general. Otras son dirigidas específicamente contra la autoridad democrática.

4.1.1. La imposibilidad de una autoridad política legítima: el anarquismo filosófico

La cuestión de si para el ciudadano existen razones morales que determinan la obediencia a las normas jurídicas es una de las más antiguas de la filosofía de la práctica. La cuestión puede enfocarse de dos maneras principales. Una de ellas es considerando las condiciones bajo las cuales un orden político puede llegar a ser tan opresivo e injusto que los ciudadanos tengan el derecho (y quizás el deber) moral de rebelarse contra él. La otra es la discusión de si cada una de las reglas o instituciones que sanciona un orden que, en términos generales, es justo implica una obligación de cumplimiento justificada incluso en aquellos casos donde el ciudadano en cuestión

considera injusta o inmoral alguna regla o institución en particular (Ver Edmundson, 1999).

Wasserstrom plantea que la existencia de una obligación moral de obediencia a la autoridad política puede ser interpretada de tres maneras: como un deber absoluto; como un deber *prima facie* (en el sentido que daba a éste término W.D. Ross) que aunque normalmente es concluyente para determinar la acción correcta admite, sin embargo, ser derrotado bajo determinadas circunstancias; como una simple razón en el balance de razones que combinada con otras razones puede determinar o no lo que es moralmente correcto hacer en el caso (Wasserstrom, 1999). Solo en los primeros dos sentidos se puede hablar estrictamente de una autoridad política moralmente justificada, en cuanto las reglas emanadas de los gobernantes tienen aptitud para ser razones independientes de contenido destinadas a impactar de un modo especial (desplazando a las demás razones) en la deliberación del agente moral autónomo.

A partir del contractualismo clásico, en particular desde las obras de Hobbes y Locke se ha justificado la autoridad política en términos del consentimiento que podría inferirse de que los ciudadanos disfrutan de los beneficios de la existencia del poder estatal. Las implicancias de este beneficio son puestas en evidencia por los teóricos contractualistas a través de relatos conjeturales que, con el trasfondo de la alternativa hipotética de un estado de naturaleza (más o menos) negativamente presentado, muestran cómo las personas aceptarían la existencia de la autoridad estatal si se les consultara en las circunstancias apropiadas.

El problema fundamental del consentimiento hipotético es que no constituye una forma *verdadera* de consentimiento. La caracterización más razonable de un estado de cosas alternativo al poder estatal así como su relevancia en el mundo real resultan materias altamente especulativas y controversiales. Lo único cierto es que las personas desarrollan sus vidas necesariamente en una o varias sociedades estatales y no se les pregunta concretamente –aunque podría resultar viable hacerlo– si adhieren a éstos órdenes y reconocen su autoridad legítima.

Una forma de defender la intuición básica de la teoría del consentimiento, compatibilizándola con la existencia de derechos fundamentales a la libertad y la autonomía moral, y sin acudir a la ficción de la voluntad implícita, es el principio de *fair play*.

De acuerdo con este principio –que recibe su denominación de Rawls- los beneficiarios de un esquema de cooperación –como es normativamente una sociedad- tienen la obligación de cumplir con su justa parte en dicho esquema, sometándose a las reglas que lo rigen cuando les es requerido. Ello como consecuencia de que quienes han cooperado antes también tienen derecho a una justa distribución de la carga de sumisión³⁵. El principio del *fair play* es uno de los que surgiría de los denominados *contextos de transacciones especiales* (de los cuales el consentimiento y la promesa son ejemplos evidentes aunque no los únicos) invocándose como justificativo para considerar especial la propia obligación de obedecer al derecho con respecto a las demás razones morales para actuar que puedan derivar de las reglas jurídicamente establecidas (Rawls, 1964 y 1971: cap.1º; Hart, 1955: 185).

Aunque el principio de *fair play* opera intuitivamente muy bien en pequeños grupos donde es fácil identificar las ventajas que sus integrantes disfrutaban en virtud de su membresía en el esquema de cooperación y no están al alcance de quienes se encuentran por fuera de éste, su extensión a la sociedad en general no es para nada obvia. Como expresa Simmons, en términos generales, en las sociedades democráticas existentes los ciudadanos disfrutaban de importantes beneficios (el estado de derecho, la protección del orden y la seguridad, la posibilidad de enfrentar problemas colectivos como la contaminación o el mantenimiento de las carreteras, la posibilidad de participar en política, etc.). Sin embargo, esos beneficios son abiertos a todo el mundo (lo que los economistas denominan *bienes públicos*) y su disfrute no implica una actitud o creencia acerca de que su origen es el propio esquema de cooperación que pueda contar como una aceptación en reemplazo de la teoría clásica del contrato social hipotético. Si no hay consciencia de la cooperación, ni plan o propósito común no puede hablarse *stricto sensu* de esquema cooperativo por lo que, concluye Simmons, es altamente irrealista pensar que una justificación de la obligación política basada en el principio de *fair play* puede alcanzar a algo más que a un pequeño número de ciudadanos en un Estado contemporáneo. (Simmons, 1981: 136-140).

³⁵ La idea de *fair play* como justificativa de la obligación de obedecer el derecho tiene un antecedente en W.D. Ross, que lo menciona entre los deberes morales *prima facie* que podemos conocer intuitivamente. Para Ross, la idea de que las personas tienen el deber de obedecer las leyes del propio país surge i) del deber de gratitud por los beneficios que reciben de él; ii) del compromiso implícito que deriva de la residencia continua que genera expectativas de cumplimiento; iii) más claramente, del hecho de que, en numerosas ocasiones, buscan el amparo de esas mismas leyes. Ese deber puede surgir también en parte, aunque solo si somos lo suficientemente afortunados de vivir en un país donde ese sea efectivamente el caso, de la propia aptitud de las leyes como instrumentos para el bien común (Ross, 2002: 27-28)

El anarquismo filosófico sostiene, como tesis fundamental, la ilegitimidad de todos los Estados existentes.

La defensa de esa tesis se hace usualmente desde distintos ángulos que implican asumir alguna forma de voluntarismo que se considera de importancia fundamental para concebir a los seres humanos (la autonomía moral, la libre elección, la autodeterminación) y se presenta como incompatible con el carácter no voluntario o coercitivo del Estado. Sin embargo, también puede hacerse por otros argumentos. Por ejemplo, desde valores como la igualdad (concebido al Estado como esencialmente desigualitario) o la comunidad (entendiendo al poder estatal como generador de alienación o división social). Inclusive puede hacerse con argumentos metaéticos, desde alguna forma de escepticismo incompatible con cualquier proyecto de justificación en filosofía política.

Lo distintivo del anarquismo filosófico con respecto a otras formas de anarquismo (políticas o revolucionarias) es que sus defensores no lo entienden como implicando un imperativo moral de oposición a la autoridad estatal o de eliminación de los Estados existentes. El alcance de sus argumentos sobre la ilegitimidad del Estado se limita a remover cualquier presunción moral de obediencia a la autoridad estatal, de cumplimiento de la obligación política o de apoyo a las autoridades existentes. La ausencia de legitimidad del Estado opera como una razón más a tener en cuenta en la deliberación práctica de los individuos autónomos a la hora de actuar. Los Estados pueden tener virtudes no afectadas por los defectos que determinan su ilegitimidad fundamental y muchas de sus prescripciones pueden ser defendibles con argumentos morales independientes. Es posible, por tanto, encontrar una variedad de razones para no oponerse, bajo condiciones y circunstancias determinadas, a muchas normas estatales (Ver Simmons, 1996).

Con la publicación de *In Defense of Anarchism* en 1970, Robert Wolff dirigió un ataque frontal a cualquier forma de autoridad estatal legítima defendiendo al anarquismo filosófico como la teoría política apropiada para los individuos racionales, ilustrados y dotados de buena voluntad.

La defensa de Wolff del anarquismo filosófico parte de la base de considerar a la autonomía moral como un deber irrenunciable para los individuos. El problema fundamental de la filosofía política radica en compatibilizar la autonomía individual con

la pretendida autoridad legítima del Estado. La conclusión a la que arriba el autor es simple: un Estado moralmente legítimo es *lógicamente* imposible.

Wolff concibe a la autoridad como “el derecho a ordenar y, correlativamente, el derecho a ser obedecido” (Wolff, 1998: 4). La autoridad se distingue del poder, que constituye la posibilidad de lograr el cumplimiento de los mandatos por cualquier medio, inclusive la fuerza y la amenaza³⁶.

¿Cuál es la relación entre el Estado y la autoridad? Desde el punto de vista descriptivo, es incuestionable que el Estado tiene una autoridad de facto (sobre un territorio y una población determinada), esto es, se atribuye el derecho de ordenarnos a través de sus normas y el derecho de que le manifestamos obediencia a través de nuestras conductas. ¿Pero la autoridad de *facto* tiene por sí relevancia normativa o puede concebirse como implicando también una autoridad de *jure*? La respuesta debe ser contrastada con la idea fundamental de autonomía moral kantiana, según la cual los seres humanos son (y tienen el deber de ser) responsables por sus acciones. Esto requiere según Wolff dos condiciones: la posibilidad de *elegir* (*libertad de elección*) en qué sentido actuar es una condición necesaria pero no suficiente pues se requiere también la de poder *determinar* lo que se va a hacer, lo que significa cargas adicionales a la pura elección que son, entre otras, reflexionar sobre los propios motivos, predecir los resultados y poder someter a crítica los principios de acción (Wolff, 1998:12).

Es por eso que no consideramos responsables en absoluto a algunos enfermos mentales y a los bebés, y solo responsables en un grado limitado a los niños a partir de cierta edad. En todos estos casos, no existe (o no es plena) la capacidad de razonar sobre las propias opciones del modo apropiado para ser responsabilizado por ellas. El agente responsable no actúa caprichosamente pues se limita a sí mismo por principios morales pero es crucial que juzgue por sí mismo qué determinan dichos principios. La autonomía consiste en una combinación de libertad y responsabilidad que supone que el individuo se dé a sí mismo, como imperativo, una ley de actuación y no se someta a la voluntad de otros.

Desde luego, alguien puede solicitar el consejo de otro e inclusive seguirlo sin perder autonomía moral, pero para eso debe juzgar por sí mismo si lo que se le ofrece es el

³⁶ La distinción conceptual entre ambas posturas fue primero presentada por Hart en su clásico *The Concept of Law* (ver Hart, 1994).

mejor criterio, lo que implica no solo involucrarse en reflexión y deliberación sino también la búsqueda de la información técnica o científica pertinente. Por más demandante que sea la carga, la responsabilidad es irrenunciable lo que significa que solo puede recaer en el propio agente autónomo la decisión final sobre qué hacer. (Wolff, 1998: 15).

Si todos los seres humanos tienen la obligación de alcanzar el más alto grado de autonomía posible no puede, entonces, existir ningún Estado cuyos súbditos tengan la obligación moral de obedecer sus mandatos. La idea de una autoridad estatal legítima es un concepto vacío y el anarquismo filosófico aparece como la única creencia política razonable para el individuo ilustrado (Wolff, 1998: 19).

Aunque su argumento se dirige de forma clara y categórica contra toda pretensión de autoridad legítima, Wolff asume que no es necesario discutir las distintas justificaciones históricas (como por ejemplo, la derivada del mandato divino) pues, contemporáneamente solo una comunidad democrática puede entenderse como planteando una vía para resolver el conflicto entre autonomía y autoridad.

Para Wolff es posible una solución teórica al problema de la autoridad estatal pero resulta de imposible ejecución práctica. La denomina *democracia directa unánime*. Se trata de un gobierno basado en la regla de unanimidad donde los ciudadanos resuelven directamente los asuntos públicos. En este sistema, los ciudadanos solo pueden ser obligados a cumplir aquellas leyes que ellos mismos expresamente han aceptado. Este sistema no solo sería legítimo sino también deseable porque permitiría que cada individuo pudiera descubrir “lo mejor de sí” por medio del Estado porque lo que se sancionaría serían solo las leyes que el propio ciudadano habría aceptado después del proceso de deliberación (Wolff, 1998: 23).

Pero esta posibilidad teórica es imposible pues requeriría un acuerdo sustancial y unánime entre todos los miembros de la comunidad en todos los temas de importancia. Bastaría un mínimo disenso (de un voto) para que la sociedad política dejara de funcionar como tal y se cayera en el estado de anarquía. Por supuesto, las formas corrientes en que se concibe la democracia están muy lejos de este ideal y los teóricos buscan condiciones más realistas como la representación y la regla mayoritaria que permitan superar las dificultades. Sin embargo ninguno de estos remedios implica para los gobiernos que funcionan bajo estas condiciones una promesa cierta de autoridad

legítima. Basándose en los argumentos de Rousseau, Wolff concluye que todo gobierno representativo significa la pérdida de autonomía de los representados (Wolff, 1998: 33).

Wolff, tras concluir en que todo individuo racional debería adherir al anarquismo filosófico afirma que, sin embargo, hay “razones filosóficas profundas” para no abandonar la búsqueda de la justificación del Estado.

Esas razones se basan en que a diferencia del mundo natural, los seres humanos no deberían considerar al mundo social como una especie de “otro” que se posiciona frente a ellos; una realidad completamente independiente de sus expectativas e indiferente a sus deseos. El mundo social consiste meramente en la totalidad de los hábitos, expectativas, creencias y patrones de comportamiento de los individuos que viven en él. Por ejemplo, la falta de libertad es un fenómeno social que se debe no solo a los conflictos de interés sino también a que los individuos ignoran las verdaderas consecuencias de las instituciones en que desarrollan sus vidas. La relativa ignorancia de muchos favorece a quienes se benefician de su superioridad de conocimiento y poder, perpetuando las estructuras opresivas.

Pese a la conclusión pesimista a la que conduce el análisis del conflicto entre autoridad y autonomía, Wolff cree que debemos insistir en la búsqueda de un orden que permita a los seres humanos un mejor conocimiento de las consecuencias (próximas y distantes) de sus acciones y los motive a dejar de lado (bajo ciertas condiciones) sus propios intereses: una forma de asociación política que cumpla con sus fines (la búsqueda del bien general) sin privar a algunos de su autonomía moral (Wolff, 1998: 76-78).

El anarquismo filosófico no debe ser confundido con otra postura que tampoco acepta que exista un deber *prima facie* de obedecer las leyes pero, a diferencia del primero, no rechaza la posibilidad de una autoridad estatal legítima. En esta postura se ubican Raz, Grennawalt y Simmons. La caracterización de la autoridad legítima desde esta visión acepta el derecho moral del estado a ejercer la coerción obligando al cumplimiento de las leyes; sin embargo, afirman estos autores, ello no implica la existencia de un deber de obediencia correlativo de los ciudadanos. La postura puede refinarse, incluyendo un deber de los ciudadanos de no interferir con el ejercicio de la coerción estatal. E incluso refinarse todavía más, exigiendo que la autoridad estatal legítima proclame la existencia de un deber de los ciudadanos de obedecerla (como rasgo conceptual para pueda ser

reconocida como tal), pero considerando no justificado ese reclamo. Es un elemento común a todas estas posturas que la obediencia de la norma estatal solo puede constituir un deber moral cuando es justificada por razones independientes de que sea una norma sancionada por el Estado (Para un análisis de estas posturas ver Smith M.B.E., 2010).

4.1.2. La imposibilidad de la democracia como ideal normativo

Mientras que las objeciones anteriores se dirigían a toda forma de autoridad estatal, las siguientes no cuestionan la idea de que pueda justificarse un derecho a gobernar sino a la posibilidad de hacerlo *específicamente* desde alguna concepción de la democracia.

La distinción entre las instituciones democráticas y los ideales regulativos que las justifican deja la interrogante de si es posible una genuina fundamentación, tratándose de un concepto contestado. Ovejero al abordar el punto presenta un análisis de las distintas propuestas de fundamentación que –aunque afirma la superioridad de una propuesta sobre las demás- concluye en la inviabilidad última de todas ellas.

Ovejero afirma que el problema fundamental de la disputa sobre la justificación de la democracia no radica en que haya diferentes ideas acerca de qué es la democracia sino en que la discusión alcanza a la propia noción de fundamentación. Las propuestas en tal sentido aparecen asociadas a diferentes teorías sobre qué es la democracia y cada una de ellas asume *otros objetivos* además de la justificación de aquella. Aunque, en el enfoque de Ovejero, sólo la perspectiva epistémica podría ser considerada un verdadero proyecto de justificación todas tienen falencias decisivas que hacen que su objetivo final quede necesariamente sin cumplir (el análisis se toma de Ovejero, 2008: 279-334).

Ovejero distingue tres proyectos de fundamentación: instrumental, histórico y epistémico, asociados respectivamente a las teorías de mercado, comunitaria y deliberativa. A esa clasificación habría que agregar, en mi opinión, un cuarto proyecto: el de la justificación como subproducto asociado a las concepciones participativas de la democracia.

El proyecto de justificación instrumental concibe la democracia como un modo de reunir preferencias prepolíticas (privadas) en una voluntad general a la que con posterioridad a su formación los gobernantes tratarán de atender. Las preferencias tienen

que ver –según la variante que se adopte³⁷- con la selección de los caudillos, el bienestar colectivo o el equilibrio de los intereses en conflicto. La agregación de las preferencias se justifica por su presunta aptitud para conducir a ciertos resultados que se consideran valiosos: la elección de los líderes más capacitados para gobernar, la maximización del bienestar colectivo, el adecuado compromiso entre los intereses en conflicto.

Desde estas propuestas, la democracia funciona como un mero artefacto, un instrumento que vale en cuanto constituye el mejor mecanismo para lograr algunos de los fines o estados de cosas mencionados. Su valor es por tanto el de una herramienta, puramente instrumental. La democracia en sí no tiene valor moral sino que sirve a algún valor externo a ella, que es el que hay que discutir y justificar.

La objeción central a la justificación instrumental es que resulta trivial pues, si se asume que lo valioso es un fin externo el instrumento que permite alcanzar ese fin está por definición justificado (se trata de una relación tautológica), quitando toda fuerza moral a la idea de democracia, ya que lo único que puede tener relevancia normativa es el estado de cosas u objetivo final.

Pero además, la justificación es débil y conduce al relativismo, pues, como marca Ovejero, se sustenta una premisa empírica que (se ha mostrado que) no es confiable: que la vía democrática de agregación de preferencias individuales es el mejor sistema para lograr en las decisiones colectivas los resultados que (en términos de elección calidad de los caudillos, bienestar social o equilibrio de intereses) desde cualquier criterio de justificación independiente se consideren correctos.

La línea de justificación histórica, por su parte, cuestiona tanto los intentos instrumentales como la propia idea *fundacionista* de justificación y cualquier esfuerzo *trascendental* en tal sentido. La democracia es sólo defendible como modo de vida compartido: se trata, fundamentalmente, de historia que, como tal, se narra y no se justifica. La valoración de la democracia debe consistir en la comprensión de las redes morales o lingüísticas en las que se desarrolla. La idea liberal de que los individuos pueden elegir sus preferencias (y que deben ser lógicamente anteriores a éstas) es rechazada como un error metafísico: no hay individuos aislados y sin biografía, no se elige desde ninguna parte. El concepto de *forma de vida* es central a este tipo de proyectos aunque asume diversas formulaciones (wittgenstenianas, neo-aristotélicas, liberales-culturalistas): lo fundamental es que no hay un *por qué* de la democracia (en

³⁷ El elitismo competitivo, el utilitarismo o el pluralismo.

un sentido instrumental) que pueda plantearse fuera del conocimiento de la necesidad interna que genera alguna circunstancia histórica determinada.

La postura historicista es muy débil como propuesta de justificación y termina padeciendo de defectos similares al del instrumentalismo. Si la historia explica y no justifica entonces nada valorativo puede predicarse con relación al producto del acontecer histórico, sobre el cual solo podemos limitarnos a constatar su existencia. La democracia no puede justificarse desde una mirada cuyos propios constreñimientos no le permiten discriminar entre lo más valioso y lo menos valioso: cualquier cosa por, el hecho de existir, es lo que es y, si se toma la mera existencia como criterio de justificación, necesariamente *está bien*.

Aquí tampoco hay un vínculo fuerte entre democracia y moralidad porque la primera se sustenta en valores históricamente contingentes y no puede estar destinada a durar más allá de la vigencia de éstos. La concepción historicista de las preferencias se aparta de la tesis instrumental de que las preferencias son puramente privadas (y afincadas en un sujeto irreal, anterior a sus fines) al costo de anclarlas a la biografía y a una comprensión esencialista de la cultura.

Las teorías participacionistas de la democracia, por su parte, suelen adoptar un criterio de valoración de la democracia que puede denominarse, siguiendo la terminología de Elster, *justificación como subproducto*.

Aquí el valor primario o fundamental consiste en su potencial para desarrollar determinadas aptitudes individuales y cualidades psicológicas, lo que se logra a través de los procesos de participación que las instituciones democráticas pueden hacer posible e inclusive alentar. La función de la democracia es educativa en el sentido más amplio del término y las habilidades participativas que ella fortalece son las mismas que contribuyen a su estabilidad (la apatía es, contra lo que plantea el elitismo competitivo, vista aquí como un grave problema).

El valor de la democracia entendida fundamentalmente como participación conlleva la justificación de la expansión de lo político a muchas áreas de la sociedad –lugares de trabajo, centros académicos, vecindad- donde las estructuras deben estar organizadas de modo tal que los participantes tengan el mayor protagonismo posible en los procesos de decisión. La posibilidad de que los individuos a través de la participación en ámbitos locales de decisión puedan apreciar mejor la conexión entre lo público y lo privado, supone que tendrán las mejores oportunidades de actuar, como ciudadanos educados y

orientados al interés público, cuando ejerciten el voto entre alternativas competitivas (Pateman, 1970: 103-108).

La justificación participativa de la democracia se presenta como contrapuesta al tipo de instrumentalismo defendido por las concepciones minimalistas, como el elitismo competitivo, y al libertarismo defendido por Nozick y Hayek. Mientras el instrumentalismo considera secundario, irrelevante o aún perjudicial el rol activo del ciudadano, el ideal participativo pone en el centro de la justificación la expansión de la ciudadanía activa y la vida pública, y sus efectos pedagógicos que si bien pueden no ser fines en sí mismos (la política es antes que nada una actividad que se orienta a resolver problemas y cumplir metas sociales) se conectan necesariamente con la toma de mejores decisiones sociales y el cumplimiento de fines sustantivos como la disminución de la pobreza y la desigualdad (Vitale, 2006: 750).

El problema central de la justificación de la actividad política por sus efectos secundarios o derivados, es, como ha mostrado Elster, su incoherencia interna. Si los beneficios transformativos del ser humano que genera la participación en la política son, en esencia, sub-productos, entonces cualquier intento de convertirlos en el propósito principal de la actividad conlleva su desaparición o anulación. Ciertamente, puede ser altamente satisfactorio (aunque ello es contingente) involucrarse en la vida política pero sólo bajo la condición de que esta actividad esté orientada hacia un propósito serio que trascienda la propia satisfacción. Lo que implica que, si el sistema democrático no tiene alguna ventaja en términos de justicia o eficiencia, no se puede coherentemente abogar por su introducción sólo por los efectos laterales que provocaría en la sociedad. Los beneficios laterales no pueden ser entonces el criterio justificativo y el valor de la democracia debería encontrarse en otra parte (Ver Elster, 1997: 19-25).

La perspectiva epistémica es más prometedora como justificación en tanto, al menos aparentemente, no subordina la democracia a fines externos ni a un desarrollo histórico siempre contingente. En la reconstrucción de Ovejero, la justificación epistémica es la que constituye el mejor intento de dar a la democracia el estatus de algo básico, no discutible, fundante. El vínculo que se afirma aquí con la moral no se presenta como contingente sino como necesario: sin la democracia no podríamos concebir decisiones moralmente adecuadas sobre la vida colectiva pues ello requiere algunas condiciones que se vinculan necesariamente con la idea de democracia: autonomía, información, argumentación pública.

La fundamentación epistémica tiene como núcleo duro la equiparación de la democracia con las condiciones de buena formación de los juicios morales lo que conduce a una concepción deliberativa³⁸: “La discusión, la defensa pública de las opiniones que obliga a asumir imparcialidad, la disposición a revisar las propias preferencias, la autonomía, la independencia y la igualdad de –las voces- de los individuos en el foro conforman un conjunto de circunstancias y procedimientos que – sin que, en rigor, se puedan considerar principios normativos- permiten acercarse a las mejores decisiones prácticas” (Ovejero, 2008: 321).

Para Ovejero, si bien el problema de la fundamentación es irresoluble, porque las tres perspectivas abordan problemas diferentes (y de distintas maneras) puede decirse sin embargo que la propuesta epistémica es la mejor. Esa afirmación es justificada por el autor en que “únicamente la perspectiva epistémica y la idea de democracia que la acompaña tienen que ver realmente con la racionalidad práctica” (Ovejero: 2008: 328).

Ovejero presenta la cuestión de la fundamentación normativa como afectada por una incomensurabilidad imposible de evitar: las propuestas que analiza se refieren a distintas concepciones de democracia y, además, conciben la propia tarea justificativa de modos diferentes. Por tal motivo, concluye que no pueden tener una medida común que permita compararlas. Pero, planteado el problema en estos términos, la defensa de la propuesta epistémica (que él mismo reconoce paradójal) no puede ser satisfactoria. Porque si no cabe esperar una genuina respuesta normativa la afirmación de que la justificación epistémica es superior a las restantes carece de sustento.

La justificación epistémica, aunque conciba a la democracia como conectada con la razón práctica, no puede escapar a la objeción de inconmensurabilidad. No es una justificación para “la democracia” sino sólo para cierta concepción de la democracia, aquella que pone como objetivo de la decisión política la formación los juicios morales correctos. Plantear la inconmensurabilidad de todas las concepciones y estrategias de fundamentación y proponer al mismo tiempo una cierta fundamentación como válida (o “mejor”) implica la necesidad de aceptar que cada concepción tendría *su* propia fundamentación válida con lo cual pierde sentido la idea misma de fundamentación. Y, si se admiten como posibles (en el sentido de interpretaciones defendibles de un concepto contestado) otras concepciones, también la insuficiencia de la justificación

³⁸ La democracia deliberativa es, en esta reconstrucción, el conjunto de arreglos institucionales que se justifican para la democracia, a partir de la fundamentación epistémica.

epistémica (que no puede darnos razones de su superioridad frente a proyectos de justificación que tienen como objetivo valores muy distintos) parece segura.

Pero, dejando de lado el problema de la inconmensurabilidad, la justificación epistémica es pasible de una objeción similar a las perspectivas instrumental e histórica: no puede plantearse ser genuinamente normativa en tanto no permite sustentar un valor *intrínseco* para la democracia. Para quienes sostienen la tesis epistémica, la democracia (o más bien, cierta concepción de ella) es valiosa porque posibilita (a través de la deliberación y otras formas de participación), aunque no garantiza, la formación de juicios morales correctos (coincidentes con algún criterio independiente de justificación de la verdad de los juicios morales, como los que plantea el realismo moral).

Puede advertirse entonces que, al igual que sucedía en la justificación instrumental, la democracia es una herramienta, un medio para un fin, el correcto juicio moral, que es el valor a aspirar y que, pese al ejercicio del autogobierno colectivo en condiciones razonables de deliberación, puede o no alcanzarse. Y por lo tanto, es el propio juicio moral lo que directamente habría que discutir.

Suponer que las instituciones democráticas valen porque posibilitan la transformación del ser humano y la modificación de sus preferencias, para aspirar (quizás) a un consenso sobre ellas, implica que hay un objetivo ulterior que debe fundamentarse: ¿en qué sentido hay que transformar el ser humano para que prefiera lo correcto? ¿Qué es lo que se debe preferir? Lo epistémico, por tanto, no puede valer sin más como normativo.

En suma, la objeción de inconmensurabilidad parece minar todo esfuerzo de justificar la autoridad democrática pues claramente las distintas concepciones de democracia dirigen sus argumentos justificativos a sets de valores diferentes a los que parece servir de algún modo la decisión democrática. En otros términos, habría una diferencia radical en los criterios sobre como caracterizar el derecho democrático a gobernar bajo la cual no tendría sentido discutir si efectivamente existe ese derecho.

Sin embargo, la objeción resulta más bien artificial pues, más allá del nombre que se le atribuya a un determinado problema filosófico, lo importante debería ser el problema y no el nombre en sí.

El problema de la autoridad democrática debería partir a mi juicio de una definición mínima de “democracia” como la que se adoptó en el capítulo primero, construir un ideal regulativo que, partiendo de las premisas menos controversiales posibles, permita articular esos conceptos e indagar si esa articulación cumple con algunas condiciones razonables de justificación de la autoridad democrática. Las propuestas de justificación

en las que se detiene Ovejero (y la que aquí se añadió basada en Elster) están pensadas para concepciones de filosofía política más amplias que las que puede incluir un ideal regulativo de democracia que aspira a articular los valores de una definición mínima. Defender la democracia porque es un mecanismo de decisión que se compatibiliza con nuestras tradiciones (que son las que se valoran), porque permite ciertos estados de cosas sustantivos (que son los que se valoran), porque supone la posibilidad de que las personas modifiquen sus preferencias (en determinados sentidos que son los que se valoran) o que se obtengan ciertos subproductos (que son los que se valoran) cancela desde luego la posibilidad de que haya una autoridad específicamente democrática.

La posibilidad de justificación de la autoridad democrática debería dejar lado la pretensión de abarcar no solo cualquier interpretación del concepto de democracia (algo lógicamente imposible) sino también la posibilidad de hacerlo con respecto a una concepción completa de filosofía política que siempre incluye objetivos más amplios que la fundamentación de la democracia. Si un ideal regulativo derivado de una definición mínima de democracia puede ser exitoso en dar cuenta del valor intrínseco del proceso y cumplir con los requisitos de justificación de la autoridad democrática, tal éxito solo podría ser posible a costa de una importante modestia en su ambición.

4.1.3. La inexistencia de un derecho a decidir sobre las vidas de los otros

Otra objeción a la autoridad democrática no plantea el problema inconmensurabilidad pues se centra en una de las notas típicas de una definición “mínima”, la igualdad política, cuestionando que pueda atribuirse a todas las personas el derecho a gobernar conjuntamente.

De acuerdo con este planteo no puede haber autoridad democrática legítima porque dicha clase de autoridad solo podría ser ejercida por personas que reunieran ciertas cualidades que la mayoría de las personas no poseen. El componente autoritativo de la decisión política no podría estar nunca, por tanto, en el hecho de haber sido el resultado de una votación mayoritaria entre ciudadanos que se consideran políticamente iguales.

Arneson plantea que los sistemas de gobierno deberían ser valorados por sus consecuencias y el ejercicio de poder político solo podría constituir un derecho para quien garantizara producir tales consecuencias. Es equivocado sostener que cada miembro de la sociedad solo por el hecho de su nacimiento tiene derecho a una igual

opinión e influencia en el ejercicio del poder político, a iguales derechos de ciudadanía política y, en definitiva, a que se le garanticen instituciones de democracia política.

La opción entre la democracia y la autocracia debería ser realizada, desde una perspectiva instrumental, de acuerdo con los estándares que definen los mejores resultados (que son conceptualmente independientes de los que definen el ideal democrático), como respuesta a la pregunta sobre cuál sistema político promueve el bien común en el largo plazo. Aunque acepta que hay evidencia de que las democracias constitucionales producen los mejores resultados, observa que se trata de un juicio contingente que no debería ser sostenido dogmáticamente. Hay mundos posibles donde la autocracia obtendría los mejores resultados y sería el régimen político justificable. Por tanto, la democracia es sólo extrínsecamente y no intrínsecamente justa (Arneson, 2004: 41).

Para Arneson la objeción central al valor intrínseco de la democracia radica en que, si alguien tiene derecho incondicional a una opinión democrática en el proceso político que determina las leyes que van regir en la comunidad y las personas que ocuparán los cargos de gobierno, ello supone que tiene también el poder de establecer reglas coercitivas que limitarán significativamente los modos en que las personas vivirán sus vidas. Este derecho confiere un poder (aunque limitado) sobre las vidas de otros. La posición de Arneson es que no hay un derecho moral cuyo contenido sea ejercer poder significativo sobre las vidas de otros (Arneson, 2004: 46).

Dejando de lado la posibilidad de atribuir un valor intrínseco al autogobierno colectivo, Arneson defiende un *instrumentalismo democrático* consistente en la combinación de dos ideas: i) la forma de gobierno que debería ser instaurada y sostenida en una sociedad política sería aquella cuya consecuencias fueran mejores que las de las alternativas disponibles; ii) bajo las condiciones contemporáneas, las instituciones democráticas son, de acuerdo con el criterio instrumental, las mejores y deben por eso ser mantenidas o establecidas. Para la visión instrumentalista resulta equivocada la idea de que cada persona tiene un derecho fundamental a ser admitido como miembro pleno de la comunidad, ser candidato y votar en elecciones libres a partir de las cuales se determina (directamente o indirectamente) el contenido de las leyes y las políticas que se imponen a todos los miembros de la sociedad. (Arneson, 2009: 197).

Si el votante tiene deberes como ciudadano es claro que no cumple con su deber cuando vota por mero auto-interés o sin pensarlo demasiado. Se espera que vote en función de la mejor propuesta política, de acuerdo con los estándares morales apropiados vinculados con el bien común o la justicia. Pero, para cualquier agente responsable en compleja sociedad moderna, los costos y beneficios de votar de modo plenamente informado y reflexivo son muy altos. Por tanto, permanecer ignorante podría ser moralmente permisible o incluso requerido para algunos. Bajo esas circunstancias, difícilmente puede esperarse que la democracia funcione bien y menos que sea el mejor de los sistemas posibles. Por tanto, la democracia no puede ser el único procedimiento justo para determinar la sustancia de las leyes y políticas que se imponen a los miembros de una sociedad (Arneson, 2009: 202).

Para el instrumentalismo el valor de la democracia y de la igualdad política son cuestiones abiertas. Un orden no democrático podría ser atractivo y no necesita ser autoritario o despótico. Podría ser un orden que garantizara los derechos liberales (como la libertad de expresión) y que alentara el diálogo y la deliberación pública, estableciendo inclusive procedimientos para contestar las decisiones de gobierno, así como mecanismos de contrapeso para evitar que la elite gobernante se orientara hacia su interés (Arneson, 2009: 210).

4.1.4. El carácter dependiente de la igualdad política

Otra objeción a la posibilidad de justificar a la autoridad democrática legítima se basa en que la igualdad política no puede ser considerada un ideal independiente. Esta es la postura que defiende Ronald Dworkin.

Dworkin también plantea una justificación de la democracia que también puede considerarse instrumental (“dependiente”) y afirma que “si una comunidad es genuinamente igualitaria en sentido abstracto –si acepta el imperativo de que toda comunidad debe tratar colectivamente a sus miembros con igual consideración individual- entonces no puede considerar el impacto o la influencia política como recursos que hay que dividir de acuerdo con alguna métrica de la igualdad al modo en que se divide la tierra, o la materia prima, o las inversiones. En una comunidad como ésa la política es cuestión de responsabilidad y no constituye otra dimensión de la riqueza”. La objeción básica al valor intrínseco de la democracia radica en que el procedimiento de decisión política debería siempre ser instrumental respecto de algún ideal de justicia y, por consiguiente, al estado de cosas que debería producirse de

acuerdo con éste. Esto es, la democracia sólo se justifica si es el régimen político que permite alcanzar en general los mejores resultados sustantivos. Desde esta visión, la igualdad política no tiene prioridad sobre la igualdad total sino que es un mero instrumento para la producción del estado de cosas más igualitario posible.

Dentro de la igualdad política, Dworkin distingue entre las dimensiones de impacto e influencia. La primera refiere a la diferencia que alguien puede establecer por sí solo, eligiendo a un candidato o votando a favor de una decisión. La influencia es la diferencia que genera no ya directamente por sí mismo sino guiando o induciendo a otros a creer o a elegir como él.

A su vez, distingue entre las dimensiones vertical y horizontal de la política. La primera compara el poder de los ciudadanos comunes con el de los gobernantes. La segunda compara el poder de los diferentes ciudadanos comunes entre sí. En la dimensión vertical, la igualdad de impacto es inadmisibles como ideal pues, en un gobierno representativo, el impacto de los gobernantes es claramente diferente que el de los ciudadanos comunes. En la dimensión vertical la igualdad de impacto tampoco es adecuada pues exige demasiado poco: que cada ciudadano tenga un voto. En tal caso, por ejemplo, sería condenable una división electoral que diera más impacto a los ciudadanos más pobres de una ciudad. La igualdad de impacto tampoco cumple ningún papel en dar cuenta de que la democracia exige no sólo amplio sufragio sino también libertades (como la de expresión y asociación) y derechos políticos.

La igualdad de influencia no puede ser un ideal atractivo si se considera la dimensión horizontal en tanto no es posible ni deseable, según Dworkin, asegurar la obediencia de los gobernantes a los deseos de los votantes. La igualdad de influencia podría ser un ideal más atractivo en la dimensión horizontal en tanto parece intuitivamente injusto que los ciudadanos ricos tengan una influencia notablemente mayor que los pobres. Sin embargo, la igualdad de influencia como ideal entra en conflicto con otras metas igualitarias y ninguna estrategia de igualación de la influencia (prohibir la reflexión colectiva, limitar los gastos en campañas electorales, educar a las personas para que trataran de influir en otros) resulta compatible con esas metas. Y, aun cuando pudiera superarse esa objeción queda otra más profunda: el ideal de influencia equitativa atenta contra las propias metas de participación política que una sociedad igualitaria requiere al considerar el poder político como un recurso a distribuir antes que una responsabilidad compartida.

En la visión de Dworkin, resulta esencial la distinción entre las cuestiones sensibles y no sensibles a la elección. Las primeras dependen del carácter y la distribución de preferencias en el seno de la comunidad. En las segundas hay *una* decisión correcta con independencia de lo que las personas piensen al respecto. Las cuestiones de segundo orden –sobre si una cuestión es o no sensible a la elección- son también no sensibles a la elección. Para Dworkin una concepción independiente de la democracia, que significaría distribuir equitativamente el poder político (igualdad de impacto o influencia) es completamente inapropiada para dar cuenta de la existencia de cuestiones insensibles a la elección. En cambio, lo que se justifica es una concepción dependiente, donde se toma a la participación política como un valor central pero el proceso político esté diseñado para emitir los juicios precisos sobre qué decisión es mejor. (Dworkin, 2003: 211-230).

4.2. Los requisitos de una justificación exitosa

La posibilidad de justificar la autoridad democrática tiene que responder a las objeciones previamente planteadas, lo que significa que el argumento a desarrollar debe cumplir con determinados requisitos.

En primer lugar, mostrar que la adopción de la decisión política por el procedimiento democrático tiene relevancia normativa, esto es, proporciona una razón moral específica (aunque no necesariamente absoluta) para las acciones de los ciudadanos conformes con la regla aprobada.

En segundo lugar, la igualdad política debe ser considerada un ideal independiente (no subordinado) de otros criterios de justicia sustantivos.

En tercer lugar, debe darse cuenta de cómo la regla mayoritaria constituye un componente esencial del procedimiento de decisión democrática y –al menos en parte- su fuente de autoridad, así como de los límites de dicha regla.

En cuarto lugar, el intercambio de razones debe ocupar un lugar constitutivo en la decisión aunque sin necesidad de constituir la fuente última de autoridad.

En quinto lugar, la justificación debe ser compatible, por un lado, con el desacuerdo moral fundamental que se constata en el mundo contemporáneo el cual es

completamente irrealista pensar en erradicar y, por otro, con la idea intuitiva de que existen ciertas cuestiones (como los derechos fundamentales) que tiene sentido plantear como *no decidibles*.

4.3. Esbozo del argumento justificativo a desarrollar

En los capítulos siguientes me propongo desarrollar un argumento que cumpla con los requisitos señalados precedentemente. La estrategia que voy a utilizar es constructivista: mostrar que bajo un cierto conjunto de supuestos iniciales escasamente controversiales (los materiales) se puede arribar a algunas conclusiones justificadas (la construcción). Se trata de un argumento moral destinado a resolver un problema político que no se basa en supuestos sustantivos sobre las decisiones políticas tales como la existencia de verdades morales “independientes” con las que éstas deberían concordar. En cambio, centra toda la estrategia de justificación en las exigencias que derivan de la adopción del punto de vista moral.

Siguiendo una distinción que, aunque tiene raíces en la antigüedad clásica, fue desarrollada por la filosofía analítica, entre cuestiones *metaéticas* y de *ética normativa*, el argumento pertenece a la *ética normativa*. Sin embargo, la estrategia *constructivista* disuelve en cierto modo la distinción dicotómica entre los dos campos de investigación y exige partir de la cuestión general de la normatividad, por lo que dentro del marco teórico se abordarán algunas cuestiones característicamente *metaéticas*.

Conclusiones

Un argumento justificativo de la autoridad democrática está abierto a dos tipos de objeciones: unas contra la autoridad política en general y otras específicas contra la idea de una autoridad democrática. Dentro de las primeras, son relevantes los argumentos del anarquismo filosófico que sostiene como tesis fundamental la ilegitimidad cualquier de forma de Estado, por su incompatibilidad fundamental con la autonomía moral. Dentro de las segundas, hay que tener en cuenta las objeciones vinculadas con el carácter contestado del concepto de democracia, la imposibilidad de justificar un derecho fundamental de cada uno a decidir sobre las vidas de los otros y el carácter dependiente

de la igualdad política. Las objeciones planteadas conducen a establecer ciertos requisitos para una justificación exitosa: mostrar cómo la decisión democrática es compatible con la autonomía moral y proporciona razones específicas a los miembros de la comunidad para actuar de modo conforme con sus leyes; proporcionar un argumento para considerar a la igualdad política como un ideal independiente; dar cuenta del valor intuitivo de la regla mayoritaria y también de sus límites en la decisión colectiva; mostrar cómo resulta compatible el *desacuerdo moral* imposible de erradicar en el mundo contemporáneo con la idea de que existen *derechos fundamentales* que no pueden ser vulnerados por las decisiones políticas de una comunidad.

Capítulo 5: Marco teórico.

En este capítulo se presenta el marco teórico desde el que se elabora el argumento justificativo de la autoridad democrática. Inicialmente, se abordan la cuestión de la normatividad y los distintos aspectos de la justificación moral (discurso, punto de vista, razones). Luego se ingresa a la disputa entre el *realismo* y el *anti-realismo*, proporcionándose razones para la opción por el *constructivismo* frente al *realismo* y, a la interna del constructivismo, la elección de la vertiente *humeana*.

5.1. El problema de la normatividad.

Una parte importante de los debates de la filosofía moral contemporánea gira en torno a la idea de *normatividad* que engloba las razones para la acción y la creencia y, en general, todas las actitudes que pueden ser reconocidas como *reclamando razones*.

Las razones se conciben como “el único elemento fundamental en el dominio normativo” y, en términos de ellas, podemos analizar las restantes nociones normativas como *bien* o *deber* (ver Scanlon, 2014: cap. 1). Consideramos típica de los seres humanos la capacidad de identificar razones y creer, actuar o desear de acuerdo con ellas. La propia idea de *Razón* puede ser caracterizada como la capacidad de reconocer y responder (apropiadamente) a las razones que se nos aplican. En particular, es una capacidad que permite a los agentes, actuando de forma reflexiva o deliberativa, reconocer que determinados hechos constituyen razones para ciertas cosas. Lo que no quiere decir que ese reconocimiento involucre siempre reflexión actual, puesto que puede basarse en la experiencia (y hacerse por ejemplo de forma “mecánica” o “instintiva”) pero de modo tal que presupone la reflexión pasada y la disponibilidad de mecanismos racionales de control y corrección de las identificaciones erróneas (Raz, 2011: 86).

Es casi imposible establecer un concepto de *razón* pues se trata de uno de los términos básicos a que puede reducirse la actividad de pensar: una razón para creer, desear o hacer *algo* es un hecho que cuenta en algún sentido a favor de ese *algo*. La circularidad

parece imposible de evadir si no tomamos la razón como una idea primitiva: si preguntamos cómo algo puede contar a favor de otra cosa, la única respuesta disponible parece ser “porque es una razón para ello”. Es por ello que puede decirse de las razones que, en general, tienen peso relativo unas respecto de otras y que algunas desplazan por completo a las restantes competidoras aunque hay situaciones donde no es posible determinar razones concluyentes para adoptar o no una creencia o un curso de acción (Scanlon, 1998:17; Parfit, 2011: 31-32).

Por ejemplo, si un juez debe decidir la culpabilidad o inocencia de una persona acusada de homicidio sopesará los distintos elementos que tienen relevancia en el caso (por ejemplo, testimonios contradictorios) pero es posible que alguno de ellos tenga fuerza concluyente, como una filmación de excelente calidad que muestre al acusado cometiendo el delito. Esta razón tendrá un peso decisivo para que el juez crea que el acusado es culpable. Del mismo modo, al evaluar si debo levantarme a las 6 y 30 a.m. puedo tener razones contradictorias (por un lado, tengo sueño, por otro, podría aprovechar mejor el día si me levanto temprano) pero si una de ellas es que tengo que llevar a la escuela a mi hijo esa razón (en circunstancias normales) desplazará a todas las demás. Esa es una razón decisiva para *mi acción* bajo esas circunstancias. Por otra parte, si quiero comer cereales en la mañana y puedo elegir entre dos marcas que cuestan lo mismo, tienen sabores que me gustan de igual manera y no presentan diferencias relevantes en su información nutricional, no dispongo de ninguna razón decisiva para elegir entre una u otra.

La normatividad es, en cierto sentido, coextensiva con la racionalidad. No se puede actuar racionalmente si no se identifican razones que estén en condiciones de determinar lo que debe ser del caso ni si se está imposibilitado de orientar la propia conducta de acuerdo con ellas.

La normatividad es una condición fundamental de la agencia racional y también de lo que consideramos como la propia idea de humanidad. Nos concebimos a nosotros mismos como agentes normativos y la negación de este supuesto, esto es, la asunción del escepticismo *tour court* (la duda de que *realmente* alguna cosa pueda contar en favor de otra) supone un compromiso con concebir las propias acciones como meros acontecimientos y evitar cualquier pensamiento sobre lo que podría decirse a favor o en contra de realizarlas (Scanlon, 1998: 20).

Si el genuino escepticismo práctico normativo significa que es imposible argumentar sobre la racionalidad de las acciones tal postura no parece disponible para cualquier ser profundamente reflexivo y social como el humano que, por el mero hecho de continuar viviendo (una decisión de la mayor significación) necesita involucrarse en valoraciones sobre la racionalidad de *sus* acciones, asumiendo una postura comprometida con los hechos que cuentan a favor o en contra de sus objetivos (ver Korsgaard, 1996a: 164).

Esto tiene consecuencias en el tipo de escepticismo frente al cual tiene sentido discutir para quienes afirman que hay verdades normativas.

Ronald Dworkin argumenta contra lo que denomina *teorías arquimedianas* (*archimedean theories*) de la *normatividad*, es decir, aquellas que se ubican por fuera de *cualquier* cuerpo de creencias normativas y lo juzgan como un todo, desde premisas y actitudes completamente externas. Estas teorías intentan asumir un punto de vista externo al dominio normativo. El escéptico *arquimediano* adopta como punto de partida premisas que no son evaluativas como por ejemplo, la clase de propiedades que existen en el universo o cuáles son las fuentes de conocimiento en que podemos confiar.

De acuerdo con Dworkin, cualquier argumento sobre la falsedad o verdad de las proposiciones normativas tiene que ser interno al dominio evaluativo antes que *arquimediano*. Es decir, debe ser contrastado con el escepticismo interno (aquel que acepta la pertinencia del punto de vista normativo pero niega la verdad de algún juicio normativo particular) y no con el escepticismo externo (aquel que no acepta la verdad de ningún juicio normativo). Una postura escéptica interna niega algún grupo de afirmaciones normativas y al mismo tiempo realiza las afirmaciones opuestas. Por ejemplo, dentro del dominio de argumentación moral, algunas personas rechazan ciertas normas de la moral sexual convencional porque creen que, en tanto dañar a otros es la única cosa inherentemente mala, los comportamientos sexuales de las personas (que no involucren determinados elementos adicionales) carecen de aptitud para ser inmorales. Esto tiene implicancias en las posturas afirmativas sostenibles: por ejemplo, que los comportamientos sexuales de las personas (en cuanto no causen daño a otros) no deberían ser censurados ni objeto de regulación jurídica o coerción estatal. El escepticismo interno puede ser local, como en el ejemplo citado, o global como en el caso de alguien que afirma que toda la moral es un discurso vacío porque presupone un Dios benevolente incompatible con la explicación naturalista del mundo. Un escéptico

global de este tipo no lo es acerca de la posibilidad de que haya razones normativas, sino de que algunas que se afirman como tales (las razones morales) lo sean realmente. (Dworkin, 1986: 76-86 y 1996: 89-94).

Dentro del dominio normativo, las razones son *razones para alguien; alguien* que adopta un cierto punto de vista particular, el punto de vista de la primera persona³⁹. Ello implica que es incompatible con el dominio normativo lo que se ha denominado *concepción impersonal del mundo*. El problema fue planteado por Nagel en los siguientes términos: si hay una concepción impersonal del mundo que incluye a todos los individuos y a todas las propiedades, ella proporcionaría la totalidad de los hechos relevantes. Si eso es así, cómo es posible que haya lugar para hechos acerca de *una persona particular como yo* (Nagel, 1983; 1986). Los programas filosóficos que asumen el *naturalismo duro* (que defienden autores como Sellars o Quine) implican que no hay tales hechos, en cuanto la ciencia natural requiere tomar al mundo como impersonal. La adopción del punto de vista normativo implica que la perspectiva de la primera persona, la agencia, es irreductible e imposible de eliminar: no todo es expresable sin referencia a la primera persona. Yo soy *RM* y eso implica no solo que soy quien piensa *mis* pensamientos y sostiene *mis* creencias sino también que soy el objeto de *mi propio pensamiento*, algo solo concebible desde la primera persona. Cualquiera con la capacidad de tener pensamientos (creencias, deseos, actitudes) y poder considerarlos como propios, ejemplifica una propiedad disposicional de la primera persona, irreductible e imposible de eliminar (Baker, 2013: Introducción).

Las razones juegan un papel decisivo en la agencia práctica en cuanto son indispensables para que los agentes racionales formulen criterios de decisión, así como de explicación y justificación de sus acciones. Una propiedad de las razones prácticas es, entonces, su carácter relacional: un hecho constituye una razón para actuar *para un determinado agente* con respecto al cual se puede convertir en un motivo de la acción (Scanlon, 2014: 3; Parfit 2011: 33). Un mundo donde no existieran seres humanos u otros capaces de actuar motivados por razones sería un mundo donde no tendría sentido

³⁹ Esta no es una afirmación conceptualmente incompatible con el realismo moral porque podrían existir razones (independientes de la mente) que resultaran aplicables a todos los puntos de vista evaluativos. Para el rechazo del realismo moral no basta la perspectiva de la primera persona sino que se requiere justificar algunas premisas adicionales: no hay razones prácticas independientes del punto de vista de los agentes que valoran; la invocación de esas “realidades” (hechos morales) no es relevante en ninguna discusión práctica sustantiva. Mi postura es que el realismo moral el de rechazo por razones sustantivas y no porque sea conceptualmente imposible.

hablar de razones para la acción (es absurdo invocar “razones” cuando nos referimos a acontecimientos donde no es posible la intervención humana como por ejemplo los fenómenos naturales).

La racionalidad de un agente tiene que ver con considerar sus actitudes como un sistema cuyas partes deben enlazarse de un modo no accidental o fortuito. Aunque los agentes racionales pueden tener razones para actuar de las cuales no son conscientes y que por tanto no pueden determinar su conducta (por ejemplo, tengo una razón para no beber un vaso de refresco que contiene veneno aunque no lo sepa) las decisiones y justificaciones de la conducta futura se basan en las creencias que consideramos ya justificadas y que podemos tener en cuenta en el momento de la deliberación.

Cuando una persona cree que debería hacer algo, sus creencias tienden a impulsarla a hacerlo. La explicación de cómo eso sucede es lo que Broome denomina la *cuestión de la motivación*. Una explicación sencilla (y esencialmente correcta) es que sucede porque, como resultado de la selección natural somos, en general, seres que han evolucionado para tener la disposición a hacer lo que creen que deben hacer (*enkratic disposition*) o que alguna persona en particular ha sido condicionada causalmente (por su educación) para ello. Pero esto no constituye una explicación de cómo ese proceso es posible. Para ello es necesario acudir a una concepción de la racionalidad. La racionalidad requiere que las personas intenten hacer aquello que creen que deben hacer y por tanto impone que estén motivadas a ello (que tengan la disposición *enkrática*). Una criatura que cuenta como racional debe estar causalmente dispuesta a actuar en los sentidos en que piensa debería actuar o es deseable que actúe. La habilidad para razonar constituye parte de la disposición *enkrática*, donde el razonamiento puede lograr que alguien, respondiendo a razones, llegue a hacer aquello que cree que debería hacer (Broome, 2013, 3-4).

Se puede hablar de irracionalidad de la acción en sentido estricto cuando un agente reconoce las razones que se le aplican pero es incapaz de motivarse por ellas, esto es, sostiene determinadas creencias cuya verdad le proporcionaría una razón con fuerza decisiva para actuar de modo contrario al que lo hace (Parfit, 2011: 35; Scanlon 1998: 25). Una vez que un agente ha dejado de reconocer la relevancia de sus creencias sobre las razones que tiene para actuar la propia idea de crítica normativa a su conducta carece de sentido. En ese extremo, puede decirse que ha dejado de ser realmente un agente al

carecer de la posibilidad de responder a razones al momento de actuar o justificar la acción realizada.

En el polo opuesto a la pura irracionalidad estaría la plena racionalidad. De acuerdo con Scanlon formular una concepción completa de lo que haría un agente plenamente racional supone tener en cuenta tres niveles de idealización. Se requeriría: 1) plena información sobre la propia situación y las consecuencias de los diversos cursos de acción posibles; 2) plena consciencia de la gama de razones válidas para alguien en tal situación; 3) adecuación completa de la conclusión del razonamiento a las razones que lo apoyan.

Dada la vastedad de razones posibles para creer y actuar no parece probable la posibilidad de formular una teoría ideal sobre lo que resulta racional hacer: el curso de acción respaldado por todas las razones pertinentes, según la comprensión más completa y precisa de la situación del agente. Sin embargo, podemos utilizar un criterio débil o mínimo pero plausible a la hora de evaluar lo que decide hacer un agente en particular.

En este sentido, Scanlon emplea el término *razonabilidad* para referir a los juicios relativos a un determinado conjunto de informaciones y un cierto ámbito de razones de los que se dispone, que pueden ser incompletos pero susceptibles de ampliación cuando más razones e información adicional estén a disposición del agente. Así, podemos considerar como razonable aquello que, considerando la información y el rango de razones disponibles aparece en determinado momento como racional. Por ejemplo, resulta no razonable una decisión que no tuvo en cuenta cierta evidencia disponible o que ignoró determinados intereses que potencialmente podían haber motivado la acción (Scanlon 1998: 32-33)⁴⁰.

Los agentes racionales tienen un número virtualmente ilimitado de razones potenciales para la acción, en cuanto casi cualquier cosa que alguien haga puede concebirse como afectando a alguna otra cosa para bien o mal, para mejor o peor. Pero una distinción es especialmente relevante. A la hora de decidir qué hacer entre diferentes cursos posibles de acción (y también de justificar lo que uno ha hecho o evaluar lo que otros han hecho) podemos identificar razones auto-interesadas (que no son necesariamente egoístas pues hasta un santo podría necesitar preocuparse en algún

⁴⁰ En sentido similar, Parfit utiliza la expresión *menos que plenamente racional* para referirse a las decisiones de un agente que actúa de acuerdo con las creencias que tiene y considera justificadas pero que, sin embargo, pueden ser falsas (Parfit, 2011: 35-36).

sentido por su propio bienestar) y altruistas (que pueden ser relativas a ciertos otros o imparciales). Así, tenemos razones para preocuparnos por nuestro propio bienestar⁴¹, por el de las personas que están relacionadas especialmente con nosotros (aquellas por las que sentimos amor, cariño, compasión, etc.) o, desde un punto de vista imparcial, por el de cualquiera⁴².

5.2. Discurso moral, punto de vista moral y razones morales.

De acuerdo con lo precedente, puede caracterizarse a la moral como una parte de un dominio más amplio, la razón práctica y, a su vez, a ésta como una parte de un ámbito aún más general, lo normativo.

Las razones morales son un tipo de razones normativas prácticas. De modo muy básico, son aquellas que se conectan con el punto de vista de la imparcialidad y con los intereses de los otros con independencia de cualquier relación especial que puedan tener con nosotros. ¿Pero cómo es que a partir de la pura racionalidad, como noción normativa básica, es decir, la idea de que una agente racional responde a razones, podemos llegar a la idea de razones morales? Conviene empezar por una distinción conceptual entre tres aspectos de la moral cuya interconexión es fuente de disputa filosófica: el discurso, el punto de vista y las razones.

5.2.1. Discurso moral.

Cuando nos involucramos en la empresa de argumentar qué debe hacerse ingresamos en el ámbito de lo que se denomina ética normativa. Así, intentamos decidir o justificar nuestras decisiones sobre lo que los filósofos han denominado cuestiones de primer orden, utilizando un tipo de discurso que incluye términos como *bueno*, *correcto*, *obligación* y *deber*. Las cuestiones de ética normativa son virtualmente ilimitadas en tanto incluyen potencialmente todos los aspectos a que puedan dar lugar las interacciones humanas. Las discusiones de ética normativa no buscan únicamente

⁴¹ Uso el término bienestar en sentido amplio como el conjunto de los intereses o las cosas que pueden beneficiar a alguien o ser buenas para él/ella.

⁴² Lo habitual sería decir “por el bienestar de cualquier persona”. Sin embargo, tal como se entiende en términos corrientes la noción normativa de “persona”, como coextensiva de “ser humano”, esto significaría presuponer que solo los intereses humanos cuenta desde la perspectiva moral, algo que resulta por los menos discutible (Ver Sapontzis, 1987).

responder a la pregunta sobre el curso de acción correcto en determinadas circunstancias sino, al mismo tiempo, descubrir los principios generales que subyacen a la propia práctica moral tal como la reconocemos y que aparecen como ineludibles al intentar responder las preguntas concretas (ver Miller, A., 2013).

Por ejemplo, a la pregunta sobre si deberíamos propender a erradicar el hambre en el mundo un utilitarista de acto podría justificar su respuesta afirmativa argumentando que ese es el curso de acción que producirá la mayor felicidad para el mayor número posible, siendo éste el principio justificativo último de las acciones humanas. En tanto un kantiano igualitarista podría argumentar que de no mejorar la condición de los peor favorecidos en las sociedades humanas podríamos incurrir en algún tipo de inconsistencia fundamental, siendo alguna variante del principio de universalidad el criterio justificativo último de la moral. Mientras tanto, otro kantiano pero libertarista podría justificar su respuesta negativa argumentando que, aunque pueda ser bueno que cada individuo ayude a quienes padecen hambre, la erradicación de ésta no puede constituir un deber moral porque su cumplimiento implicaría la existencia de instituciones como el Estado intervencionista que vulnerarían derechos naturales al tratar a algunas personas como meros medios para los fines de otros.

La posibilidad de formular juicios morales –aquellos que, en determinados contextos y bajo ciertos propósitos, contienen términos como *bueno* o *malo*; *correcto* o *incorrecto*; *deber* u *obligación*- constituye una capacidad que asociamos constitutivamente con la condición de humanidad. La práctica de valorar diferentes estados de cosas (acciones, instituciones, reglas) hace suponer algún grado de objetividad en los juicios respectivos. Por ejemplo, si alguien formula un juicio del tipo “la tortura es mala”, parece estar remitiendo a algún criterio intersubjetivamente válido, según el cual puede establecerse la verdad de ese juicio, con independencia de la opinión de cualquier individuo en particular.

Así, la objetividad se plantea como una propiedad del discurso moral. Sin embargo, es notorio que, virtualmente en todas las cuestiones de relevancia, existen desacuerdos morales fundamentales, que resultan hoy más evidentes que en cualquier otra época de la historia, dado el carácter irremediabilmente pluralista de las sociedades contemporáneas. Piénsese, por ejemplo, en cuestiones tales como el aborto, la eutanasia, el uso de drogas, el control de armas, la sexualidad, la justicia tributaria, etc.

La cuestión de si, pese a los desacuerdos, existe una *moral objetiva*, es decir, si hay o no criterios justificativos independientes de las opiniones particulares, que operen como autoridad para determinar cuáles son los *valores correctos*, es materia de una de las discusiones filosóficas más antiguas. El problema ya está planteado en el *Eutifrón* de Platón, bajo la siguiente forma: “¿son los principios morales válidos *porque los quieren los dioses* o los dioses los quieren *porque son válidos*?” (Sayre-McCord, 2014).

5.2.2. Punto de vista moral.

El lenguaje moral, que en la superficie de las cosas tiene una pretensión de objetividad similar a la del discurso descriptivo típico de la ciencia, nos remite a la evaluación de los posibles cursos de acción abiertos para los agentes desde una postura imparcial⁴³. Este es el punto de vista moral que resulta una clase especial dentro del punto de vista práctico. La agencia moral, sea cual sea la forma en que puede entenderse vinculada con la agencia práctica (necesaria u opcional) se caracteriza conceptualmente por el tipo de razones a las que puede responder.

Mientras que un agente práctico es cualquier ser racional capaz de responder a razones para la acción, identificarlas y motivarse por ellas, el agente moral es un agente práctico que identifica cierto tipo de razones –morales- y puede motivarse apropiadamente por ellas. Esto supone que las exigencias de la agencia práctica son escasas, en cuanto, desde el punto de vista conceptual⁴⁴ le basta ser capaz de valorar (cualquier cosa) que le proporcione razones para la acción, las del agente moral son mucho más intensas. Alguien que valore por encima de todo su propia destrucción es ya un agente práctico (aunque probablemente no destinado a perdurar demasiado), lo mismo que alguien que valore exclusivamente su propia supervivencia y bienestar.

Un agente moral, en cambio, valora, además de sus propios intereses (la condición de posibilidad de su continuidad como agente), los intereses de aquellos que se encuentran

⁴³ Una influyente caracterización del punto de vista moral se encuentra en Baier, 1958.

⁴⁴ Esto es, sin asumir todavía una respuesta al debate entre realistas y anti-realistas. Para un realista (y también para un constructivista kantiano) existen verdades morales que todos los agentes racionales (en condiciones ideales) *deberían* reconocer por lo que, normativamente, todos los agentes prácticos son, por su condición de tales, agentes morales porque por su sola racionalidad se les aplican las razones morales. Desde estas visiones, el punto de vista moral es una necesidad de la agencia práctica.

en relación especial o particular con él y también los de los otros imparcialmente considerados. (Ver Nielsen, 1999; Street, 2012).

5.2.3. Razones morales.

¿Cómo caracterizar conceptualmente las razones morales? ¿Cómo motivan esas razones? Estas preguntas pueden denominarse como *analíticas* o *metaéticas* por oposición a las preguntas sustantivas sobre cuáles razones morales efectivamente existen (Markovitz, 2014:2)⁴⁵.

La respuesta a la segunda pregunta, está marcada por el debate acerca de las razones normativas o justificativas planteado entre *internalistas* y *externalistas*. Se trata primariamente de una disputa sobre dónde ubicamos la autoridad moral, (Falk, 1948). Para los *internalistas* ésta se encuentra necesariamente en el individuo que actúa, que dispone de alguna razón acompañando al deber pues, aunque las demandas de la moral puedan tener un origen histórico en circunstancias sociales propias de la comunidad a la que pertenece, un agente racional será capaz de negar validez a cualquier demanda externa de deber que no tenga razón o motivo para satisfacer. El *internalista* sobre las razones sostiene que el hecho de que un agente tenga una razón debe basarse en algún motivo del que ya disponga. Por su parte, el *externalista* niega esta conexión interna entre razones y motivos.

Ambas posturas tienen un atractivo inicial. Mientras que el *internalismo* parece dar mejor cuenta de la vinculación inherente de las razones morales con la acción (¿cómo puede hablarse de razones que no tienen la aptitud para motivar a alguien a actuar?), el *externalismo* se ajustaría más a la idea de que tener una razón para la acción importa el reconocimiento de algo como valioso o digno de ser realizado, valor que no tiene mucho sentido circunscribir a los motivos actuales del agente. Desde esta perspectiva,

⁴⁵ Las disputas sobre qué requiere la moral (ética normativa) son tomadas por la filosofía como un discurso de primer orden y analizadas en un discurso de segundo orden al que se denomina *metaética*. La discusión metaética contemporánea abarca cuestiones de significado, metafísicas, epistemológicas, fenomenológicas y de psicología moral (Miller, A., 2013; Sayre-McCord, 2014). La distinción no implica, sin embargo, que no haya relaciones entre ambos discursos pues la contestación a la pregunta “¿qué son las razones morales?” tendrá implicancias para establecer qué razones morales realmente existen. Incluso algunos filósofos –los internalistas– niegan que sea pertinente distinguir entre ambas preguntas (Markovitz, 2014: 3). Para esta investigación, en función del marco teórico constructivista que se adopta existe una continuidad entre los propósitos de la metaética y de la ética normativa.

decir que alguien tiene una razón moral para hacer algo aparece como el reflejo de ciertas propiedades de una situación que reclama del agente una cierta clase de acción. La ausencia de motivación de un agente para responder a esa situación permitiría que lo critiquemos (moralmente) por insensible pero no afectaría su deber de dar la respuesta apropiada. El debate entre ambas posturas es acerca de razones normativas, esto es, las que justifican la acción en el sentido de constituir consideraciones a favor de cierto curso de acción que el agente debería seguir. Pero también se debe tener en cuenta el modo en que las razones explican (en sentido biográfico) la conducta del agente, en función de sus reales motivaciones para la acción. Una razón justificativa también motiva, cuando el agente la reconoce y actúa de acuerdo con ella. De ahí que tanto los internalistas como los externalistas pretendan que sus teorías sean compatibles con explicaciones plausibles de cómo los agentes prácticos pueden ser motivados ante el reconocimiento de tales razones (Ver Wong, 2006).

Reconstruir la polémica entre internalistas y externalistas es complejo en tanto hay diferentes variantes del internalismo y también distintas estrategias externalistas para rechazarlo. Una distinción importante es la que ubica en un extremo a las teorías internalistas que toman en cuenta exclusivamente las motivaciones reales del agente, siendo la más características la teoría humeana de las razones según la cual si alguien tiene una razón para hacer algo, entonces debe tener algún deseo que sería servido por el hecho de hacerlo. Por otro lado, están las teorías contrafácticas según las cuales si alguien tiene una razón para hacer X, se sigue necesariamente que esa persona estará motivada en algún grado a hacer X (o desearía hacer X) en las circunstancias apropiadas. El constructivismo kantiano de Korsgaard es un ejemplo de teoría internalista de este tipo.

Algunas versiones contrafácticas del internalismo son tan extremas que resultan conciliables con el absolutismo y el realismo moral. Por ejemplo, la versión de Michael Smith según la cual dada una circunstancia particular, cualquier agente actuaría en el mismo sentido que cualquier otro si se fueran satisfechas las condiciones contrafácticas relevantes. Bajo estas condiciones, afirma Smith, no importa con que deseos encontremos inicialmente a los agentes: si cada uno pudiera resolver los conflictos entre sus propios deseos bajo condiciones de plena información todos convergirían en el mismo set de deseos (Para una exposición detallada de este debate ver Finlay y Schroeder, 2012).

Con independencia del vínculo entre las razones morales y los motivos de los agentes prácticos, podemos preguntarnos si existen características conceptuales de dichas razones que permitan identificarlas en el razonamiento práctico. Desde luego, cualquier caracterización es controversial porque las diversas teorías morales también difieren en los modos en que conciben las razones. Aquí voy a referirme a cuatro características cuya relevancia parece muy difícil de cuestionar. Las razones morales son *intersubjetivas*, *neutrales al agente*, implican el *reconocimiento de los intereses otros*, y se hacen explícitas a través del *razonamiento práctico*.

Las razones morales son *intersubjetivas* en cuanto son válidas interpersonalmente como criterios de justificación de las acciones y son concebidas, para un set determinado de circunstancias, como aquellas que plantean *la mejor justificación* del curso de acción a elegir o validar. Aunque ello no quiere decir que, desde otra óptica, no sean también subjetivas en cuando son siempre razones *para* personas individuales (autores y destinatarios de sus pretensiones de validez). Las razones morales no pueden estar reducidas a deseos personales y por ello la acción sólo se justifica moralmente si la reflexión práctica del agente se orienta por razones que los demás podrían razonablemente anticipar como justificativos de la acción. Las razones morales deben poder responder la cuestión sobre el porqué de una acción de un modo que no sólo la explique sino que también la legitime (Forst, 2002: 248-49).

En función de su relatividad a un determinado agente, si a una razón puede dársele una forma que no incluya una referencia a la persona que la tiene puede caracterizarse como *neutral al agente*. En cambio, si incluye una referencia esencial a un determinado agente, se trata de una razón *relativa a ese agente* (Nagel, 1986: 152-53).

Por ejemplo, si una razón para que Juan haga algo (trabaje para ganar dinero) es que resulta en su propio interés, se trata de una *razón relativa* a Juan. En cambio, una razón para otra acción de Juan (por ejemplo, ayudar a alguien en extrema necesidad) que no incluya ninguna referencia esencial a su persona (se concibe como aplicable a cualquiera que esté en situación de poder ayudar a alguien en extrema necesidad) será una *razón neutral al agente*. Aunque las razones relativas al agente pueden tomarse como objetivas, si son comprensibles y pueden ser sustentadas también desde un punto

de vista externo al propio agente⁴⁶, solo las razones neutrales al agente son defendibles desde una óptica ajena a los intereses de éste.

También las razones morales se caracterizan a partir de la idea de *altruismo*. Se trata de la voluntad de actuar en consideración del interés de otros sin necesidad de motivos ulteriores: la pura creencia de que el acto beneficiará a alguien más puede motivar por el solo hecho de que el agente quiere el bien de ese otro. El altruismo no puede ser confundido con el auto-sacrificio (no impone que el agente ignore sus propios intereses a cualquier costo)⁴⁷ ni tampoco con el mero hecho de actuar en beneficio de otros (es posible hacerlo por amor o benevolencia en algunas ocasiones y en beneficio de ciertas personas pero ello no implica una disposición a actuar en general por pura consideración del interés de otros). El reconocimiento de la realidad de otros y la posibilidad de ponerse en su lugar son esenciales para el altruismo que implica percibir las situaciones particulares como si se ajustaran a un esquema más general donde los papeles podrían intercambiarse. La actitud de un agente hacia su propio caso, sus necesidades, acciones y deseos, a los que atribuye un cierto interés objetivo, y el reconocimiento de los otros como seres semejantes al propio agente, permiten la extensión de ese interés objetivo (como los intereses de *alguien*) a las necesidades y deseo de las personas en general o de quienes están siendo considerados (Nagel, 1970: cap. IX)⁴⁸.

Constituirse en un agente moral exitoso implica adoptar una actitud de buena voluntad hacia otras personas tomando en cuenta sus intereses y deseando su bien, lo que no quiere decir que esta disposición nos determine siempre cursos obvios o evidentes de acción (ver Hare, C., 2013: cap. 1).

⁴⁶ Aunque el hecho de tener que Juan tenga que ganar dinero es una razón para Juan exclusivamente, su objetividad radica en que cualquiera que comprenda las necesidades que motivan ordinariamente a las personas a hacer ciertas cosas la entenderá como una explicación suficiente de su conducta.

⁴⁷ Por el contrario, si la posibilidad de reconocer razones morales requiere adoptar la postura de agencia racional en general (ser la clase de ser que responde a razones), las razones morales presuponen la existencia de razones prudenciales, por ejemplo, la posibilidad de considerar los propios intereses futuros, al menos en cierto grado (Ver Scanlon, 1998: 30-31).

⁴⁸ En *The Possibility of Altruism*, Nagel defendió la tesis de que todo agente práctico debía aceptar razones neutrales so pena de recaer en una suerte de solipsismo práctico que implicaba la imposibilidad de reconocer su propia realidad desde una perspectiva práctica. En *The View From Nowhere* deja de lado esta pretensión, aunque mantiene que la integración de los dos puntos de vista (el del propio interés y el neutral al agente, que posibilita el altruismo) y el pleno reconocimiento de que uno es solamente una persona entre otras “son las fuerzas esenciales detrás del desarrollo de una posición moral” (Nagel, 1986: 159).

La articulación de las razones morales y las restantes razones del agente constituye una de las cuestiones fundamentales de la filosofía moral, la que Parfit denomina “el problema más profundo”. Sucede que muchas personas aceptan simultáneamente dos tesis que (salvo que se sostenga la creencia en un Dios benévolo que indefectiblemente recompensa las acciones motivadas por el deber moral) en ocasiones coliden entre sí. Una es el *racionalismo moral* según el cual siempre tenemos razones para cumplir con nuestro deber: no puede ser racional actuar a sabiendas de modo incorrecto. La otra es *el egoísmo moral* según el cual tenemos las razones de mayor peso para hacer aquello que es mejor para nosotros: no podría ser racional actuar en contra de lo que creemos son nuestros mejores intereses. Parece claro que si el deber y el auto-interés en muchas ocasiones entran en conflicto, ambas visiones no pueden ser igualmente verdaderas: no podemos tener las mejores razones para actuar de dos modos contradictorios.

Cuando estamos considerando qué hacer podemos enfrentarnos con dos cuestiones: i) ¿qué curso de acción tengo *mejores* razones para seguir? ii) qué debería *moralmente* hacer. Como afirma Parfit, la primera cuestión sobre las razones aparece como la más amplia y fundamental. Por eso, en tanto estas cuestiones a menudo entran en conflicto, para que la moral realmente importe, tengo que disponer de razones para preocuparme por ella y evitar actuar incorrectamente.

En cualquier caso, los requerimientos de la moral no pueden concebirse como demandantes al extremo de ignorar lo que Sidgwick llama *common sense morality*, que incorpora la idea de que, a la hora de decidir cómo actuar, está moralmente permitido dar una prioridad fuerte al propio bienestar. Ello no supone que la moral no requiera sacrificar con frecuencia nuestro auto-interés (esto es, que la obligación moral no sea categórica) sino que no podemos tener deberes morales que exijan *determinado tipo de sacrificio* (por ejemplo, sacrificar la propia vida para salvar, según algún principio consecuencialista del acto, la de varios extraños). La incorporación de un principio de este tipo disminuye los casos potenciales donde estaría justificado racionalmente actuar de manera moralmente incorrecta (Parfit, 2011: 141-49)⁴⁹.

⁴⁹ Por supuesto, tal prioridad no puede concebirse de modo tan fuerte que elimine las exigencias de la moral. Puede ser racional preferir evitar una pequeña molestia en el dedo a la desaparición del universo (en el famoso ejemplo de Hume) pero se trata de un curso de acción inconcebible como moralmente correcto.

Las personas actúan con frecuencia por razones morales sin un ejercicio previo de deliberación, por ejemplo, a través del simple cumplimiento con una ley o una norma social⁵⁰. Sin embargo, aunque no toda decisión sobre qué hacer reclama una deliberación (puede ser racional no deliberar en circunstancias que exigen acción inmediata), la enorme complejidad y variabilidad de las cuestiones morales implica que quien pretenda ser un agente moral tiene, en general, un deber de razonar. La agencia moral implica la responsabilidad de guiar el pensamiento, evaluando las razones aplicables al caso y respetando los requerimientos de racionalidad que sean aplicables en procura alcanzar respuestas bien fundadas a cuestiones bien definidas (Richardson, 2014).

Aunque es posible concebir un ejercicio puramente teórico del razonamiento moral (en el sentido de que siempre se puede dar una mirada externa a cualquier práctica evaluativa), se trata de una actividad típicamente práctica (de la cual la otra variante es el razonamiento prudencial). Es el tipo de razonamiento explícito que desarrollamos cuando nos preguntamos qué debemos hacer y cuando, para justificar nuestros juicios sobre valores y principios de acción, buscamos razones intersubjetivas, neutrales al agente y sensibles a los intereses de los otros. Este razonamiento nos permite identificar los aspectos propiamente morales de la situación concreta⁵¹, determinar las consideraciones más relevantes, lo que significa evaluar el peso relativo de las razones potencialmente aplicables al caso⁵² y proponer argumentos justificativos que resuelvan entre criterios de acción conflictivos⁵³.

⁵⁰ Para la distinción entre el pensamiento normativo –que identifica leyes o normas morales- y el pensamiento racional –que se basa exclusivamente en razones- ver Parfit, 2011: 144-45).

⁵¹ Existe un umbral de importancia para que consideremos un hecho moralmente relevante. Parece indiscutible que las cuestiones vinculadas a la justicia social son moralmente relevantes. Sin embargo existen otras que son objeto de gran controversia. Por ejemplo, para algunas personas el amor a la patria es un sentimiento de la mayor relevancia moral y para otras carece por completo de importancia.

⁵² Si bien parece inescapable atribuir algún nivel de generalidad a las razones morales, la relevancia de la generalización en reglas o principios para el razonamiento moral es objeto de debate entre *generalistas* como los kantianos y utilitaristas, que postulan diversos principios –que son objeto de explicitación y desarrollo por cada una de esas teorías- cuya aplicación a los casos concretos permite subsumir los aspectos morales de la situación y decidir la acción correcta y *particularistas*, quienes postulan la irrelevancia, en términos de justificación de las acciones, de la generalización de ese tipo. Una defensa sistemática del particularismo puede encontrarse en Dancy, 2004. Algunas objeciones importantes a ese proyecto pueden verse en Nussbaum, 2000.

⁵³ La necesidad de formular argumentos justificativos teniendo en cuenta consideraciones morales competitivas está siempre presente en el razonamiento moral porque, aunque no se acepte el particularismo y se busque una justificación por principios o reglas, frecuentemente éstos entran en conflicto. Existen diversas estrategias de resolución entre principios competitivos. Una es la utilitarista que afirma la existencia de un principio supremo de acción (el de utilidad) que permite valorar directamente todas las situaciones (utilitarismo de acto) o justificar indirectamente los criterios de

5.3. El realismo moral y sus críticos.

La utilización del lenguaje moral impregna la totalidad de las relaciones sociales, que implican amplios niveles de cooperación entre las personas, siendo la disposición a cooperar una cualidad evolutiva profundamente arraigada en la especie humana. Cuando razonamos moralmente intentamos decidir el curso correcto acción y, en muchas ocasiones, somos capaces de desarrollar un argumento que explicita las razones que justifican la actuación. Una vez identificado un curso de acción como aquel que tenemos razones morales para realizar antes que otros –por ejemplo, auxiliar a una persona herida en la calle antes que seguir de largo y llegar en hora al cine para poder disfrutar de la película- es pertinente la pregunta sobre el estatus de justificabilidad de esa decisión.

¿Cuál es la conexión real entre el discurso justificativo (de primer orden) y las posibilidades de una real justificación de los juicios morales (de segundo orden)? Aquí llegamos al problema de la concepción apropiada de la *normatividad moral*: ¿cómo dar cuenta de la postura del agente moral como alguien que valora ciertas cosas y pretende disponer de razones objetivas para tales valoraciones?

Michael Smith hace notar que nuestras prácticas relacionadas con la moral contienen dos características que parecen ir en direcciones opuestas, lo que puede hacernos concluir que la propia idea de moralidad no es más que un sinsentido. La primera de ellas está implícita en nuestra preocupación por encontrar respuestas *correctas* a las preguntas morales, lo que hace suponer que existe un dominio de hechos distintivamente morales. Tales hechos harían que lo único relevante para determinar la corrección de una acción serían las circunstancias en que tiene lugar (agentes en las mismas circunstancias adoptarían idénticas decisiones morales). La captación de tales hechos debería ser posible a través del razonamiento y la conversación informada; dadas las condiciones sociales apropiadas todas las personas deberían tender hacia la convergencia en sus opiniones morales. Esta característica de la moral puede sintetizarse adecuadamente con el término *objetividad*.

actuación que surgen de las reglas que debe seguir el agente (utilitarismo de las reglas). Otras estrategias son la ideas de *deberes prima facie* introducida por W.D. Ross (Ross, 2002), equilibrio reflexivo defendida por Rawls (Rawls, 1971; 1999) y razones excluyentes que ha desarrollado Raz (Raz, 1999).

La segunda característica es su dimensión práctica (*practicality* en la terminología de Smith). Es posible que un agente identifique un curso de acción como correcto (socorrer a la persona accidentada en el ejemplo) y aun así se niegue a seguirlo. ¿Cómo es esto posible? Tener una opinión moral parece conllevar una obvia implicancia motivacional, esto es, disponer de la razón correspondiente para actuar de modo acorde con nuestro juicio. La objetividad de los juicios morales sugiere que hay hechos morales determinados por las circunstancias, por lo que los juicios morales serían la expresión de creencias acerca de esos hechos. Pero, aunque eso queda presupuesto cuando utilizamos un argumento moral, el modo en que tener un juicio moral se conecta con aquello que estamos motivados a hacer queda en un misterio. Por otra parte, la dimensión práctica del juicio moral parece indicar, en un sentido opuesto a la dimensión objetiva, que nuestros juicios morales simplemente expresan deseos, lo que ahora deja en el misterio cómo es que son pasibles de justificación y argumentación racional. La idea de moralidad puede ser por completo equivocada si lo que se requiere, para dar sentido a los juicios morales, es un extraño tipo de hechos acerca del universo. Hechos que *necesariamente* tendrían impacto sobre nuestros deseos, algo que parece incompatible con lo que se ha denominado “visión estándar de la psicología humana” (Smith, 2013).

Hay diversas formas de plantear los requisitos de una *objetividad moral*. Para algunos, se requiere que nuestro discurso refiera “al modo en que las cosas realmente son” de modo independiente “a como pensamos que son”, es decir, la objetividad moral se plantea en cuanto a sus exigencias, en términos metafísicos y epistemológicos, de modo similar a la objetividad del discurso científico u otros discursos descriptivos (Leiter, 2001; Pettit, 2001). Para otros, en cambio, la objetividad de la moral –y, en general, de las cuestiones normativas– es específica a la práctica argumentativa interna y no puede ser traducida a categorías metafísicas o epistemológicas (Dworkin, 1986; Raz, 2001).

Las teorías metaéticas cognitivistas sostienen que el lenguaje moral (las proposiciones sobre lo bueno, lo correcto y términos equivalentes) tiene un valor de verdad similar al del discurso científico. Se trata, no sólo en su gramática superficial

sino también en la profunda, de un lenguaje descriptivo. Las teorías cognitivistas han sido asociadas, desde el origen de la metaética, con el realismo moral⁵⁴.

El realismo moral es la visión según la cual (i) los juicios morales son creencias que pretenden describir el modo en que las cosas realmente son; (ii) algunas de esas creencias son verdaderas; (iii) lo que hace a los juicios morales verdaderos no son las actitudes que hacia su contenido tiene algún agente humano ideal o real. Para el realista, los estándares últimos que constituyen el fundamento de la moral no han sido creados por los seres humanos sino que son parte de la realidad tanto como las leyes de la lógica o los principios básicos de la física (Shaffer-Landau, 2013: 54). El realismo moral es, en síntesis, la visión metafísica de que existen genuinos *hechos morales* (Smith, 2013: 65).

Para el realismo moral, aunque pueda aceptarse que nuestra capacidad de razonar moralmente está ligada en parte a las emociones y sentimientos, lo fundamental es que los juicios morales no constituyen la mera expresión o reporte de pasiones sino que son la manifestación de creencias sobre cómo es el mundo y cómo debería ser. Tales creencias tienen para el realista valor veritativo y algunas de ellas son verdaderas; su verdad o falsedad no depende de lo que nosotros (algún agente particular) pensemos al respecto sino de hechos independientes de la mente del agente. Es en ese sentido que el realista dice que hay *hechos morales* y que al emitir juicios normativos estamos haciendo afirmaciones fácticas, que serán falsas o verdaderas, según hayamos captado correctamente o no tales hechos (Sayre-McCord 2006: 39-40).

Ciertamente, el realismo moral tiene el atractivo inicial de adecuarse al modo como las cosas *parecen* ser en términos lingüísticos y en lo que corrientemente damos a entender al involucrarnos en una discusión moral –cuando emitimos juicios normativos los presentamos de un modo análogo al utilizado para expresar juicios empíricos- al punto que puede ser considerada la posición *por defecto*. Sin embargo, la ventaja del atractivo intuitivo se desvanece rápidamente cuando se advierte la enorme carga de justificación que conlleva basarse en la presunta existencia de “hechos” que, al menos en la superficie, son muy diferentes a los hechos del mundo empírico y social con los que estamos familiarizados. Ello da lugar a que los realistas tengan la carga de dar cuenta no sólo del modo en que los hechos que afirman encajan con los demás hechos del mundo (carga metafísica), sino también de la manera en que tenemos acceso a ellos

⁵⁴ Principalmente con las vertientes *intuicionistas* y *naturalistas* del realismo.

y cómo se relacionan con las creencias a su respecto (carga epistemológica), además de explicar cómo tales hechos proporcionan razones para la acción (Sayre MacCord: 2006: 42-43).

Hasta mediados de la década de 1970, al menos en la filosofía analítica anglosajona, virtualmente todos los cognitivistas asumían alguna forma de *realismo moral*, es decir, aceptaban la existencia de “propiedades” o “hechos morales” (naturales o no) que determinaban la verdad o falsedad de las proposiciones morales.

En su influyente obra *Inventing Right and Wrong*, L. Mackie mostró que era posible separar conceptualmente al *cognitivism* del *realismo moral* al sostener que nuestros juicios morales sí expresan creencias pero éstas son irremediabilmente falsas, pues no existen los hechos que el lenguaje moral presupone y que podrían ser aptos para verificarlas. A diferencia de los hechos naturales que determinan causalmente nuestras creencias empíricas, no existen *hechos morales* que tengan *normativamente* un poder análogo, en el sentido de conectarse de forma necesaria con nuestras capacidades motivacionales⁵⁵. Tales hechos, de existir, serían incompatibles con el modo naturalista en que explicamos contemporáneamente el mundo⁵⁶.

Para Mackie lo típico de una discusión moral (y lo que explica el desacuerdo irresoluble que la caracteriza) es la ausencia de fundamentos comunes entre sus participantes dada la falsedad del trasfondo de “hechos morales” presupuesto. Por eso la teoría anti-realista de Mackie se denomina *teoría del error*, en tanto su conclusión es que nuestro lenguaje moral es cognitivo pero está sistemáticamente equivocado (Mackie, 1977), lo que abre camino al *fictionalismo*, que sostiene que hay que entender a la moral como un mito o un relato análogo a la ficción literaria (Joyce, 2001).

La discusión contemporánea sobre la objetividad de la moral ha incorporado múltiples teorías proyectivistas que atacan al cognitivism de la teoría del error (Ver Gibbard, 1990; Miller, A. 2013), así como intentos de reformular el realismo para superar las objeciones de Mackie (Shafer-Landau, 2013; Smith, 1994).

⁵⁵ Por supuesto que hay hechos que determinan *causalmente* nuestras creencias morales: la educación religiosa recibida puede ser, de hecho, determinante de la creencia de A en la maldad intrínseca del aborto; la educación feminista recibida puede ser, de hecho, determinante de la creencia de B en la maldad del aborto. Pero esta no es una determinación normativa: el hecho de que las creencias hayan tenido cierto origen causal no permite, de por sí, establecer su justificación o ausencia de justificación.

⁵⁶ Las propiedades que presupondrían tales “hechos” son denominadas por Mackie como de tipo *queer* porque serían por completo diferentes de las entidades que nuestras prácticas científicas utilizan para describir el universo y, por tanto, incompatibles con el naturalismo filosófico.

Los realistas contemporáneos han tomado nota del argumento de Mackie y no afirman la existencia de hechos que tengan una eficacia en las creencias morales, análoga a la influencia causal de los hechos naturales en las creencias empíricas. Aunque trazar un mapeo de las posturas realistas es una tarea muy vasta puede mencionarse un rasgo común: existe un robusto set de razones morales independientes de las mentes de todas las personas y este set se determina de manera contrafáctica en función de las creencias que cualquier agente práctico aceptaría si contara con plena información. Esto es, hay hechos morales pero éstos están determinados de modo tal que, dada una circunstancia particular, un agente actuaría en el mismo sentido que cualquier otro si se fueran satisfechas las condiciones contrafácticas relevantes.

Que los criterios que hacen verdaderos o falsos los juicios morales sean “robustamente” independientes de cualquier mente quiere decir que todos los seres humanos (y quizás todos los seres racionales) podrían converger en las mismas creencias y disposiciones morales si cumplieran con ciertos requisitos de información y racionalidad plena. (Smith, 2013). Además de Michael Smith, defienden versiones mente- independentistas de las razones morales, entre otros, Parfit (2011), Scanlon (1998) y Shafer-Landau (2005).

Lo esencial para definir al realismo moral es la explicación de la normatividad moral –y los juicios que refieren a ese ámbito- en términos de hechos y creencias verdaderas en que agentes ideales convergerían, pero los realistas contemporáneos sostienen diferentes visiones acerca de cómo caracterizar tales hechos, principalmente sobre si ello puede hacerse en términos empíricos o a través de la intuición (algunos, inclusive, sostienen que no pueden ser caracterizados de ninguna otra manera que a través del juicio que los expresa), así como las implicancias que tiene su existencia para las cuestiones de ética normativa⁵⁷.

⁵⁷ Algunas de las variantes contemporáneas son: el denominado *Cornell Moral Realism*, que caracteriza los términos normativos de acuerdo con la semántica de las “clases naturales”, comprometiéndose con una teoría causal de la referencia, una tesis externalista sobre la conexión entre el juicio normativo y la razón práctica y una metafísica naturalista; *la perspectiva del análisis conceptual*, que intenta reconstruir los términos normativos en bicondicionales que expresen las condiciones necesarias y suficientes para su verdad, asumiendo que lo normativo debe caracterizarse a partir de verdades conceptuales y no circulares; el denominado *quietist realism*, que afirma que, aunque puede mostrarse la falsedad del anti-realismo, no existe posibilidad de explicar sustantivamente en *qué* consiste para los términos normativos tener el significado que tienen ni los modos en que conocemos moralmente o tenemos creencias racionales o justificadas; el *platonismo* de Wedgwood, que consiste en una combinación de realismo metafísico, internalismo e intuicionismo, unificadas por la tesis central de que *lo intencional es en sí mismo normativo* (Para un mapeo de las posiciones ver Wedgwood 2009: 3-8).

5.4. El constructivismo ético.

El constructivismo constituye una vía para sostener la objetividad práctica y moral sin asumir la existencia de hechos morales. Se trata, en esencia, de una visión sobre la normatividad y el valor entendidos como no independientes de las posturas de los agentes prácticos y morales. A las preguntas “¿qué es el valor?” y “¿cómo ingresa el valor al mundo?”, el constructivismo da las siguientes respuestas: el valor es algo que confieren al mundo las criaturas que valoran y, por tanto, ingresa y desaparece junto con ellas (Street, 2012).

En términos generales, puede caracterizarse como la postura según la cual, en tanto hay verdades normativas, éstas están determinadas por un proceso idealizado de deliberación, acuerdo o elección racional (Bagnoli 2011; van Roojen, 2015) o, siguiendo a Street –que considera inadecuada la caracterización procedimental- como la postura según la cual la verdad de una afirmación normativa consiste en que sea implicada (lógica o instrumentalmente) desde el punto de vista práctico –que incluye los valores, deseos, planes, intenciones y, en general, todos los juicios evaluativos que pueda realizar un agente- que proporciona la totalidad del material para la “construcción” normativa (Street 2010)⁵⁸.

También puede ser entendido como la visión de que nuestros juicios normativos representan una cierta realidad normativa pero negando que ella sea independiente del ejercicio de nuestro juicio moral y práctico. Esta “realidad” a la que remite el problema de la corrección de los juicios no es una “realidad normativa a priori” sino que está dada por hechos acerca de *nuestras* creencias, deseos o elecciones (Jezzi, 2015). En esta óptica, lo distintivo del constructivismo es un compromiso con la a posterioridad metafísica de las verdades prácticas con respecto a nuestra aprensión de ellas (LeBar, 2008)⁵⁹.

⁵⁸ Street plantea que en las *construcciones* de Rawls o Korsgaard, el procedimiento es, en última instancia, un mero dispositivo heurístico, siendo lo central la idea *de punto de vista práctico* y aquello que se sigue de éste. Por ejemplo, la mejor forma de entender la posición original de Rawls es como un dispositivo heurístico para mostrar lo que se sigue de un *punto de vista práctico* particular: el de quienes aceptan los valores liberales de igualdad y libertad como fundamentales para la justicia de las instituciones.

⁵⁹ Adviértase que las dos primeras definiciones ubican al constructivismo como una teoría antirealista *tout court*, mientras que la última no.

El constructivismo puede ser concebido tanto como una propuesta de ética normativa, es decir, acerca de qué principios morales son correctos, o como una visión metaética, sobre la existencia de verdades normativas y el modo en que puede darse cuenta de ellas.

En el primer caso, se trata de la afirmación de que los principios morales que un agente debería sustentar, en un cierto ámbito de razones, son aquellos que aceptaría o elegiría si se involucrara en un proceso hipotético o ideal de deliberación racional, o, en la versión de Street, que lo denomina *constructivismo restringido*, la idea de que las verdades en ética normativa son aquellas que se derivan del punto de vista práctico desde una cierta caracterización sustantiva de éste. En el segundo caso, se trata de la postura según la cual hay verdades morales, pero éstas no se vinculan con hechos independientes del *punto de vista práctico* y, en cambio, se caracterizan por ser “constituidas” o “implicadas” desde una caracterización formal de éste. La aceptación del *constructivismo metaético* supone adoptar también una postura anti-realista acerca del valor al considerar a éste una propiedad *actitud-dependiente*: la actitud de valorar se vuelve la noción explicativa fundamental en tanto el propio valor es una *construcción* resultante de esa actitud (Street, 2012: 41).

Existen múltiples versiones del constructivismo práctico pero el núcleo común a todas ellas es la idea de que los valores y normas morales no se descubren o revelan sino que son construidas por agentes humanos y para propósitos específicos. La idea de *construcción* es una metáfora –como también lo es la contraparte realista *descubrimiento*– que sugiere dos puntos esenciales. Por un lado, no hay verdades morales “allí afuera”, esperando por ser alcanzadas, independientes de nuestro punto de vista o set motivacional como agentes prácticos. Por otro lado, como una forma particular de creación, la *construcción* es un proceso que no resulta arbitrario o carente de límites (Bagnoli, 2013).

El uso del término *constructivismo* es reciente⁶⁰ en la filosofía práctica, y una de las primeras propuestas que se autodenomina así es la desarrollada en el artículo de

⁶⁰ Las raíces del *constructivismo* son mucho más antiguas que el uso del término. Por un lado, pueden rastrearse hasta autores como Hobbes y Rousseau cuando, al dar forma en sus escritos a las ideas centrales de la tradición contractualista, argumentan que ciertas verdades morales y políticas están determinadas por lo que se supone que los agentes deliberativos –desde una cierta caracterización– acordarían bajo determinadas condiciones especificadas (Ver Lenman y Shemmer, 2012). Por otro lado, puede tomarse como un antecedente del constructivismo a la forma de relativismo que habitualmente se

John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory” (Rawls, 1980). Allí Rawls ofrece una interpretación de Kant según la cual los estándares de objetividad que apelan a verdades metafísicas o a un orden de valores “independiente” de la mente humana, son inadecuados para el abordaje de las cuestiones prácticas. A partir de esa lectura kantiana, Rawls interpreta su propia propuesta de justicia como una versión política del constructivismo, donde desde un procedimiento idealizado -la posición original- se justifican los principios de justicia que aceptarían, bajo adecuadas condiciones de reflexión, las personas que suscriben ciertos juicios normativos implícitos en la cultura pública de una sociedad liberal y democrática (que incluyen entre otros, la libertad e igualdad de las personas y la irrelevancia desde el punto de vista moral de ciertas características individuales tales como la raza, el sexo, la clase y las dotaciones naturales)⁶¹.

Otra prominente versión del constructivismo restringido es la de Scanlon, que defiende una caracterización de las razones morales (los juicios sobre lo correcto y lo incorrecto) como implicados, no a partir de una pura racionalidad kantiana, sino desde el punto de vista práctico, definido desde una cierta situación contractual: un acto es moralmente incorrecto si no puede ser justificado en términos que nadie podría razonablemente rechazar como base de un acuerdo libre e informado. No hay, para Scanlon, verdades morales con independencia del tipo de acuerdo racional que el

denomina *convencionalismo*. Esta es la visión según la cual las pretensiones morales se basan en convenciones sociales, siendo una construcción resultante del acuerdo real entre grupos sociales en el marco de prácticas o tradiciones específicas. Si se toman como autoridad para la razón práctica, las convenciones sociales constituyen el estándar de corrección, que hace verdaderos o falsos los juicios morales a la interna de grupos o prácticas específicas (Ver Bagnoli, 2011). Sin embargo, el constructivismo se distancia del convencionalismo en cuanto pretende lo que James denomina una “objetividad protagórica”, esto es, conciliar dos tesis sobre los valores: i) que son, por su propia naturaleza, dependientes de nosotros; ii) que son, también por su propia naturaleza, plenamente objetivos. Para el constructivismo los valores son construcciones de la razón práctica y por tanto, aunque dependientes de nosotros (del punto de vista desde el que se formula la “construcción”) adquieren objetividad en el sentido de ser independientes de lo que cualquier individuo o grupo crea o piense *de hecho*, en cuanto admite que cualquier punto de vista sea escrutado para determinar si los juicios que expresa el agente son verdaderos o no. El constructivismo se diferencia, entonces, del convencionalismo, así como del subjetivismo, el relativismo cultural y cualquier otra visión que “inmunice” a individuos o grupos del error normativo (James, 2012: 60).

⁶¹ Aunque en *A Theory of Justice*, Rawls no utiliza la palabra *constructivism*, los rasgos fundamentales del método se encuentran presentes en dicha obra. En particular, Rawls critica a las concepciones rivales intuicionistas – según las cuales existen una pluralidad irreductible de primeros principios de acción que los agentes pueden descubrir pero que no ofrecen un criterio decisivo de justificación de acciones e instituciones- como no genuinamente prácticas, lo que equivale a decir “no constructivas”, por cuanto, una vez que arribamos a esa pluralidad de principios no existe un procedimiento de “orden más alto” (método o regla de prioridad) para “construir” criterios que permitan resolver disputas sobre la justicia (Rawls, 1971: 34; ver O’Neill, 2003: 320).

criterio de razonabilidad especificado posibilita: el acuerdo hipotético “constituye” la propiedad “corrección”. (Scanlon, 1998; ver también Bagnoli 2011).

Según los estándares de corrección que se consideren apropiados para construir las verdades normativas podemos encontrar numerosos constructivismos. Para el constructivismo aristotélico, la construcción implica no meramente procedimientos sino también juicios normativos sustantivos y lo que hace verdaderos a los juicios sobre lo que tenemos razones para hacer se establece a partir del fin de *vivir bien*, donde lo que cuenta cómo *vivir bien* es una construcción pero no el resultado de un procedimiento formal. Aunque todos los seres humanos tienen, para el aristotélico, una razón para vivir bien, la propia idea de buena vida depende del ejercicio de la razón práctica que posibilita la construcción de lo normativo sobre la base de ciertos “materiales” que el razonamiento identifica como apropiados para nuestras necesidades de animales racionales (nutritivas, perceptuales, afectivas). Por tanto, la racionalidad práctica es efectiva no solo cuando satisface requisitos procedimentales (como los que le imponen los kantianos) sino cuando también es efectiva en alcanzar los juicios sustantivos correctos acerca de cómo vivir bien (LeBar, 2008).

El contractualismo hobbesiano, cuyo más prominente defensor contemporáneo de Gauthier, es una variante del constructivismo según la cual la moral se construye como una limitación racional al propio interés, por ser el resultado del acuerdo hipotético entre seres racionales que reconocen que la mejor vía para perseguir sus propios objetivos es el establecimiento de principios comunes de acción (Gauthier, 1986).

Otra variante es el constructivismo centrado en la sociedad, que defiende David Copp, según el cual los estándares de corrección moral son el resultado de un procedimiento que toma las necesidades de las sociedades y los hechos que constituyen sus circunstancias, por lo que dependen de qué sería racional para las sociedades elegir (Copp, 1995). La estrategia de Copp es constructivista pero no anti-realista en cuanto defiende la existencia de propiedades morales naturales (que se conectan constitutivamente con lo que una sociedad *necesariamente* requiere) (ver Bagnoli, 2011).

5.5. El constructivismo kantiano.

Con la expresión *constructivismo kantiano* se suele denominar a una familia de teorías que, aunque disimiles entre sí, comparten la referencia a la ética de Kant⁶², de donde extraen su rasgo típico: la ubicación de la verdad normativa y moral como derivada de las propiedades de la agencia racional, de donde las obligaciones morales que puede identificar la razón práctica resultan de aplicación necesaria a todos los seres racionales, por lo que se trata la forma más ambiciosa de constructivismo (Bagnoli, 2011).

De acuerdo con la versión kantiana del constructivismo- y esto es lo que lo separa del constructivismo humeano- hay conclusiones morales que se siguen desde el punto de visto práctico *caracterizado en términos formales*, esto es, la propia actitud de valorar implica compromisos sustanciales que podemos reconocer como valores morales (Street, 2012). En esta versión, el procedimiento de construcción se basa en la idea de autonomía, que permite constituir las verdades morales en función de la legislación que dan al agente sus propias razones y no una realidad externa a ellas (Ridge, 2012: 140).

El constructivismo kantiano se presenta como una especie de tercera vía entre el *realismo* y el *anti-realismo*, en cuanto atribuye un valor intrínseco a la moral, en conexión con la pura razón práctica, que asegura a todo agente un vínculo objetivo con una moralidad ilustrada cuyos principios no son, sin embargo, *descubiertos* sino *construidos* por la propia razón (Ver Bonicalzi, 2014: 76).

Un tema objeto de controversia es si Kant -que dio origen a la variante del constructivismo más antigua y exitosa- fue él mismo constructivista. Quienes interpretan que sí lo fue se basan en que a la hora de argumentar contra el escepticismo moral, Kant ubica a la buena voluntad como única fuente incondicional de valor⁶³. Desde que la buena voluntad es lo único incondicionalmente bueno, todo lo demás deriva su posibilidad de justificación de ella: las virtudes como la inteligencia deben

⁶² Para el análisis de los vínculos y diferencias entre la *ética de Kant* (las doctrinas que Kant desarrolló en sus escritos sobre ética), la *ética kantiana* (las desarrollos contemporáneos inspirados en esos escritos) y la “ética kantiana” (una visión formalista y rigurosa de la ética inspirada en Kant a la que se suele hacer referencia en sentido peyorativo) ver O’Neill, 1995.

⁶³ Así lo afirma Kant en la primera sección de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Kant, 1921) [1785].

orientarse a la buena voluntad; la felicidad debe merecerse en función de ella; los fines particulares deben elegirse en función de ella. La buena voluntad es la fuente del valor y sin ella nada tendría ningún valor real. En esta interpretación, Kant sostiene que los estándares de la razón son *nuestros* estándares y no tenemos forma de saber si el mundo tal como es en sí mismo cumple con ellos. El bien no puede ser –en el sentido aristotélico- “contemplado” o captado por intuición; solo puede ser *creado* a partir de nuestro propio esfuerzo racional deliberativo (Korsgaard, 1996b: 239-46).

Otros autores interpretan a Kant en términos realistas y rechazan la propia idea de un constructivismo kantiano. Uno de los más importantes es Wood. Este autor reconoce que Kant sostiene que los valores no se descubren por intuición y no puede decirse que estén “allí afuera”, en el sentido de ubicarse en algún lugar externo a nuestra naturaleza racional. Sin embargo, argumenta Wood, las conclusiones que extrae de ello Korsgaard son equivocadas pues, ni el valor objetivo de la humanidad ni la ley moral son creados o contruidos por los seres humanos. Por el contrario, ambos están en la naturaleza de las cosas y son “absolutos” en el sentido de que no requieren de ningún acto o actitud de nuestra parte. Para Wood es incorrecto sostener que la visión de Kant sobre la ley moral no es una ley hasta que nuestra voluntad la haga tal. El punto de vista de Kant es, por el contrario, que la validez de la ley moral se ubica en la naturaleza de las cosas con independencia de nuestra voluntad. Pero una vez que nuestra voluntad ha llegado a apreciarla podemos encontrar razones para considerarla como procedente de nuestra voluntad (Wood, 2008: 295-96).

También se ha argumentado que la distinción *realismo-constructivismo* no es apropiada para aplicarla a Kant porque, aunque fundamenta la ley moral en una ley constitutiva de la pura razón, dicha ley no está al alcance del control del agente que no puede alterarla. Para Sensen, esto hace que Kant sea un *constitutivista trascendental* con relación a la ley moral y su obligatoriedad. Este *constitutivismo* comparte con el constructivismo la idea de que no hay una realidad moral a priori o conceptualmente independiente de la razón humana. Pero rechaza que la moral pueda ser el resultado o producto de la deliberación humana: la razón de un agente está constituida con prioridad al ejercicio de la deliberación de una forma que no se puede modificar y que condiciona el modo en que alguien puede constituirse como agente moral y los estándares que es capaz de llegar a identificar (Sensen, 2013).

Aunque autores como O'Neill (O'Neill 1996) y Hill Jr. (Hill Jr. 2011) también presentan teorías constructivistas basadas en distintos aspectos de la filosofía práctica de Kant, la versión más ambiciosa e influyente del constructivismo kantiano contemporáneo es la de Korsgaard (1996a; 1996b; 2008; 2009).

Para Korsgaard, la existencia de estándares objetivos en la moral puede explicarse a partir de lo que denomina *realismo procedimental* (por oposición al *realismo sustantivo*, que afirma que hay respuestas correctas a las cuestiones morales porque hay “hechos” morales)⁶⁴. El *realismo sustantivo*, que transforma a la ética en una disciplina cognoscitiva (el conocimiento de una parte del mundo, la normativa, constituida por los hechos morales), no puede dar cuenta de la autoridad práctica inherente de la moral. En contraste, el rasgo definitorio del constructivismo es, para Korsgaard, que la cuestión normativa surge *únicamente* ante la necesidad de la acción. En tanto agentes prácticos, tenemos la necesidad de actuar y, también desde esa condición, necesitamos saber cómo y por qué debemos hacerlo. Nuestras múltiples disposiciones nos dan motivos e impulsos para actuar, pero ellos deben someterse a un test (que no es cognoscitivo ni teórico), antes de que podamos considerarlos razones para la acción, lo que Korsgaard denomina “apoyo reflexivo”. Una razón puede considerarse, desde el constructivismo, un éxito reflexivo: cuando mi deseo es una razón para actuar es porque decidí reflexivamente apoyar ese deseo. El rasgo fundamental de la mente autoconsciente es, por tanto, una estructura reflexiva que nos obliga a tener una concepción de nosotros y a constituirnos en algo que está por encima de nuestros propios deseos.

Un aspecto central (y controversial) de la propuesta de Korsgaard es su interpretación de la idea kantiana del valor de la humanidad (que resume las exigencias categóricas de la moral), como derivada de la propia actitud de valorar. Mientras que lo distintivo del constructivismo es que el valor no puede entenderse como existiendo con independencia de los agentes prácticos que valoran (los valores se “construyen” por un procedimiento), para Korsgaard el compromiso con un valor sustantivo –la humanidad– se deriva, aunque no de modo obvio, de la propia necesidad valorativa del agente: quien valora algo está comprometido, al mismo tiempo, a valorar la humanidad que hay en él. La

⁶⁴ Esta caracterización permitiría sostener que Korsgaard no es en verdad una *anti-realista* sino que ubica su teoría en un realismo “débil” o en un punto intermedio entre el *realismo* y el *anti-realismo* según el cual, aunque las razones prácticas y morales no son independientes de la mente, existen razones morales que se aplican a todos los agentes prácticos, por el hecho de ser tales, en cuanto derivan de la propia actitud de valorar.

implicación entre el punto de vista práctico formal y los valores sustanciales, se origina en que, si aceptamos que la reflexividad es constitutiva de la agencia práctica, la posibilidad de que nos distanciamos de nuestros deseos o impulsos, y de que podamos disponer de razones para hacer alguna cosa antes que otra, depende de que tengamos alguna concepción de nuestra identidad práctica. Mientras que muchas de las autoconcepciones que nos gobiernan resultan contingentes, lo que no es contingente es que uno deba ser gobernando por alguna concepción de la identidad práctica. La razón para ello, sostiene Korsgaard, deriva de la propia humanidad, de la simple identidad de alguien como ser humano: un animal reflexivo que necesita razones para actuar y vivir. El agente sólo puede disponer de esa clase de razones si trata a su humanidad como una forma de identidad práctica y normativa, esto es, si se valora a sí mismo como un ser humano. En este sentido, todo el valor depende del valor de la humanidad como fin en sí mismo. Ello hace que la identidad moral sea inescapable y que su extensión sea plena entre los agentes que valoran. Se trata de un argumento trascendental: la acción racional únicamente es posible si los seres humanos se consideran valiosos a sí mismos. Y, en tanto el valor solo es accesible desde el punto de vista de la conciencia reflexiva, la adopción inescapable de la perspectiva de la primera persona, permite concluir que, en tanto que seres humanos, no solo nos consideramos valiosos sino que *somos* valiosos. Para Korsgaard, el reconocimiento de la propia identidad moral es la condición de la adopción de cualquier otra identidad práctica. Rechazar la propia identidad moral, implica desprenderse de la normatividad y la razón práctica. Y este reconocimiento tiene una consecuencia sustantiva fundamental: de la propia actitud de valorar se deriva el rechazo de ciertas identidades prácticas, por ejemplo, la de un mafioso o asesino, porque resultan incompatibles con el valor de la humanidad (Korsgaard 1996a: 121-126).

Un problema para la pretensión de Korsgaard de fundar un constructivismo total, según el cual hay obligaciones morales sustantivas derivadas de la propia idea de racionalidad, es que, de la circunstancia de que todo agente práctico, en tanto necesita razones para actuar, deba adoptar alguna identidad práctica, resulta objetable la derivación de que esa identidad sea *necesariamente* la del agente moral.

En tal sentido, G. Cohen presenta el contraejemplo del “mafioso idealizado”, quien ha adoptado una identidad práctica opuesta a la de la moral ilustrada (basada, por ejemplo, en el rechazo de la “regla de oro”) y vive según un código de fuerza y honor,

que tiene la misma importancia para él que las exigencias morales típicas para la mayoría de nosotros. El mafioso reúne los requisitos esenciales de una identidad práctica: la autonomía es para él la fuente de sus obligaciones y tiene la habilidad de obligarse a sí mismo, trascendiendo sus impulsos a través de la reflexión, para, según el dictamen de ésta, apoyarlos o rechazarlos. El mafioso de Cohen parece mostrar que, mientras el constructivismo de Korsgaard puede ofrecernos una fenomenología de la obligación moral (aquello que se desprende de una cierta identidad práctica, la del agente moral), no nos ofrece un fundamento específico para que la obligación moral pueda aplicarse al *intransigente total* quien, consistentemente, plantea que, desde lo más profundo hasta donde llega su identidad, no se siente alcanzado por los reclamos de la moral (Cohen, G, 1996).

En un sentido similar, Sharon Street invoca un contraejemplo presentado inicialmente por Gibbard: un Calígula (idealmente) racional y consistente cuyo compromiso normativo más profundo es con el disfrute de torturar a otros seres humanos por diversión. Calígula es una criatura que valora y su valor supremo es maximizar el sufrimiento de otros. Street se pregunta cuál es el error normativo que puede atribuirse a una criatura como ésta en tanto agente práctico. Lo que muestra el ejemplo es que el hecho de que algo sea moralmente requerido (es indudable que no maximizar por placer el sufrimiento ajeno es “algo moralmente requerido” y un sistema moral que no incluyera esa prescripción sería difícilmente reconocible en términos conceptuales como un sistema moral en absoluto) no implica que *cualquier* criatura tenga razones normativas para hacerlo. Por supuesto, si las razones morales fueran aplicables a Calígula éste debería dejar de torturar por placer. Pero el punto es que sus compromisos normativos profundos no lo exigen y nada indica que el no adoptar lo que Korsgaard pretende como una “identidad normativa necesaria” (la aceptación del punto de vista moral y sus exigencias fundamentales) signifique una incoherencia de su parte (Street, 2009 y 2010).

5.6. El constructivismo humeano.

Aunque, al igual que Korsgaard, pretende superar la distinción tradicional entre ética y metaética, el constructivismo humeano se presenta como una postura distintivamente metaética. Entre quienes sustentan el constructivismo humeano se

destacan Sharon Street (2008a, 2008b, 2009, 2010, 2012 y 2013) que ofrece la versión más desarrollada, Carla Bagnoli (2011 y 2013), James Lenman (2010) y David Velleman (2009).

Para Street, una postura metaética, si es exitosa, requiere no tomar por dada la verdad de ninguna afirmación moral sustantiva. Su objetivo es explicar lo que una criatura tiene que hacer para contar como alguien que valora y cómo los estándares de corrección son generados por esa actitud, lo que ha de resultar compatible con el hecho de que la criatura reconocible como alguien que valora pueda, en principio, valorar *cualquier* cosa.

La postura metaética de Street es decididamente *anti-realista*: las cosas son valiosas, *en última instancia*, porque (contingentemente) las tomamos como valiosas. No hay verdades normativas que sean independientes de nuestras propias actitudes evaluativas lo que implica que el realismo normativo es falso. Eso no significa que no haya estándares de corrección ni que no podamos cometer errores al realizar juicios normativos. Lo que sí supone es que los estándares de corrección que determinan lo que cuenta como un error están determinados por nuestros propios juicios normativos. Esto es, podemos creer que tenemos ciertas razones normativas pero nuestro propio juicio al respecto puede ser equivocado si lo contrastamos (a través del equilibrio reflexivo) con las implicancias de nuestro propio punto de vista práctico el cual es, por decirlo en términos kantianos, el último legislador (Street, 2008a).

Street defiende la incompatibilidad del *realismo moral* con la imagen naturalista del mundo que nos plantea la ciencia contemporánea, en particular con la teoría de la evolución. El rasgo distintivo del realismo acerca del valor es que hay al menos algunos hechos o verdades evaluativas que se sostienen con independencia de *todas* las actitudes evaluativas que puedan asumir los individuos⁶⁵.

Las fuerzas evolutivas de la selección natural han tenido un importante papel en moldear nuestros juicios evaluativos, determinando que (en general) valoremos bienes

⁶⁵ Por ejemplo, el juicio moral “Hitler era un ser moralmente depravado (porque promovió la guerra y el exterminio masivo de seres humanos)” se sostiene con independencia de cualquier actitud evaluativa. Desde esta caracterización de la normatividad, Hitler (con independencia de su punto de vista al respecto) tenía razones morales para mantener la paz y respetar los derechos humanos aunque claramente (según lo muestran sus discursos y acciones, de acuerdo con toda la evidencia histórica disponible) no compartía esos valores.

tales como la supervivencia (la propia y la de otros, especialmente de nuestros descendientes), el bienestar, la cooperación, etc. Teniendo en cuenta lo que Street denomina *adaptive link* podemos dar tener buenas respuestas a preguntas tales como por qué tendemos a juzgar nuestra propia supervivencia como valiosa antes que carente de valor; por qué tendemos a creer que tenemos obligaciones más fuertes con respecto al cuidado de nuestros hijos que al de extraños: por qué tendemos a pensar que dar muerte a otros seres humanos es más grave que dar muerte a otros animales. La forma general de contestar a esas preguntas es que nuestros ancestros, que hicieron juicios evaluativos en esos sentidos y que, como respuesta a ellos, actuaron de determinadas maneras, tuvieron más éxito en términos de su reproducción que sus competidores.

Nótese que esta explicación es compatible con la contingencia de tales juicios y de su verdad condicionada a los compromisos profundos del punto de vista práctico⁶⁶. La respuesta del realista al rol que juega la evolución en las actitudes prácticas es imposible de conciliar con la afirmación de que las verdades normativas se sostienen con independencia de cualquier actitud evaluativa. Porque el realista debe explicar la increíble “coincidencia” de las tendencias actitudinales evolutivas exitosas con los juicios morales que considera verdaderos independientes de cualquier actitud, cuando la explicación causal (en términos darwinistas u otros) no deja espacio para este tipo de “verdades”.

Desde el constructivismo, en cambio, la caracterización del valor es compatible con la explicación causal que aporta la ciencia. Antes que la vida comenzara no había nada valioso. Pero en algún punto la vida comenzó y las criaturas comenzaron a valorar. No porque *reconocieran* algo como una verdad independiente de su propio punto de vista, sino porque las criaturas que valoraban ciertas cosas en particular tendían a sobrevivir. En este sentido, la actitud de valorar es prioritaria al valor. Y por eso el *anti-realismo* es correcto (Street, 2006).

Lo distintivo del *constructivismo humeano* de Street frente al *kantiano* de Korsgaard, es que niega que haya conclusiones morales sustantivas implicadas desde el punto de vista del juicio normativo caracterizado como tal (el punto de vista de cualquier criatura

⁶⁶ Si una criatura valora su supervivencia, es verdadero desde su punto de vista práctico que tiene razones para evitar incurrir en comportamientos que la destruyan. Si una criatura valora por encima de todo su propia destrucción, es verdadero desde su punto de vista práctico que tiene razones para promover su destrucción. Solo que es mucho menos probable que nosotros seamos descendientes de esta última criatura.

que valora) en tanto el contenido sustantivo de las razones de un agente es una función de *su particular y contingente* punto de vista de partida evaluativo. En esta visión, la “razón pura práctica” no compromete con valores sustantivos específicos. La sustancia debe, en última instancia ser aportada por un particular conjunto de valores, con los cuales uno *se encuentra* existiendo como un agente. Si alguien ingresara al mundo con un set de valores radicalmente diferente a los que tiene (o si determinadas fuerzas causales provocaran un cambio radical en su set de valores actual), entonces sus razones normativas también serían (o se transformarían en) diferentes (Street, 2010).

Aunque Street denomina a su versión del constructivismo *humeana*, se trata de una propuesta que se apoya tanto en Kant como en Hume. Del primero, toma las ideas de que la agencia práctica requiere *darse la ley a uno mismo*, la constitución de un *punto de vista práctico*, el énfasis en la *actitud de valorar*, opuesta a la de mero desear⁶⁷, como la clave para la comprensión del fenómeno de la normatividad, y la posibilidad de *verdad y falsedad en el dominio normativo*⁶⁸. De Hume, viene el *escepticismo acerca de la viabilidad de la pura razón práctica* para decirnos cómo debemos vivir y la necesidad de mirar a los estados mentales pasionales contingentes, como la fuente del *contenido sustantivo* de nuestras razones⁶⁹.

Para Street el debate interno dentro del constructivismo, entre kantianos y humeanos, es importante por dos razones: En primer lugar, su resultado es decisivo para evaluar la plausibilidad del constructivismo como postura metaética, algo que se niega desde distintas vertientes del realismo y del anti-realismo. En segundo lugar, se trata también

⁶⁷ Algunas diferencias fundamentales entre el estado de valorar y el de “mero desear” son: i) a diferencia del segundo, el primero involucra constitutivamente “tomarse a sí mismo como teniendo una razón para realizar lo que se acepta plenamente como un medio necesario para el fin que se valora”; ii) la idea de valorar remite a un ámbito mucho más amplio de experiencias humanas que la de mero desear (que incluye paradigmáticamente objetos tales como la satisfacción de necesidades “urgentes” o la búsqueda del placer); iii) la actitud de valorar tiene una complejidad estructural mayor que la de mero desear, que suele entenderse como dirigida hacia objetos o estados de cosas “simples” (Street, 2012: 43-44).

⁶⁸ Esto diferencia al constructivismo de Street de otras visiones humeanas de la normatividad que sí ubican al deseo como fuente última de las razones normativas. Una teoría de este tipo es defendida por Schroeder (2008).

⁶⁹ La fuente básica de estas ideas humeanas (sobre psicología moral) adoptadas por esta variante del constructivismo es *A Treatise on Human Nature* (Hume, 2009). Hay controversia acerca de si la teoría de Hume sobre la insuficiencia de la razón para determinar “las distinciones morales” debe entenderse como puramente descriptiva de las creencias morales o también como una teoría normativa acerca del contenido de la moral (ver Hardin, 2007: cap. 2º). Más allá de cuál sea la mejor interpretación de la postura del propio Hume, para el *constructivismo humeano* la circunstancia de que la pura razón no pueda determinar la verdad de las creencias morales no implica que el contenido de la moral sea irracional o carente de verdad. En la visión de Street, la adopción del punto de vista moral es contingente pero, una vez adoptado, de él se derivan verdades normativas.

de un debate acerca de la justificación de cómo se ha de vivir y por qué, es decir, acerca de la naturaleza fundamental de nuestra relación con los requerimientos de la moral. ¿Es la moral algo a lo que estamos obligados por el mero hecho de que somos sujetos valoradores o es nuestra relación con la moral contingente aunque, tal vez, no por eso menos apreciable? El sentimiento moral es algo que, en última instancia, el agente puede o no tener. Y, en caso de que no lo tenga, no está cometiendo error alguno: simplemente no es un agente moral (Street, 2012).

Para el constructivista kantiano esta conclusión es perturbadora, pues, como la moral se concibe como compuesta en exclusiva por requerimientos “categóricos”, la constatación de que no está dictada por la pura razón práctica podría hacer pensar que no hay *realmente* tal cosa como la moralidad. Para Street, en cambio, vamos demasiado lejos si consideramos que es parte de la propia idea de moralidad que sus requisitos sean categóricos con respecto a *cualquier naturaleza* evaluativa que el agente pueda tener.

En la visión que defiende Street, es constitutivo de ser un agente moral, que uno tome determinados requerimientos (de un contenido característico concerniente al igual tratamiento de los otros) como obligatorios, incluso cuando cumplir con ellos va contra ciertos aspectos de su propia naturaleza evaluativa (que incluye juicios acerca de lo que es más fácil, placentero, divertido, etc). Propiamente entendidos, por ejemplo, los requerimientos de decir la verdad, nos obligan independientemente de que lo que sintamos diciendo la verdad (placer, pena, etc). En esta visión, el constructivista kantiano está cometiendo un error (análogo al que reprocha al realista) cuando toma a los requerimientos de la moral como independientes de cualquier punto de vista evaluativo concreto, esto es, de la particular naturaleza evaluativa con que nos encontremos a nosotros mismos, con independencia de si ya tenemos preocupaciones morales como una parte profunda de dicha naturaleza. La visión correcta, de acuerdo con el humeano, es que los requerimientos morales no nos obligan con independencia de nuestra particular naturaleza evaluativa: si alguien carece por completo de preocupaciones morales no tiene sentido afirmar que “la moral lo obliga”⁷⁰. Sin

⁷⁰ El constructivismo kantiano tiene en este punto importantes inconvenientes para diferenciarse del realismo fuerte, cuyos compromisos ontológicos pretende evitar. Porque no parece muy diferente postular un orden interno de razones que desprecie totalmente los compromisos normativos profundos que un agente está dispuesto a sustentar (por ejemplo, un rechazo explícito y consistente de la moral ilustrada) atribuyéndole valores “necesarios” (cuando toda la evidencia indica que esos no son sus valores) que suponer la existencia de un orden externo de razones independientes de cualquier postura evaluativa. La postura de Korsgaard implica aceptar que hay hechos que proveen razones normativas que son completamente independientes del punto de vista de alguien en particular que los tome como razones normativas. Resulta muy problemático pretender tomar distancia de cualquier punto de vista evaluativo

embargo, cuando uno es un agente moral –entendido ello como algo diferente de ser un mero agente práctico- parte de las implicancias que tiene asumir ese punto de vista consiste en concebirse a uno mismo como categóricamente limitado (en ciertos casos) con respecto a lo que uno tiene ganas de hacer, encuentra placentero, atractivo, etc. Una buena parte del trabajo de la ética normativa es, para Street, trazar el mapa de una parte relevante de nuestra naturaleza evaluativa: la moral. Según la visión que se adopte, ella podrá ser caracterizada como el compromiso de vivir de maneras que otros no podrán razonablemente rechazar, o de sopesar la felicidad de todos con imparcialidad, etc. Y, en cualquier caso, incluyendo la necesidad de hacer estas cosas, aun cuando no sea placentero hacerlas. Es importante precisar estos compromisos lo mejor que se puedan porque, al hacerlo, estamos dando cuenta de los valores constitutivos de la agencia moral. Resulta, sin embargo, un error creer que hemos mostrado que esos valores se siguen del punto de vista de la agencia como tal por el sólo hecho de afirmar que, en caso contrario, no serían categóricos del modo correcto (Street, 2012).

En resumen: el *constructivismo anti-realista* o *humeano* preserva la idea de verdad moral en términos que no están al alcance de ninguna forma de realismo. El realista “fuerte” no dispone de un mecanismo para comprobar si la verdad moral “independiente de cualquier punto de vista evaluativo” coincide con su (afortunado) punto de vista. A su vez, el realista “débil” (constructivista kantiano) asume compromisos normativos “necesarios” con independencia de la peculiar naturaleza evaluativa de cualquier agente práctico, esto es, con independencia de aquellos que el agente pueda constatar por reflexión que *realmente* tiene. En cambio, para determinar si alguien tiene determinados compromisos normativos (como la adhesión a la moral ilustrada) el constructivista anti-realista solo necesita reflexionar sobre las implicancias lógicas e instrumentales de ese particular punto de vista. La potencial regresión de la normatividad (la necesidad de justificación de las cosas que valoramos) no se detiene en algún valor sustantivo sino en el reconocimiento del momento en que la propia cuestión normativa deja de tener sentido: el punto en que se rechazan todos los valores y se abandona el punto de vista práctico.

(cuando ya se asumió que no hay valores independientes de la mente) y preguntar a continuación si hay algo en el mundo que realmente importe. Alguien podría preguntarse: “¿Tengo una razón, aparte de todos los estándares que hacen que algo cuente como razón, para tomar a algo como razón?” Para Street la apropiada respuesta a esta pregunta no es “sí” sino que la pregunta está mal formulada y no tiene respuesta racional. Por ende, lo que Korsgaard denomina *valor de la humanidad* (como compromiso normativo necesario de todos los agentes prácticos) no resulta coherente en tanto valor, en cuanto está formulado de modo tal que deja de lado cualquier estándar posible entre los que podrían determinar su corrección o incorrección (Street, 2012: 48-50).

La contingencia del punto de vista moral, que afirma el constructivismo anti-realista no debería ser malentendida. No implica que la moral carezca de una importancia muy especial o que, en general, para las personas sea posible renunciar a su condición de agentes morales sin una grave pérdida en términos de identidad. Tampoco supone que el ejercicio de la reflexión práctica sea irrelevante o indiferente en términos de motivar a los sujetos a adoptar el punto de vista moral.

En cuanto al primer punto, afirma Street que, aunque la moral no sea (necesariamente) requerida por la razón práctica, no es *para cada uno de nosotros* contingente, en términos de nuestra propia identidad personal, que seamos agentes morales. Aunque alguien con capacidad de imaginación puede imaginarse a sí mismo como no asumiendo compromisos morales, existe “un profundo sentido intuitivo de identidad personal (según el cual) compromisos como esos son constitutivos de lo que yo soy, de modo tal que podría verme a mí mismo como habiendo desaparecido o muerto si los perdiera”. Para quienes asumen compromisos morales, estos conforman una suerte de identidad práctica necesaria (pero no en el sentido de implicada por la actitud de valorar sino en el de imposible de abandonar) en cuanto son compromisos que los autodefinen de modo fundamental y se presentan ante la mira de aquellos que los sostienen como constitutivos. En este sentido, un agente moral que reflexiona sobre qué sería de sí mismo si resolviera abandonar su compromiso con el punto de vista moral, podría representarse en esa situación hipotética como portador de una *identidad desvanecida* (como si otro hubiese tomado su lugar) en el sentido de lo que sucede con una persona afectada por un severo caso de Alzheimer o un trastorno similar (Street, 2012:57).

Por otra parte, aunque el vínculo entre la agencia práctica y la agencia moral es contingente, ello no obsta a considerar que, bajo ciertas condiciones, el ejercicio de la agencia práctica sea especialmente apto para propender al agente a adoptar el punto de vista moral.

En este sentido, Velleman argumenta que, desde el punto de vista de la constitución de la agencia, podemos concebir como agente a una criatura motivada por cualquier cosa (contingente). Tal motivación hace que esa criatura cumpla el requisito para ser sujeto de razones para la acción, es decir, para que haya razones para actuar que le sean aplicables. Solo algunas criaturas y no otras son sujetos de razones porque solo algunas y no otras pueden ser motivadas de la manera relevante. Algunas son inmunes a la influencia de razones, por ejemplo, por ser constitucionalmente incapaces de motivarse en ningún sentido (Velleman, 2009: 120). Ahora bien, si nos preguntamos por los

criterios sustantivos de corrección para cualquier acción en particular, solo podemos responder a esta pregunta apuntando a un propósito contingente del agente y su justificación es incompleta a menos que dicho fin sea él mismo justificado. Sin embargo, actuar por razones, aunque dependa enteramente de los motivos que tenga el agente, no es dependiente exclusivamente de su “constitución subjetiva”, sino de los motivos que proporciona el modo en que se produce su (compartida con otros) constitución como agente. En ese sentido, las razones son objetivas y su estatus como razones puede establecerse por el análisis filosófico de la agencia (Velleman, 2009: 146-147). Aunque la agencia práctica no implica la agencia moral, sí puede tender a empujarnos hacia la moral como un “desarrollo racional” o una forma de “progreso racional”. Hay, por tanto, una especie de orientación *pro-moral* en la razón práctica concebida como la búsqueda de la auto-comprensión de un punto de vista racional. El ejercicio de la agencia práctica impulsa a los agentes a desarrollar respuestas emocionales y conativas que pueden ser comprendidas como “provocadas” por ciertas clases de cosas lo que les da, desde la reflexión, una cierta dimensión objetiva; también los impulsa a evitar hacer excepciones para sí mismo al justificar esas respuestas; favorece, por tanto, el desarrollo de un conjunto de valores “intrapersonalmente coherente e interpersonalmente compartido”.

La participación en un complejo contexto de colaboración interpersonal –que surge del reconocimiento mutuo de los agentes racionales con sus propios intereses y motivaciones conflictivas unos con otros- favorece diversos procesos mentales que son esenciales para el punto de vista moral: emociones de vergüenza y culpa; disposición a cumplir los compromisos; construcción de una concepción de uno mismo que se pretende mantener; considerar algunos cursos de acción como “impensables”. Los argumentos de Velleman están destinados a sugerir que el ejercicio conjunto y sostenido de la razón práctica tenderá (causalmente) a producir una agencia normativa que cuente con algunas de las propiedades más distintivas de la moralidad: universalidad, transparencia, mutualidad. Sin embargo, esta perspectiva es insuficiente para probar que ciertos principios morales o algún código moral particular sean implicados desde la pura perspectiva de agencia, que la moral sea “inescapable” por el solo hecho de valorar para cualquier criatura que valore o que todos los agentes racionales *deban eventualmente* arribar a la aceptación de los requerimientos morales (Velleman, 2009: 149-151).

5.7. Constructivismo, decisión colectiva y desacuerdo moral.

El marco teórico para justificar la autoridad democrática que voy a adoptar es el *constructivismo humeano*⁷¹. Un punto que puede arrojar perplejidad sobre el proyecto es la propia pertinencia del constructivismo humeano –que se presenta como una postura metaética- para un argumento de ética normativa –una justificación moral de la autoridad democrática-. Más allá de que una justificación completa de dicha pertinencia solo puede mostrarse desarrollando el argumento, me parece necesaria una aclaración inicial sobre el punto.

En términos generales, el constructivismo práctico plantea la ruptura de la dicotomía *metaética-ética normativa* al afirmar la irreductibilidad de la cuestión normativa. El hecho de que las razones puedan considerarse un término *primitivo*, en el sentido de que no hay otra forma de definir las que “como contando a favor de algo”, unido al *factum* de que los seres humano somos criaturas constitutivamente reflexivas, que necesitan razones para considerar justificadas (o al menos no injustificadas) virtualmente la totalidad de sus acciones⁷² y que esas razones han de provenir de cosas que valoran, quita relevancia al genuino escepticismo normativo.

Un argumento sobre lo que significa contar como una criatura que valora es metaético en el sentido de que permite una explicación del fenómeno de la normatividad válida para cualquier sujeto que adopte el punto de vista práctico, es decir que tenga capacidad de valorar, reflexionar y determinar si algún curso de acción es mejor que otro. En ese sentido, el constructivismo humeano nos presenta al punto de vista del agente práctico como constitutivo de todo lo que hay de valor en el mundo (*anti-realismo*) combinado con la tesis de que es posible establecer criterios de verdad para los juicios prácticos (*cognitivismo*) al tiempo que cualquier agente particular puede

⁷¹ El marco teórico constructivista humeano no es incompatible con el uso de múltiples argumentos kantianos ya que la discrepancia esencial no es en los rasgos conceptuales y normativos que se atribuyen al punto de vista moral y las razones morales, sino en el modo en que se relacionan el punto de vista práctico y el punto de vista moral (necesidad para el kantiano, contingencia para el humeano). Teniendo en cuenta que la “construcción” que se busca es la del punto de vista de agentes que ya aceptan la moral (quieren y están dispuestos a actuar por razones que puedan identificar como morales) y que necesitan razones para actuar en determinados contextos de interacción (Ver capítulo seis) no hay diferencias constitutivas entre humeanos y kantianos respecto de lo que cuenta como una razón moral, aunque sí las habrá en el alcance de la justificación pretendida: para el kantiano, si hay una justificación moral ésta es necesaria, en cuanto alcanza a cualquier ser racional, mientras que para el humeano las justificaciones morales no pueden plantearse como válidas más que para un conjunto limitado de los agentes racionales. La justificación que se plantea en este trabajo tiene esta pretensión más limitada.

⁷² Tomo como *acción*, utilizando la conocida caracterización de Davidson, todo comportamiento susceptible de ser descrito como intencional. Una acción cuenta como intencional si puede concluirse que *efectivamente* el agente (por sus creencias y deseos) la causó (Ver Davidson, 1980: Ensayos 1 y 3).

incurrir en error al formular algún juicio en particular (*objetividad* del dominio normativo) cuando éste se contradice con los compromisos normativos fundamentales del agente en una caracterización *internalista* de la acción (los juicios de valor correctos del agente constituyen razones justificativas para sus acciones).

Al mismo tiempo –y ese es seguramente su punto más controversial- da cuenta del punto de vista moral como una contingencia u opción del agente práctico. Cualquier punto de vista práctico es relativo al agente que valora⁷³. El punto de vista moral tiene sentido solo para alguien que –de acuerdo con sus compromisos normativos profundos- tiene razones para adoptar el punto de vista moral. Este es el elemento humano: solo se constituye en agente moral quien *se dispone a* actuar moralmente. Y quien se dispone a adoptar el punto de vista moral tiene que cumplir con algunos requisitos conceptuales que (para la amplia generalidad de los seres humanos) suponen ciertos sacrificios o cargas: hacer prevalecer en ocasiones el interés de otros con respecto al propio, actuar en función de razones que puedan justificarse intersubjetivamente, preocuparse por construir argumentos sobre su propia actuación que puedan hacerse explícitos en un razonamiento moral.

El constructivismo humano se presenta así como una explicación distintiva de la cuestión normativa que tiene las siguientes fortalezas: I) Su explicación del valor está *libre de compromisos metafísicos profundos* (no requiere postular una *ontología moral*) y es compatible con la visión naturalista del mundo que ofrece la ciencia contemporánea (solo hay valores cuando hay criaturas que valoran con independencia de la explicación causal sobre cómo una criatura en particular llegó al set de valores de que actualmente dispone). II) Resulta compatible con la idea de una moral con *relevancia práctica* (las obligaciones morales son el resultado de la autonomía del agente que se da su propia ley de actuación), *categorica* (una vez identificadas, las obligaciones morales desplazan –bajo ciertas condiciones- al auto-interés como razón para la acción), *objetiva* (las obligaciones morales pueden identificarse a través de la deliberación racional que se hace desde una cierta caracterización del punto de vista práctico y puede determinar que el agente –desde su set global de compromisos normativos- incurra en error al sostener un juicio de valor en particular) y al mismo tiempo *plural* (el desacuerdo moral de

⁷³ Por eso el constructivismo humano es relativista acerca de la normatividad para un agente porque ubica a las razones normativas como totalmente dependientes del set global de compromisos normativos de ese agente. El relativismo es compatible con la objetividad en el sentido de que un agente real (cualquiera de *nosotros* que no somos seres idealmente coherentes) puede estar equivocado sobre sus propias razones para sostener un juicio de valor en concreto (y quizás advertirlo si sigue la “ruta deliberativa” adecuada), aunque un agente idealmente coherente nunca podría estarlo (Ver Street, 2013).

buena fe es posible no solo porque los agentes pueden estar equivocados sobre cuáles son efectivamente sus obligaciones morales sino porque la pluralidad de cosas que valoran puede justificar distintos criterios sobre cómo identificar la obligación moral).

En este sentido, el constructivismo humeano aparece como adecuado a la hora intentar resolver las exigencias de un argumento justificativo de la autoridad democrática que –recuérdese– tiene que ser normativo (mostrar donde radica el valor intrínseco de la decisión democrática), al mismo tiempo que compatible tanto con la inevitabilidad de la decisión política como con el desacuerdo moral radical que existe sobre el sentido en que debería realizarse el mundo social común.

El debate sobre el realismo y el anti-realismo moral en metaética es casi tan antiguo como la filosofía⁷⁴. Los antirealistas (las teorías no-cognitivistas y las teorías cognitivistas del error) atacan al realismo invocando el radical desacuerdo moral contemporáneo y los realistas suelen defenderse aduciendo que hay una brecha lógica entre mostrar que *de hecho* existe desacuerdo moral (lo que nadie racionalmente puede negar) y probar que no existen hechos morales o enunciados morales incondicionalmente verdaderos.

Después de todo la existencia de desacuerdos morales permanentes no compromete en forma decisiva las tesis metafísicas del realismo (que un sujeto particular no pueda percibir ciertos hechos no implica que no existan)⁷⁵ ni las epistemológicas (que dos personas perciban hechos distintos no elimina la posibilidad de que alguna de ellas esté en lo correcto); únicamente implica que una concepción realista debe aceptar que, en cada instancia de desacuerdo moral, al menos una de las partes en disputa cree algo equivocado (su creencia es falsa o incorrecta)⁷⁶.

Pero el problema del realismo moral ante el *factum* del desacuerdo no es su (eventual) falsedad sino su irrelevancia: los realistas *presentan* a los juicios normativos como verdaderos o falsos, con independencia de lo que cualquier mente individual pueda considerar al respecto, pero no tienen nada que ofrecer (*qua* realistas) a modo de

⁷⁴ Platón y los sofistas en la antigüedad, G. E. Moore y los emotivistas en la primera mitad del siglo XX, constituyen distintas versiones de la discusión sobre la existencia de verdades morales y clases de hechos aptos para sustentarlas. En la filosofía moral moderna, desde el ataque de Clarke a la teoría hobbesiana sobre la artificialidad de la moral, el realismo moral ha tenido un protagonismo central en la ética y la psicología moral, debatiendo con humeanos, kantianos y utilitaristas (Cf., Korsgaard 2008: 304).

⁷⁵ Situaciones que hoy son consideradas extremadamente injustas eran ignoradas como tales hace no demasiado tiempo. En distintas épocas históricas, para la amplia mayoría de la sociedad (que incluía, desde Aristóteles, a muchos de quienes se ocupaban de las cuestiones de justicia), la esclavitud era parte del orden natural de las cosas. La injusticia, ni siquiera la extrema, es necesariamente fácil de “percibir” (Ver Raz 2009: 313 y ss.).

⁷⁶ Wedgwood 2009:258.

método para resolver las disputas entre quienes defienden juicios contradictorios. Todo lo que pueden aportar son opiniones en un sentido u otro, pues la hipotética verdad del realismo moral no valida ninguna postura moral particular ni invalida la contraria. A lo sumo, la tesis realista puede contribuir a modificar nuestra comprensión del carácter del desacuerdo moral, pero sin acercarnos lo más mínimo a la determinación de quién está en lo cierto y quién incurre en error⁷⁷.

En definitiva, una decisión democrática no parece tener, por el hecho de ser tal, aptitud para acercarnos a los “hechos morales del caso”. Todo lo que puede expresarse en ella es una opinión predominante respecto de aquello que hay que hacer, sobre cuya cercanía con la verdad (externa al punto de vista de cada uno de los participantes) nada puede asegurar el procedimiento y las condiciones en que se ha decidido. Postular la existencia de “hechos morales” no nos dice nada sobre el acierto o el error de las decisiones y, por tanto, resulta irrelevante para justificar la autoridad democrática. El valor de la decisión democrática, si es que existe, debería buscarse en un ámbito diferente al del “hecho moral”, lo que lleva necesariamente a descartar al realismo moral como concepción de la normatividad.

Una respuesta realista podría ser que hablar de hechos morales solo tiene sentido como una especie de *a posteriori*, es decir, postulados como los hechos sobre los que convergerían los deseos de todas las personas que reflexionaran en las condiciones adecuadas, condiciones que aunque todavía no se han producido, podría crear un cierto tipo de desarrollo histórico del debate moral que quizás hoy no somos capaces de anticipar. El realismo se vuelve así una especie de *esperanza* sobre la futura convergencia de las creencias morales. Por ejemplo, la esperanza de que todos los seres humanos, en condiciones ideales de reflexión, convergerían en el deseo de hacer una donación para el socorro del hambre en determinadas circunstancias permite hablar de la obligación de auxiliar a quien atraviesa una situación de hambre como *hecho moral* (Así se plantea en Smith, 2013: 67).

Sin embargo, la hipotética convergencia en la totalidad de los juicios morales aparece como excesivamente optimista si se atiende al tipo de desacuerdo que realmente existe. Asumiendo solo las exigencias conceptuales mínimas del punto de vista moral – altruismo, imparcialidad, justificación intersubjetiva⁷⁸ – tenemos extensísimos

⁷⁷ Waldron 1992: 177.

⁷⁸ Lo que implica no tener como relevantes los desacuerdo que generan postura no razonables (en el sentido de Rawls) como los diversos tipos de fundamentalismos (Rawls, 1993).

desacuerdos sobre cuestiones de justicia, donde se contraponen los resultados de meditados y desarrollados enfoques contrapuestos (que van desde el socialismo al libertarismo, pasando por todas las variantes del liberalismo igualitario, el liberalismo, las teorías feministas y muchas más) que el tiempo no parece contribuir a eliminar.

La diversidad es todavía mayor que la que se maneja en las discusiones corrientes sobre la fundamentación de la democracia porque incluye, dentro de las cuestiones que a las que son sensibles los diseños instituciones sobre los que potencialmente podría incidir la política, las posturas sobre el estatus moral de los animales, la moralidad de la reproducción y la disponibilidad del suicidio entre otras. No parece tener ninguna fuerza justificativa seguir hablando de *hechos morales* cuando la diversidad de valoraciones meditadas, argumentadas y compatibles con el punto de vista moral es tan evidente (lo mismo que la diversidad de mundos sociales posibles que arrojarían los distintos puntos de vista que podrían llegar a prevalecer), hace no solo poco probable sino impensable una plena convergencia juicios.

Con respecto al *constructivismo kantiano*, el problema ya fue planteado en los numerales anteriores. La existencia de una ruta deliberativa “necesaria” que va del punto de vista práctico al punto de vista moral, con independencia de cuáles sean las compromisos valorativos asumidos por cualquier agente racional concreto es, al menos, problemática. Y al igual que lo que ocurre con el *realismo* esa hipotética convergencia es irrelevante para determinar quién tiene razón en los debates concretos.

Las contingencias del valor que sostiene el *constructivismo humeano* es más concordante con una visión no idealizada del modo en que actúan los seres humanos y de las razones que –podemos conjeturar- disponen. En todas partes constatamos que hay personas que valoran y eligen cursos de acción sin demostrar en absoluto tener en cuenta los intereses de los otros del modo en que exigen las razones morales. Y sin embargo, es muy problemático decir que no están genuinamente valorando o que están necesariamente equivocados sobre sus compromisos valorativos profundos. Constituye una explicación mucho más simple y directa concluir que entre sus valores no incluyen el compromiso con el punto de vista moral y, por tanto, las razones morales no se aplican a sus acciones sin que eso afecte la posibilidad de que sean coherentes en tanto agentes prácticos.

Una concepción de la autoridad democrática que parta de la contingencia del punto de vista moral puede adoptar un argumento que tenga en cuenta la dualidad de posturas que irremediamente se presentan entre los agentes prácticos de cualquier sociedad:

mientras que algunos adoptan el punto de vista moral y, por tanto, necesitan razones identificables de acuerdo con los rasgos conceptuales de las razones morales para relacionarse con los demás, otros no están dispuestos a hacerlo y, por tanto, no requieren ni buscan tales razones. Cualquier justificación de un ideal práctico o normativo es una “justificación hacia *alguien*”, es decir, hacia personas cuyo propio punto de vista evaluativo es consistente con las implicaciones de ese ideal. Si la democracia se pretende justificar como ideal moral, entonces solo la primera de las posturas mencionadas es directamente relevante a los efectos de responder a la pregunta sobre las condiciones bajo las cuales podríamos considerar necesaria su autoridad. La posibilidad de aceptación de esta clase de autoridad solo tiene sentido para personas comprometidas con el punto de vista moral y no para sujetos alienados de éste.

Conclusiones

Partiendo de una caracterización del problema de la normatividad desde la postura de un agente práctico que necesita razones para justificar sus actos y decisiones, se han contrapuesto los modelos *realista* y *constructivista* para dar cuenta de ese punto de vista. Habida cuenta de las dificultades metafísicas del realismo y de su irrelevancia para dar cuenta de los desacuerdos prácticos, el constructivismo presenta importantes ventajas a la hora de afrontar el problema normativo planteado. A la interna del constructivismo, se justifica la opción por la variante *humeana* porque evita los problemas que presenta la versión kantiana que considera (normativamente) necesaria para cualquier agente práctico la adopción del punto de vista moral. El constructivismo humeano resulta la postura más acorde con una visión no idealizada de las personas que habitan en cualquier territorio determinado y que no necesariamente están dispuestas a actuar por razones morales, lo que incide en el planteo de las condiciones bajo las cuales se justifica la autoridad democrática y en el alcance del argumento a presentar en tal sentido.

Capítulo 6: El ideal regulativo

En este capítulo se presenta, desde la formulación de un ideal regulativo al que se denomina *autonomía colectiva*, el argumento justificativo de la autoridad democrática, objeto del trabajo. El argumento supone identificar, dentro del punto de vista moral, algunas obligaciones que comparten los agentes que lo adoptan. Se parte de una caracterización general del ideal de autonomía moral para luego analizar cómo impacta la necesidad de cumplir con las responsabilidades propias del agente autónomo cuando ésta se plantea en contextos colectivos. Se analiza la viabilidad conceptual y normativa de considerar a la sociedad como un agente colectivo. Luego se identifican las obligaciones colectivas que la constitución normativa de una sociedad (concebida como un grupo putativo y necesario) implica para los agentes morales que la conforman (contribución a la decisión colectiva, deliberación y preservación de la autonomía). Finalmente, se muestra como la sociedad así concebida puede considerarse una autoridad democrática, en tanto se justifica su derecho a establecer regulaciones autoritativas y un deber generalizado de los ciudadanos de cumplir con ellas.

6.1. Del punto de vista moral a las obligaciones colectivas

El punto de partida del argumento justificativo (el material de construcción) es la situación del agente práctico cuyos compromisos normativos profundos le llevan a adoptar el punto de vista moral, es decir, a querer actuar moralmente.

¿Cómo concebir esos compromisos normativos?

La respuesta está condicionada por los requisitos conceptuales de las razones morales. Un agente moral necesita decidir cómo actuar y está dispuesto a hacerlo en base a razones morales. Requiere por tanto: I) Criterios de actuación autónomos (el agente se da su propia ley) basados (hasta cierto punto) en los intereses de otros. II) Esos criterios deben ser válidos intersubjetivamente, esto es, constituir razones no meramente explicativas sino también justificativas. III) Esos criterios deben poder articularse en un razonamiento moral. IV) Esos criterios deben identificarse en un

contexto colectivo donde el agente se encuentra compartiendo un mundo social común con otros agentes morales.

En este capítulo desarrollo las consecuencias que se siguen de ese punto de partida (la construcción): la necesidad de identificar razones morales para actuar lleva al agente autónomo a establecer procedimientos e instituciones que permitan dar forma al mundo social común (agencia colectiva), adoptando las decisiones e incorporando las razones necesarias para ello, asegurando al mismo tiempo la posibilidad de revisar los propios juicios y adoptar nuevas decisiones en el futuro (autonomía colectiva). El agente moral autónomo es responsable por diseñar (con otros) el mundo social común de acuerdo con las mejores razones disponibles. Esa responsabilidad es la fuente del valor intrínseco de la decisión entre individuos políticamente iguales que posibilita una justificación normativa de la autoridad democrática: si concebimos a las personas como agentes morales autónomos no puede pensarse a la sociedad (en términos normativos) de otra manera que actuando democráticamente.

6.2. El ideal de autonomía moral

El ideal de *autonomía moral* es complejo pues involucra dimensiones que aparecen como mutuamente problemáticas. Por un lado, la idea de *autenticidad* (ser el *propio yo*), esto es, la capacidad de determinarse exclusivamente por influencias “internas”. Por otro, la necesidad de adoptar *principios de acción objetivamente fundados* que guíen el comportamiento futuro. La noción de *responsabilidad*, por otra parte, está íntimamente asociada con la de autonomía moral -un sujeto autónomo necesita decidir y actuar en un ámbito de cuestiones por las que puede ser considerado responsable- aunque una concepción excesivamente exigente de la autonomía -que excluya la posibilidad de cualquier influencia externa- resulta incompatible con la propia idea de agencia responsable.

La idea básica de autonomía que se adopta en este trabajo supone entenderla como *auto-dirección* y el problema fundamental de su caracterización refiere a su compatibilidad con las influencias externas que necesariamente todos los sujetos tienen.

Por influencias *externas* hay que entender aquellas que, en principio, están fuera del control directo del agente. Entre ellas se puede mencionar a las convicciones religiosas

(que pretenden guiar la conducta de acuerdo con una doctrina cuyo contenido no es establecido por el propio agente), los deseos orientados a ciertos objetos y estados de cosas cuya presencia o falta no depende de la voluntad del agente, las obligaciones jurídicas que suponen la necesidad de cumplir con los requerimientos de una autoridad identificados a partir de las denominadas *fuentes sociales del derecho* (sentencia, ley, costumbre) y, por supuesto, las obligaciones morales que requieren acciones de acuerdo con los requerimientos de alguna teoría o concepción de la moral (Ver May, Th., 1998: 3).

Para gobernarse a uno mismo, la persona debe estar en condiciones de actuar a partir de deseos, valores, condiciones, etc, que en algún sentido relevante sean los propios. Esto da lugar a dos tipos de condiciones fundamentales de la autonomía: de *autenticidad* (capacidad de reflexionar y sostener o identificarse con los propios deseos y valores) y de *competencia* (lo que supone que el agente debe tener ciertas capacidades como pensamiento racional, autocontrol y auto-comprensión, y debe ser libre de ejercerlas sin coerción externa o interna) (Christman y Anderson, 2005: 1-3).

La conexión entre la autonomía personal y la moral no es conceptualmente necesaria. La primera, que consiste en la capacidad de los individuos de controlar distintos aspectos de sus vidas, requiere tan solo que el sujeto sea capaz de dirigirse a sí mismo (no atado a las normas impuestas por otros, ni a las circunstancias del mundo ajenas a la voluntad humana, ni a los puros impulsos irracionales como los que pueden controlar la conducta de un bebé). La segunda, que refiere a la capacidad del individuo de sujetarse a principios morales objetivos, exige que los agentes se involucren en procesos de deliberación acerca de la permisibilidad moral de sus diferentes opciones de acción (Sneddon, 2013: 5).

Un rasgo definitorio de la metodología constructivista es que el paso que va de la agencia práctica a la autonomía moral puede caracterizarse como una forma de auto-constitución⁷⁹, aunque esta idea también es defendida por otros autores no constructivistas como Taylor, Frankfurt y Bratman (Ver Velleman, 2006: 203 y ss.).

⁷⁹ Para el constructivismo kantiano ese paso es normativamente necesario (deriva de la propia racionalidad) y para el constructivismo humeano es contingente (requiere que el agente práctico tenga entre sus compromisos normativos profundos la disposición a constituirse como agente moral). Si se toma a la moral (y a cualquier de set de valores) como contingente desde el punto de vista práctico, la autonomía también aparece como una opción. Solo un agente que valora ciertas cosas –entre ellas la posibilidad de seguir actuando como agente en el futuro- necesita constituirse en lo que (metafóricamente) podemos llamar *su propia persona*.

Una objeción plausible a la idea de auto-constitución es que asumiría la “realidad” del *yo* como una especie de *supervisión central* sobre el conjunto de nuestros deseos, un hipotético “centro de gravedad narrativo” que, en verdad, parece ser tan solo una abstracción, una especie de paradoja cartesiana. En tal sentido, Dennet argumenta que no solo el supuesto *yo* es un objeto ficticio sino que su sentido es, precisamente, ser una ficción. Al hablar de *nuestro yo*, los seres humanos actuamos como si fuésemos novelistas. Creamos como mecanismo de auto-defensa y auto-control, (una estrategia que nos ha proporcionado la evolución tal como, por ejemplo, ha dado a las arañas la disposición a tejer redes para los mismos propósitos) una historia, al tiempo que la presentamos a nosotros mismos y a los demás bajo la forma de una autobiografía. Esa historia requiere ser narrada como si fuera un material coherente y unificado. Pretender saber lo que el agente unificado *realmente* es constituye un error categorial pues no hay más *propio uno mismo* que el principal personaje de ficción de esta autobiografía que cada uno de nosotros presenta a sí mismo y a los demás (Dennet, 1988 y 1992).

Sin embargo, una unidad como la que postula la idea de auto-constitución no es incompatible con que el *yo* pueda ser considerado, en cierto sentido, *ficticio*.

Cuando describimos al agente narrador como un *sí mismo* unificado no nos referimos a la unidad temporal que vincula a la persona con sus *sí mismos* pasados y futuros. Nos referimos a una unidad de agencia en virtud de la cual la persona pretende autogobernarse. Si consideramos al agente como reducido a los innumerables episodios mínimos en que puede dividirse su vida (cortar el pan, atender el teléfono, caminar unos pasos para tomar un libro), carece de sentido concebirlo como algo unitario. Pero cuando pretendemos constituirnos en alguien que decide por razones, pensamos a nuestras acciones como fluyendo desde ciertas descripciones de nosotros mismos que construimos. En el modelo de la auto-constitución, el protagonista es al mismo tiempo ficticio, porque su rol es “inventado” por el agente que actúa (al atribuirse a sí mismo la condición de agente) y real, porque la adopción de la postura de agencia implica la visión unificada desde el rol de *alguien* que inventa y actúa su propio rol (Velleman, 2005: 70-73).

Dado que el agente moral autónomo es alguien que se concibe a sí mismo como desempeñando un cierto rol –adoptar decisiones y actuar de acuerdo con razones morales- entonces cabe la pregunta de cuáles son las responsabilidades propias de ese rol. La noción de agente autónomo no puede dejar de vincularse con la de agente

responsable, que a su vez es uno de los sentidos básico (aunque no el único) en que se es persona, es decir, miembro de la comunidad moral.

Si, como afirma Korsgaard, la agencia moral es una especie de identidad práctica, puede decirse que el modo en que se desenvuelve esa identidad depende de las opciones que pueda tomar y condicionan el conjunto de responsabilidades que pueda asumir. La conexión entre la autonomía moral y un cierto conjunto de acciones disponibles, es decir, un ámbito de responsabilidades aparece intuitivamente como necesaria. Quien carece de la posibilidad de actuar en ningún sentido o que solo dispone de un curso de acción como posible no puede considerarse un agente autónomo ni, en consecuencia ser responsabilizado por realizar una acción moralmente significativa o dejar de hacerla.

Un aspecto problemático para cualquier proyecto de justificación moral es en qué sentido cabe hablar de responsabilidad moral cuando la idea de voluntad libre (que Aristóteles identificaba como condición de la acción y que es clave en los presupuestos metafísicos de la libertad para Kant) es severamente cuestionada por la visión naturalista del mundo que trasmite la ciencia contemporánea, donde el determinismo causal es ampliamente aceptado.

El determinismo científico es la idea según la cual todo lo que existe es causado a partir de un set de condiciones antecedentes suficientes (estados previos del universo combinados con las leyes de la naturaleza) lo que haría imposible que lo que ha llegado a ser de cierto modo pudiera haber sido de otro diferente. Esto ha dado lugar a una ardua disputa entre quienes piensan que la responsabilidad moral es compatible con el determinismo (compatibilistas) y quienes creen que ello es imposible (no compatibilistas), posiciones que pueden trazarse hasta la antigüedad, representadas por los estoicos y epicúreos respectivamente (Ver Eslehman, 2014).

La atribución de responsabilidad presupone la posibilidad de un control inteligente sobre el propio comportamiento y sus objetivos, lo que permite asumir aquello que alguien hace como fruto de una voluntad efectiva e informada y por tanto indicativa del propio *yo* del agente.

Sin embargo, esta condición no es suficiente, como plantea Susan Wolf, pues existen casos donde es evidente que la fuente del contenido de la voluntad efectiva del agente es externa a él que, antes que un verdadero “iniciador” de una modificación en el mundo, resulta un mero vehículo de ésta. Un ejemplo extremo es el caso de alguien que actúa motivado de modo inteligente y efectivo aunque lo hace por deseos que le han sido inculcados a través de un proceso de hipnosis. Rechazamos la hipótesis del ejemplo

como una situación donde el agente pueda ser responsabilizado por lo que hace porque, intuitivamente, la autonomía parece requerir que la voluntad no esté determinada un factor ajeno al propio agente (condición “kantiana” de autonomía).

El problema es que esa condición no solo deja de cumplirse en ejemplos extremos como el de la hipnosis sino que difícilmente puede considerarse *plenamente* cumplida respecto de deseo alguno. Mi deseo por ir a comprar comida surge de la visión de mi heladera vacía; mi deseo por asistir a un concierto se origina en la escucha de una cierta música en la radio. Si se reconoce en los seres humanos la condición de criaturas que desean, y que los deseos son motivos de las acciones, parece difícil compatibilizar esta noción con las de autonomía y responsabilidad moral cuando cualquier set actual de deseos de un agente es, en definitiva, el resultado de una combinación de factores externos a su control: la herencia y el ambiente.

La noción de un *yo más profundo* (*deeper self*) no resuelve el problema porque si postulamos que éste controla al yo “superficial”, tendríamos que postular un *yo aún más profundo* controlando el nivel inferior siguiente y así hasta el infinito. Desde esta visión metafísica del agente autónomo parece requerirse una especie de *yo primer motor* que, a su vez, no sea impulsado por nada más. Si esta condición de autonomía es esencial para la responsabilidad moral entonces la idea parece ser de imposible realización (Wolf, S. 1990: 10-14).

La forma de evitar este dilema es centrarnos en las condiciones constitutivas de ciertas prácticas sociales que presuponen e implican atribuciones de responsabilidad moral a los participantes. Se requiere abandonar, por tanto, el ideal de absoluta autenticidad que subyace a la visión metafísica de la autonomía como *autarkeia* (*autosuficiencia*) y su exigencia de completa ausencia de influencias externas al autor de la acción, por cuanto es demasiado rigurosa para cualquier propósito de aplicación práctica, es decir, la determinación de alguna acción concreta (May, Th. , 1998: 47).

En el marco de una visión desde las prácticas sociales de los requisitos de la responsabilidad moral, las condiciones más apropiadas para plantearla son a partir de las ideas de reacción y de respuesta a razones⁸⁰.

En “Freedom and Resentment” Strawson presenta una visión de la responsabilidad moral que resulta compatible con la (hipotética) verdad del determinismo, esto es sin

⁸⁰ Thomas May caracteriza a esta visión de la responsabilidad moral como la aplicación de las evaluaciones que podrían hacerse desde la tercera persona a la racionalidad de las acciones de la primera persona (agente moral) (1998: 60).

asumir una metafísica *libertarista*. Strawson propone una vía de reconciliación entre las posturas que denomina *pesimismo* (el determinismo excluye la posibilidad de que conceptos como responsabilidad y obligación moral tengan alguna aplicación real) y *optimismo* (tales conceptos no perderían razón de ser aunque el determinismo fuera cierto).

Para el autor, tanto el pesimista como el optimista incurren en el error de construir en forma inadecuada los *hechos relevantes* acerca de las actitudes humanas que dan lugar a que hablemos de responsabilidad y obligación moral. Ser moralmente responsable depende, en esta visión, fundamentalmente de la posibilidad de ser el destinatario apropiado de un cierto tipo de actitudes que Strawson denomina *reactivas* (amor, gratitud, respeto, odio y resentimiento).

Pero lo que hace apropiadas a esas actitudes no depende de que su destinatario cumpla con ciertas condiciones teóricas acerca de lo que cuenta como alguien responsable (como la libertad metafísica) ni tampoco de que en el mundo se den determinadas circunstancias específicas (como la falsedad del determinismo causal). Al incluir requisitos como éstos, Strawson cree que las teorías tradicionales “sobrintelectualizaron” el tema de la responsabilidad moral. Las actitudes que se expresan al considerar responsable a alguien cumplen una función que da cuenta de una característica esencial a *nuestra forma de vida*: expresar lo mucho que nos importa si las acciones de otras personas (especialmente *algunas* otras personas) reflejan actitudes hacia nosotros de buena voluntad, afección o estima o, por el contrario, expresan desprecio, indiferencia o malevolencia.

Para entender adecuadamente la naturaleza de esas actitudes, debemos considerarlas como propias de participantes (sostenidas desde el punto de vista de quien está involucrado en relaciones interpersonales y considera a su vez al destinatario como también participando en esas relaciones) y prestar atención a dos maneras en que dichas actitudes pueden ser modificadas o canceladas.

Un primer caso es aquel donde, pese a lo que puede resultar aparente en primera instancia, el destinatario no vulneró las expectativas de buena voluntad o afección hacia los co-participantes en la relación social de que se trate. Por ejemplo, alguien puede realizar una acción (como empujarme al correr por la vereda) que me afecta negativamente sin que eso signifique desprecio o carencia de preocupación por mí (porque corría al enterarse que su familia estaba en un serio peligro).

Un segundo caso refiere a situaciones donde, respecto del destinatario de la actitud reactiva, adoptamos un punto de vista objetivo en tanto dejamos de considerarlo un genuino participante en relaciones sociales (lo que puede ocurrir por diversos motivos como enfermedades mentales o ausencia del desarrollo mínimo requerido). Ese individuo está fuera de los límites de la comunidad moral, lo que puede ser temporal o permanente.

El punto central de Strawson es que la caracterización de la responsabilidad moral no requiere ni permite una justificación racional externa a las propias prácticas sociales en que se desarrolla y que reclaman respuestas a preguntas tales como “¿es el comportamiento de X candidato a ser considerado una genuina expresión de mala voluntad?”. O “¿puede ser considerado X como participante genuino de relaciones que incluyan una dimensión moral? (Strawson, 1962; 2008: Cap. 1).

Una visión como la de Strawson puede denominarse “compatibilismo por defecto” por cuanto considera que el problema del *determinismo-libertad-responsabilidad* no necesita ser *resuelto* con la prueba de que las condiciones objetivas para que alguien sea responsable moralmente son consistentes con el determinismo sino que puede ser *disuelto* con la evidencia de que la práctica de considerar a alguien responsable no necesita sustentarse en esas condiciones en tanto no requiere justificación *externa* (Eshleman, 2014).

En todo caso, el único tipo de libertad que parece requerir una caracterización de la responsabilidad como inherente a la participación en relaciones sociales es lo que Fisher y Ravizza denominan *guidance control* y que significa la posibilidad de responder moderadamente a razones: debe existir algún posible escenario en el cual (i) hay una razón suficiente para actuar de manera diferente a la que el agente podría estar en principio inclinado a actuar de modo que (ii) cuando los mecanismos apropiados del agente operan, éste puede efectivamente actuar de esa manera alternativa. Si el mecanismo puede operar para guiar mis acciones, entonces yo soy responsable de esas acciones. Si mi comportamiento es independiente de esos mecanismos o carezco de ellos (si soy víctima de un ataque de epilepsia, actúo bajo sonambulismo o presa de un trastorno mental) no lo soy (Fisher & Ravizza, 1993: 339-346).

La teoría de Strawson pone énfasis en la relevancia de poder atribuir responsabilidad a los agentes morales.

Una forma de calibrar esa relevancia es preguntarnos como sería la vida si careciéramos de sentimientos reactivos hacia la conducta de los demás, lo que

implicaría dejar de tener expectativas que puedan ser violadas y también de sentir algún tipo de culpa al vulnerar las expectativas ajenas. ¿Podríamos adoptar esa clase de actitud *objetiva* hacia todo el mundo? Vivir de esa forma implicaría dejar de lado la totalidad de las relaciones que consideramos parte central de nuestras vidas. Basta imaginar relaciones de pareja, de amistad, de padre a hijo o incluso de conciudadanos sin un conjunto robusto de expectativas compartidas para advertir que serían completamente irreconocibles, con respecto al modo en que las concebimos y valoramos.

En tal sentido, R. Jay Wallace sugiere que la noción de expectativas debe incorporarse a una caracterización strawsoniana de la responsabilidad. Las actitudes reactivas de resentimiento, indignación y culpa son emociones que se conectan con lo que alguien ha hecho. Para dar cuenta adecuadamente de esta condición tenemos que suponer que poseen una dimensión cognitiva. Una persona sujeta a una emoción reactiva debe tener alguna clase de creencia evaluativa que pueda explicar su estado emocional: cada particular estado emocional reactivo se explica por la creencia de que alguna expectativa se ha vulnerado.

La dimensión cognitiva de las emociones reactivas permite distinguir entre actitudes reactivas morales y no morales en función de la clase de creencia que las origina. En el caso de las actitudes reactivas morales, la creencia es la que conecta la actitud con una obligación moral, aquella sobre la cual el agente reactivo está en condiciones de proveer una justificación moral. Una justificación moral necesariamente incluirá razones que explican el esfuerzo del propio agente reactivo por cumplir con la obligación en cuestión y que proporcionan los términos que éste puede usar para reclamar su cumplimiento de parte de otros, que se encuentran obligados hacia él (Wallace, 1994: 33-35).

¿Hasta dónde alcanza la responsabilidad de un agente moral?

Una de las condiciones de éxito o fracaso de la agencia moral es la posibilidad de identificar los cursos de acción correctos: la forma en que el mundo debería ser modificado por las acciones sobre las que tiene control. Eso depende: i) de la información a la que el agente esté en condiciones de acceder; ii) de que se haya procurado esa información; iii) de un mecanismo complejo de interacción entre sus innumerables deseos, creencias, actitudes y disposiciones, muchas de las cuales son inconscientes, cuya importancia radica en que lo hacen el individuo que realmente es.

Una visión simple del alcance de la responsabilidad moral consistiría en que el agente solo es responsable cuando actúa de acuerdo con la información que realmente

posee. Sin embargo, esto exoneraría de toda responsabilidad a los agentes *culpablemente ignorantes*, es decir, aquellos que tienen la posibilidad de acceder a la información relevante pero eligen permanecer en la ignorancia.

Por ese motivo, Sher propone un criterio sobre el alcance de la responsabilidad según el cual un agente puede ser considerado responsable por un acto (u omisión) del cual no es consciente (en el sentido de carecer de la información relevante) si (1) su fracaso en reconocer la acción como errónea implica incumplir con algún estándar que le es aplicable y (2) puede darse cuenta del incumplimiento de ese estándar según una combinación de las actitudes y características constitutivas del agente (Sher, 2009: 21).

La asunción del punto de vista moral implica, entonces, la aceptación de que se puede ser responsable por responder a razones que requieran la alteración o conservación de determinados estados de cosas e inclusive por fallar (culpablemente) en identificar las razones aplicables.

Para cumplir con su responsabilidad el agente necesita reconocer las razones relevantes, identificar sus obligaciones y proporcionar la respuesta apropiada entre las disponibles. Necesita decidir qué hacer: sus decisiones tienen que tener la aptitud de impactar en sentido correcto en el mundo. Pero al mismo tiempo necesita poder seguir siendo un agente práctico, esto es, que sus decisiones sean compatibles con la preservación de la propia autonomía.

Tal como plantea Velleman (2000: 237-241) el ejercicio de la agencia práctica plantea el problema de *decidir cómo decidir* que refiere al modo en que la razón práctica puede regular las propias condiciones temporales de su ejercicio. ¿Cómo puede asegurar un agente práctico la autonomía sobre sus acciones futuras?

La autonomía sobre acciones futuras requiere, por un lado, que el agente tenga el poder de tomar decisiones orientadas hacia el futuro que sean efectivas y así determinar lo que va a hacer. Por otro lado, el control agencial sobre el comportamiento futuro se tiene que realizar de forma tal que el agente no pierda autonomía sobre las acciones a realizar.

La única manera de cumplir simultáneamente con tales condiciones es, para el agente actual, adoptar decisiones que él mismo, como agente futuro, esté motivado a ejecutar por su propia volición, esto es, que tenga razones para hacerlo. A menos que el agente pueda comprometerse hoy de modo tal que pueda generar razones para actuar mañana,

sus actos futuros pueden considerarse desde el presente como totalmente exentos de control por lo decidido actualmente o como un mero instrumento de ello, lo que deja al agente futuro carente por completo de autonomía.

La concepción maximizadora de la racionalidad no garantiza (ni hace probable) que las decisiones que tomemos hoy constituyan razones para mañana. La razón práctica del maximizador directo puede aconsejarle descartar cualquier intención previa si supone que esta estrategia lleva a incrementar su beneficio presente.

Nuestra autonomía sobre las acciones futuras requiere, de acuerdo con Velleman, que tengamos el poder de adoptar decisiones dirigidas hacia el futuro que sean efectivas del modo apropiado, es decir, que determinen hoy lo que vayamos a hacer mañana, pero no causando meros movimientos corporales sino a través de un control de agencia. Eso requiere que el agente actual proporcione al agente futuro razones para actuar de determinadas maneras. Compatibilizar la agencia presente con la autonomía futura, que Velleman denomina *autonomía diacrónica*, es la capacidad de realizar elecciones que el futuro agente aceptará pero que, quizás, de otro modo no hubiera hecho, si fueran contrarias a una estrategia de maximización directa.

La solución de Velleman a este problema es que se requiere un criterio de éxito de las acciones que sea diferenciable de los propósitos perseguidos por el agente con cada acción particular. De este modo, el agente siempre tendrá razones para tomar en cuenta decisiones pasadas que le permitieron desarrollar con éxito una cierta acción y le posibilitarán continuar actuando como agente en el futuro.

Para Velleman, la razón que regula las condiciones de la agencia práctica se comporta del mismo modo que la razón teórica en el sentido de que su criterio de éxito no se determina por un juicio normativo del agente sino que está dado por la meta interna de la propia decisión. Una analogía con la creencia es ilustrativa. Está en la propia naturaleza de las creencias la pretensión de ser verdaderas. Una creencia que no pretende la verdad simplemente no es tal. Por tanto, ser verdaderas es lo que las creencias requieren para ser exitosas en sus propios términos. Y esta afirmación no es un juicio normativo (al que arribamos por la razón práctica) sino un hecho acerca de las creencias, dada su naturaleza.

La razón práctica puede ser concebida de modo similar. Si la deliberación es constitutiva del ejercicio de la razón práctica: ¿cómo podemos encontrar principios que tengan autoridad como normas de la razón práctica y no puedan ser desobedecidos cada vez que lo aconseje una estrategia de maximización directa?

La respuesta está en encontrar un fin interno con relación al cual las acciones puedan considerarse un éxito o fracaso en sus propios términos, esto es, como acciones, más allá de los fines contingentes que el agente persiga con cualquier acción en particular. Si las acciones tienen un propósito constitutivo, entonces este criterio estará determinado “por su naturaleza” y no por la propia razón práctica.

Velleman concluye que el propósito que hace que un mero comportamiento se convierta en acción es la *conservación de la propia autonomía*. Si la autonomía es la meta constitutiva de la acción, entonces las razones para actuar serán consideraciones relevantes respecto de la preservación de la autonomía, antes que consideraciones relevantes para la utilidad o el bien. Si tales razones son generadas por las decisiones orientadas hacia el futuro, entonces dichas decisiones pueden gobernar el futuro racionalmente (están dotadas de peso racional), es decir, hacer la *autonomía diacrónica* posible. La acción es una clase de cosas sobre las cuales los agentes racionales tienen autonomía diacrónica y por tanto no puede ser algo cuyo éxito o fracaso sea evaluado exclusivamente por consideraciones de utilidad o beneficio directo⁸¹.

Cuando un agente práctico⁸² se pregunta qué hacer y, tras un proceso de deliberación, decide adoptar un curso de acción determinado, se plantean dos propósitos involucrados: el propósito que busca el agente a través de la acción de que se trata y el propósito de preservar la autonomía (la medida de éxito de las acciones del agente en general). Por tanto, las consideraciones sobre la preservación de la propia autonomía futura están presupuestas en las acciones racionales de los agentes autónomos.

Un agente puede deliberar hoy si realizar o no un comportamiento que maximice sus fines actuales pero al precio de cancelar su autonomía futura. Por ejemplo, ingerir una droga que aumentará su capacidad intelectual exponencialmente en el presente, maximizando sus posibilidades de hacer las cosas que desea hacer, pero que arruinará su

⁸¹ Aunque Velleman considera que la autonomía es el fin constitutivo de la acción, cree que el argumento podría funcionar igualmente si se logra concebir algún otro fin que pueda explicar cómo las decisiones pasadas pueden tener peso racional para el agente y su autonomía diacrónica, algo que no puede hacer la teoría de la maximización directa (Velleman, 2000: 240-241).

⁸² De acuerdo con el *constructivismo humeano*, el argumento se aplica a todos los agentes prácticos pero pueden distinguirse criterios de éxito distintos, según sean agentes morales o no morales. En el caso de los agentes morales el criterio de éxito de la acción será poder seguir decidiendo en el futuro de acuerdo con razones morales. En el caso de los agentes prácticos que deciden no guiarse por razones morales la meta interna de la acción será seguir decidiendo en el futuro de acuerdo con razones vinculadas exclusivamente a su propio auto-interés. Para el *constructivismo kantiano* esta diferencia no es aceptable y solo puede concebirse a la constitución y conservación de la autonomía moral como criterios de éxito en la acción de un agente práctico.

cerebro en poco tiempo⁸³. Ese comportamiento no puede, en principio⁸⁴, contar como la acción autónoma exitosa de un agente racional porque es incompatible con el ejercicio de su autonomía futura. Ahora supongamos que el agente ya decidió en el pasado no ingerir esa droga y en el presente se le plantea la oportunidad de hacerlo. La decisión pasada proporcionó una razón para que el agente presente no ingiera la droga (aunque tenga deseos de hacerlo porque le permitiría obtener valiosos fines de corto plazo) y conserve la posibilidad de seguir actuando autónomamente en el futuro.

6.3. Autonomía moral y mundo social común⁸⁵

Parte de la tarea de alguien que pretende constituirse en agente moral es identificar los hechos e intereses relevantes para constituir razones para la acción. El agente moral se da su ley de actuación identificando las obligaciones que tiene respecto de los portadores de intereses que pueden motivar un comportamiento categórico y de cuyo incumplimiento puede auto-responsabilizarse y ser responsabilizado por otros.

La autonomía moral no se ejerce, para la generalidad de los seres humanos, en solitario⁸⁶. La necesidad de encontrar razones categóricas para la acción se da en un contexto donde cada individuo tiene sus propios intereses y juicios sobre lo que constituyen intereses relevantes. La constitución de la autonomía involucra decidir sobre las cosas que importan -en sentido moral- teniendo en cuenta que el propio juicio puede ser conflictivo con el juicio de los demás, que también tienen *su visión de las cosas que importan*.

Dado, entonces, que la tarea no es desarrollada en solitario sino en el contexto de un conjunto de agentes que persiguen el mismo propósito, un primer interés de cada uno de

⁸³ Como el protagonista de la película *Limitless*

⁸⁴ Algunos agentes morales (*santos, mártires*), en función de los compromisos profundos de su propio punto de vista práctico, pueden tener razones para el auto-sacrificio, es decir para dejar de lado por completo sus intereses en función de un objetivo altruista. En ese caso, un determinado fin muy valioso para el agente podría justificar sacrificar la propia autonomía por razones morales (por ejemplo, salvar la vida de un gran número de personas u otros logros de justicia o bienestar para los demás, al precio de la propia muerte o la incapacidad para actuar como agente racional en el futuro). Esa no es la postura típicamente constitutiva de la agencia moral que, en la articulación del interés moral y el prudencial no impone el auto-sacrificio. Para la generalidad de los agentes morales, por tanto, la conservación de la propia autonomía constituye una obligación implicada por la asunción del punto de vista moral (ver 5.2.3)

⁸⁵ Los siguientes numerales (6.3-6.6) se basan parcialmente en Marquisio, 2014b: cap. VII.

⁸⁶ Incluso el ejemplo que presenta Robert Nozick (para cuestionar la pertinencia de la justicia distributiva rawlsiana) de diez Robinson Crusoe viviendo separados en diferentes islas muestra la relevancia de los otros para el ejercicio de la responsabilidad moral. Porque es claro que si cada uno de ellos pudiera hacer cosas por los demás -imaginemos que, de alguna manera, se pueden transferir bienes de una isla a otra aunque no pueda haber trasiego de personas ni otra forma de interacción entre ellas- puede ser plausible responsabilizarlo por mejorar la condición ajena si eso está a su alcance y en ese sentido atribuirle razones morales (Ver Nozick, 1974: 185).

los agentes morales que, por el carácter neutral e intersubjetivo de las razones morales, no puede dejar de reconocer la relevancia del juicio de los otros que también pretenden constituirse como tales, es precisamente el de adoptar decisiones conjuntas que permitan a todos actuar de acuerdo con razones morales.

Aquí entra a jugar un aspecto de la interacción muy relevante para alguien que pretende actuar de modo autónomamente responsable: las deliberaciones y acciones de los agentes morales (como tales) tienen sentido dentro del mundo social común que habitan en común. Sobre los modos en que ese mundo debería ser configurado existen (real o potencialmente) desacuerdos fundamentales que hay que pensar como imposibles de erradicar o, al menos, considerar su completa erradicación como altamente improbable.

El marco institucional que se requiere para que cada uno ejercite su responsabilidad moral, considerando los intereses de todos los demás, implica el reconocimiento de que los individuos de una sociedad están profundamente ligados unos con otros. Esta imbricación de intereses es caracterizada por Thomas Christiano a través de la idea de *mundo social común*, considerado como un bien indivisible e inescapable. El mundo social se caracteriza a través de ciertas propiedades colectivas que se aplican a los espacios geográficos que comparten los individuos y que requieren algún tipo de ordenamiento que permitan habitarlos en común.

Christiano (1997: 59-62) plantea que las propiedades colectivas que transforman un espacio geográfico en un mundo social común poseen cuatro notas fundamentales: *no-exclusividad*, *publicidad*, *inevitabilidad* y *alterabilidad*. La *no-exclusividad* significa que las regulaciones que se planteen sobre el espacio común afectarán (o pueden potencialmente afectar) las vidas de todos, aunque no necesariamente de la misma manera y en el mismo grado, lo que da lugar a conflictos de intereses. Por ejemplo, el hecho de que en una sociedad se adopte el sistema económico de libre mercado o un socialismo que concentre la producción y el intercambio de bienes y servicios en la órbita estatal tiene consecuencias que se proyectan en las expectativas de vida de todos los miembros de la sociedad. Algunos -previsiblemente los más talentosos- pueden tener interés en que se adopte el primero mientras que otros pueden preferir el segundo. La condición de *publicidad* refiere a que las propiedades colectivas son aquellas asociadas directamente con el bienestar de cada individuo y por tanto no pueden serlo aquellas que no se vinculan con el bienestar de nadie. Eso excluye lo que se denominan

nosy preferences, es decir, aquellas que los individuos pueden tener sobre el comportamiento ajeno en aspectos que no afectan el bienestar de los demás y que, por tanto, no requieren regulación unificada como, por ejemplo, las preferencias sobre la conducta sexual de otros. La *inevitabilidad* es la imposibilidad de escapar del mundo común. Una sociedad puede optar entre un régimen de propiedad pública y uno de propiedad privada, entre permitir o no ciertas actividades (que por ejemplo produzcan un cierto grado de contaminación), entre establecer un cierto tipo de estructura familiar (matrimonio monogámico entre sexos diferentes o abarcando también el mismo sexo, poligamia, poliandria, uniones libres, etc) u otra. Pero la opción no puede dejar de hacerse y, una vez realizada, la regulación que se adopta constituye un bien público que condiciona los planes de vida de todos los miembros de la sociedad. La *alterabilidad* es una condición fundamental cuyo reconocimiento impide que se naturalice el orden social: las regulaciones adoptadas son contingentes y siempre pueden ser modificadas. Toda regulación del mundo social implica una opción entre múltiples arreglos posibles. Cualesquiera sean los procesos causales que llevaron a adoptar una regulación actualmente existente, ésta puede pensarse como modificable. El peso de la historia o la tradición pueden hacer aparecer ciertos estados de cosas como necesarios o inmodificables. Pensemos, por ejemplo, en el matrimonio concebido como única unión legítima y solo disponible para vincular a personas de diferentes sexos que hasta hace no muchos años hacía casi impensable pensar en la legalización del matrimonio homosexual. Sin embargo, eso no excluye que en cualquier momento su vigencia futura pueda ser cuestionada por algún miembro de la sociedad, se ponga públicamente en discusión y se resuelva adoptar una regulación completamente diferente, cuando se impone una creencia mayoritaria de que la nueva regulación concuerda con las mejores razones disponibles.

De la idea de mundo social común -como espacio constituido por regulaciones unificadas no exclusivas, públicas, inevitables y alterables- se derivan tres consecuencias importantes.

La primera es que entre las cuestiones fundamentales que importan a todas las personas está el modo en que se organiza el mundo común que comparten con los otros y que siempre puede ser pensado como muy diferente de lo que es actualmente. Cada persona, en la medida que esté a su alcance contribuir a diseñar ese espacio común, tiene una cierta responsabilidad moral sobre el modo en que se configuren sus

instituciones más importantes. Tiene, en consecuencia un interés fundamental en influir sobre dicha configuración.

La segunda es que la existencia del mundo común tiene inevitable relevancia normativa *aquí y ahora* con independencia de las circunstancias arbitrarias del pasado histórico que hayan ubicado juntos a los individuos en un cierto espacio geográfico. Para considerarse parte de un mundo social común, los individuos no necesitan compartir ciertos elementos que habitualmente se presumen vinculantes como la cultura o la nacionalidad. La propia formación de los estados nacionales es el resultado de procesos moralmente arbitrarios pero la existencia del espacio común y sus efectos en las vidas de las personas es moralmente relevante en todo momento (Ver Christiano, 2010: 78-83).

La tercera es que la decisión política no puede ser concebida como una opción sino como una necesidad moral. Contra lo que han argumentado los anarquistas individualistas y los libertaristas, concebir un mundo social sin instituciones y autoridades que adopten decisiones colectivas es por completo implausible. Incluso una población social regida por los valores más extremadamente individualistas tendría un mundo común donde habría regulaciones unificadas sobre la propiedad privada, el intercambio, el cumplimiento de los contratos y la delimitación del ejercicio de las libertades negativas. Y la existencia de estos mecanismos supone su estructuración institucional, su creación y conservación por mecanismos de acción colectiva. Tal como plantea I. Shapiro, la pregunta moral no puede ser si se justifica o no la acción colectiva sino qué acciones colectivas se justifican (Shapiro, I., 2003: 13).

La idea de mundo social común constituido por propiedades colectivas implica que uno de los trabajos del agente moral es contribuir a las decisiones sobre cómo regular en forma unificada ese mundo común. La responsabilidad del agente moral no puede limitarse a decidir cómo actuar de modo orientado a los intereses de los otros en situaciones particulares (por ejemplo, auxiliar a quien está en una situación de necesidad que ha llegado a su conocimiento y que está en condiciones de aliviar) bajo un trasfondo de reglas o instituciones que limitan las opciones de los agentes, sino que alcanza a la propia determinación del contenido de estas reglas en la medida en que esté dentro de sus posibilidades hacerlo.

6.4. Autonomía colectiva y agencia colectiva

Mi hipótesis es que, dada la necesidad de adoptar regulaciones comunes para los espacios que comparten con los otros, quienes pretendan constituirse como agentes morales autónomos necesitan reconocerse en un contexto de autonomía colectiva e integrando un agente colectivo organizado, cuya función es crear instituciones que regulen, de acuerdo con razones morales, el mundo social común. Aunque las instituciones existentes o imaginadas puedan ser vistas como contingentes (lo que significa que deben ser reemplazadas y modificadas si hay buenas razones para ello), el contexto de autonomía colectiva es necesario porque forma parte de la configuración básica del punto de vista moral.

Para caracterizar a la *autonomía colectiva* le atribuyo cuatro propiedades básicas que responden a la pregunta sobre el ejercicio exitoso de la autonomía moral. Los agentes morales deciden cómo actuar: i) conjuntamente; ii) constituyendo un grupo; iii) atribuyéndose recíprocamente obligaciones colectivas; iv) incorporando mecanismos que permitan preservar la autonomía futura.

6.4.1. La necesidad de una agencia colectiva

La decisión sobre el mundo común debe ser conjunta en virtud de que es una responsabilidad irrenunciable una vez que se quiere adoptar la postura de la agencia moral. En un contexto donde cada uno de los agentes asume que podría dar por sí mismo la mejor regulación de las propiedades colectivas del mundo común, nadie tiene a priori el derecho de dictar los términos de dicha regulación. La situación es de diversidad de intereses en las regulaciones eventuales y de diversidad de opiniones sobre cuál es la mejor regulación. Identificar las obligaciones que permitan determinar las responsabilidades propias y ajenas no puede dejar de ser pensada como una tarea común. ¿Cómo podría ser llevada a cabo esa tarea si no fuera colectivamente, estableciendo reglas y procedimientos para crear y modificar esas reglas?

Desde luego, no todas las obligaciones morales requieren de instituciones para que los agentes puedan identificarlas. Por ejemplo, intuitivamente, asumiendo las condiciones básicas de la autonomía moral parece imposible negar la obligación de ayudar a alguien cuya vida corre peligro, para un agente que está en condiciones de hacerlo sin asumir un riesgo significativo. O la obligación de proteger a aquellos con

quienes el agente por sus acciones anteriores generó un vínculo especial, como sus propios hijos.

Sin embargo, en complejos mundos sociales como los que habitamos los humanos contemporáneos el mayor impacto sobre las vidas de los portadores de intereses que, desde el punto de vista moral, pueden ser considerados relevantes los cargan las instituciones. Ese es precisamente el argumento que Rawls desarrolla para justificar el alcance de la justicia como equidad: las instituciones -y algunas como el régimen de propiedad o la constitución política muy especialmente- tienen efectos tan profundos que determinan gran parte de las expectativas de vida de las personas (Rawls, 1971)

Nacer y vivir en una sociedad cuyas reglas la hacen capitalista o comunista, liberal o conservadora, fundamentalista o tolerante, monogámica o poligámica, afecta en mayor medida al conjunto de las personas que lo que puedan hacer las decisiones y acciones individuales.

Aunque el argumento de Rawls se aplica para limitar el alcance de la justicia social a las instituciones fundamentales (lo que denomina estructura básica de la sociedad) puede generalizarse al discutir la propia configuración del punto de vista moral. Si alguien quiere ser un agente moral, no le alcanza, para cumplir con sus responsabilidades, con actuar de acuerdo con cierto tipo de razones en cada ocasión individual que se presente, sino que debe contribuir –si está posibilitado de hacerlo- a que se adopten las reglas que permitan que las vidas de los portadores de los intereses relevantes se desarrollen bajo las mejores condiciones de trasfondo posibles.

Para quienes pretendan constituirse en agentes morales autónomos, la posibilidad de decidir conjuntamente las reglas que permitan identificar obligaciones y actuar de acuerdo con sus responsabilidades depende de que puedan concebirse a sí mismos como un grupo que adopta decisiones y realiza acciones. Se trata de un problema que todos los agentes morales enfrentan de modo simultáneo y en los mismos términos, es decir, de un problema colectivo. Su éxito en abordarlo depende, entonces, de que puedan ejercer alguna forma de agencia colectiva.

Los individuos pueden actuar en forma separada -aunque muchas veces simultánea- respondiendo cada uno a su propia intención, o pueden hacerlo en forma conjunta, formando parte cada uno de un esfuerzo concertado. La distinción tiene implicancias normativas, siendo la más evidente que el estatus de las instituciones y reglas que establece la sociedad e impone a los individuos será especial si se la considera el resultado de una actividad compartida por todos los involucrados. El estatus

justificativo de los estándares que pretendan guiar las conductas de un conjunto de personas puede variar significativamente si surgen de una intención conjunta o compartida, en comparación con el caso de que provengan de una única intención individual o de una mera suma de intenciones individuales (Roth, 2011).

¿Qué es, para un conjunto de individuos, *actuar juntos*?

En ciertos contextos las personas hacen al mismo tiempo las mismas cosas, incluyendo instancias necesarias de coordinación mínima para que sean posibles los comportamientos simultáneos, sin que pueda hablarse de una genuina acción colectiva. Hay una diferencia conceptual entre la acción coordinada y la acción cooperativa o colectiva.

Por ejemplo, si varias personas están en determinada sala de un museo mirando los mismos cuadros no puede hablarse de acción colectiva. Pues, aunque las acciones sean similares e impliquen necesidades de coordinación -para no chocarse unos con otros o evitar entorpecerse recíprocamente la visual- responden en exclusiva a las intenciones de cada uno y tienen como único objetivo la realización de sus propósitos particulares. Quienes realizan esas acciones no constituyen un grupo y sus comportamientos no responden a una unidad de agencia. Cada uno de los individuos entiende su propia acción como una totalidad, el resultado completo de una intención.

Ahora supongamos que se trata de una obra teatral. Los actores representan una escena donde los personajes miran cuadros en un museo. Los comportamientos son los mismos pero las intenciones de cada uno están coordinadas con las de los demás para poder desarrollar la representación, es decir *para que el grupo represente una escena donde se miran cuadros en un museo*. Si se les preguntara a cada uno lo que está haciendo, su explicación remitiría a que integra un grupo y que sus acciones juegan un papel en el contexto de propósitos compartidos con los restantes miembros del grupo. Diría algo así como “nosotros representamos una escena”. Su intención de realizar cada una de las acciones que la obra exige se relaciona con las intenciones que reconoce o presupone en los demás y es dependiente de ellas. Cada acción individual se percibe por los actores como parte de una acción común. La agencia individual (la determinación de lo que hace) se puede concebir como una instancia de agencia colectiva⁸⁷.

⁸⁷ Hay un amplio acuerdo entre los filósofos analíticos en cuanto a que alguna forma de intención común permite diferenciar, ante el fenómeno de la conducta homogénea, entre las acciones individuales que simplemente convergen empíricamente y la acción colectiva donde los individuos cooperan de modo recíproco e intencional. Pero los autores divergen sobre si el mejor modo de explicar esa intención compartida es definirla a partir de intenciones individuales a las que se añaden condiciones de creencia y

¿Cómo hay es posible caracterizar esa forma de agencia?

En el plano conceptual, List y Pettit sostienen que, para ser concebido como agente, un grupo tiene que poseer estados representacionales, estados motivacionales y la capacidad de actuar sobre la base de éstos.

Un grupo se organiza a partir de la finalidad de realizar ciertas motivaciones en el mundo y en función de representaciones acerca de cómo es éste (creencias). Cuando una acción se realiza en nombre el grupo, se lleva a cabo para satisfacer los deseos de éste y de acuerdo con sus creencias. La agencia grupal requiere de individuos que se relacionen unos con otros de una manera más o menos coordinada, cumpliendo roles similares o diferentes y bajo arreglos que pueden ser o no igualitarios (List & Pettit, 2011: 32).

No cualquier agregado de individuos puede contar como agente pues se requiere que el sistema de creencias y actitudes permanezca y pueda evolucionar a través del tiempo. En el caso del agente grupal, es necesaria la persistencia del conjunto más allá del reemplazo de algunos o cada uno de los miembros individuales.

El caso central de agencia grupal es el de los grupos que actúan a partir de la formación de “intenciones conjuntas” (“joint intentions”) para promover fines específicos. List y Pettit plantean cuatro condiciones para que podamos atribuir a una colección de individuos una intención conjunta: a) un fin compartido; b) la realización por cada individuo de una parte en un plan común orientado a alcanzar el fin compartido; c) interdependencia en las intenciones (cada uno forma su intención, al menos en parte, porque cree que los demás también forman una intención concordante); d) conciencia común de que se cumplen cada una de las tres condiciones previas (List & Pettit, 2011: 33).

Sheehy plantea que si se toma como caso paradigmático de agente moral responsable al individuo adulto es porque: i) puede formar intenciones y actuar de acuerdo con ellas;

coordinación (como postulan Bratman y Tuomela) o considerarla un concepto “primitivo” y por tanto no reductible (es la postura de Searle). La diferencia fundamental es que Searle -cuya postura no es holista pero tampoco suscribe el individualismo metodológico- cree que cada individuo tiene una capacidad primitiva de ingresar en intenciones compartidas y actuar colectivamente que se actualiza con la comprensión de que el otro es un agente intencional y capaz a su vez de cooperar. Aceptar esto no requiere para Searle presuponer la existencia de una mente supraindividual (Searle, 1990). Para la reconstrucción del debate sigo a Naishtat, 2004: cap. VI. A los efectos de este trabajo, es decir en función de la finalidad del argumento sobre la autoridad democrática, no se requiere tomar partido entre las tesis en disputa pues basta asumir que los individuos pueden actuar colectivamente compartiendo intenciones y conformando un grupo agencial, sin que sea relevante caracterizar estas intenciones como primitivas o reductibles.

ii) reflexionar sobre metas, valores y acciones, ajustándolos a la luz del proceso reflexivo y de la aparición de nueva información y iii) dar una respuesta emocional apropiada a sus acciones (como vergüenza, culpa, remordimiento).

Para que el grupo sea considerado, al menos en sentido derivativo, un agente moral, debería ser capaz de controlar sus acciones en cierta medida y para ello, aun en grado mínimo, de deliberar y reflexionar colectivamente. La base para considerar a un grupo como susceptible de evaluación moral está en su estructura: la red de relaciones que vinculan a los individuos (cambiantes) a través del tiempo. Al hacer juicios sobre el grupo, expresamos una visión acerca de sus miembros individuales relacionados entre sí y considerados conjuntamente.

De acuerdo con Sheehy, un grupo carece de la mente de un agente auto-consciente, que se presupone en la evaluación moral del caso paradigmático: el individuo adulto plenamente capaz. Sin embargo, si en el grupo se realizan las prácticas que permiten a sus miembros reflexionar y deliberar sobre el modo de ser del grupo, sus metas y las propias prácticas que tienden a realizarlas, y a producir cambios en las metas y modos de ser, entonces no hay obstáculo para considerar a los miembros como colectiva o conjuntamente responsables por la naturaleza y las acciones del grupo (Sheehy 2007:430-431).

Un aspecto característico de la agencia es, como se dijo antes, la responsabilidad: un agente tiene metas que ha de cumplir, puede fallar de diferentes formas en su cumplimiento y es pasible de ser responsabilizado en tales circunstancias.

Dado que un grupo nunca es, literalmente, una persona, la idea de responsabilidad colectiva requiere suponer, en primer lugar, que hay obligaciones de los miembros de promover un cierto *ethos* del grupo y, en segundo lugar, que esto justifica tratar al grupo como agente unificado en tanto necesita pensar y actuar como una unidad.

La obligación de promoción del *ethos* colectivo no es necesariamente moral (o *propiamente normativa* en la terminología de Tuomela) para todos los grupos, en el sentido de que, aunque se trate una razón para la acción de los miembros, puede no constituir una *razón concluyente* considerando todas las circunstancias.

En ciertos grupos, sin embargo, la obligación típica debe ser *propiamente normativa*. Tuomela plantea que, en tanto el *ethos* del grupo siempre provee un estándar normativo interno para juzgar su funcionamiento, en términos de las actividades de sus miembros (y por tanto si el grupo, como tal, es responsable por una acción), la responsabilidad

colectiva, en el sentido pleno (o moral) del término, supone un estándar normativo externo al propio grupo (Tuomela, 2007: 252).

En otros términos: la continuidad en la contribución de cada uno a la persistencia y accionar del grupo -la solidaridad grupal- solo puede ser un fin para los agentes autónomos en la medida que el grupo cumpla con ciertos estándares justificables moralmente.

Un presupuesto de la idea de responsabilidad colectiva es que los grupos –al igual que los individuos- puedan ser agentes de efectos moralmente significativos: que el grupo como un agente unificado pueda responder a razones y ser causalmente responsable de eventos y estados de cosas. Si los grupos hacen cosas buenas y malas, son responsables tanto de los beneficios como de los costos morales que generan sus acciones.

Ello da lugar a la idea de que, cuando el problema de la responsabilidad moral está en juego, los grupos deban (y por ende, que también puedan), como tales, adoptar las decisiones sobre qué estados de cosas causarán, en lugar de que solo un miembro (o una parte de los miembros) las adopte⁸⁸. Esta posibilidad confiere a los grupos un determinado status normativo. De los grupos puede afirmarse que quieren cosas, que tienen creencias, intenciones y otros estados característicos de la mente, aunque sólo pueda sostenerse que tienen “mente” en un sentido derivativo (como una construcción a partir de las mentes de sus miembros individuales) (Sosa, 2009: 216).

La formación de intenciones colectivas permite a los individuos coordinar actividades tendientes a alcanzar una meta común, en parte asegurando que el rol de cada individuo, en la actividad conjunta, sea compatible con el rol de los demás individuos y, al mismo tiempo, provee una trama para la negociación, en aquellos aspectos en que las preferencias son conflictivas (Bratman, 1993:99).

A partir de las intenciones conjuntas (o *intencionalidad colectiva* en la denominación de Tuomela) se forma lo que puede caracterizarse como punto de *punto de vista de grupo* o *we-perspective*. Para Tuomela, la perspectiva de grupo (*full we-perspective*) se distingue de la perspectiva de las personas privadas actuando en el

⁸⁸ Los miembros de un grupo social pueden jugar dos tipos de roles diferentes. Uno consiste meramente en “autorizar” al agente grupal, en el sentido de aceptar la pretensión de éste de hablar y actuar por el grupo. Otro rol es activo y consiste en actuar con plena conciencia, hacia la persecución de los fines del grupo. Existen grupos donde muchos agentes autorizan al grupo, pero pocos, o hasta uno sólo, actúan por él: un dictador puede ser el único miembro que actúa por el grupo mientras los otros son meros “complices” de la existencia del grupo como agente bajo la dirección del dictador (Listz & Pettit, 2011: 36).

contexto de grupo (*i-perspective*). Actuar como miembro de un grupo, en el modo *nosotros*, supone obrar por una razón grupal colectivamente construida (el grupo da a sus miembros razones para pensar, sentir y actuar de ciertas maneras). En cambio, el modo *yo*, concierne sólo con razones y relaciones privadas e interpersonales, aunque se actúe en el contexto de un grupo.

La idea de agencia colectiva supone que el grupo sea concebido como capaz de actuar (“pensar”, “sentir”) como si fuera una unidad, aceptando puntos de vista, formando intenciones, realizando acciones y siendo responsable de ellas. Pero no significa que sea un agente *extra*, en el sentido de hallarse “por encima y más allá” de sus miembros: cuando un grupo “actúa” eso significa que sus integrantes tienen obligaciones de actuar, en cierto sentido, en tanto que miembros del grupo (Tuomela, 2007: 4).

La perspectiva grupal (*full we mode*) presupone la aceptación colectiva de un *ethos grupal*. Tuomela lo caracteriza como el conjunto de metas, valores, creencias, estándares, normas, prácticas y tradiciones constitutivas (o al menos centrales) que dan a los miembros del grupo razones motivantes para la acción. El *ethos grupal* puede ser muy simple, incluyendo únicamente algunas creencias y valores básicos, o muy complejo, formado a partir de un conjunto de *sub-ethos* que se superponen en un *ethos* nuclear, que comparten todos los miembros del grupo. El *ethos grupal* dirige a los miembros (en sus pensamientos y acciones) hacia lo que es importante para el grupo porque es esperable que lo beneficie y se asume que su obtención requiere acción conjunta. Típicamente, la aceptación del *ethos* implica también su promoción.

El análisis de Tuomela se centra en los grupos a los que denomina “de membresía voluntaria” donde los miembros aceptan el *ethos* del grupo y lo promueven sin que puedan en general ser forzados a permanecer en él (Tuomela, 2007: 15)⁸⁹.

Un *ethos* grupal es, entonces, constitutivo de la membresía pero no cualquier *ethos* tiene aptitud para producir obligaciones morales. La fuerza moral de las normas y valores del grupo, en cuanto a proporcionar razones para la acción a los individuos dependerá de circunstancias que exceden el hecho de su mera vigencia.

Para una explicación constructivista como la que aquí se plantea, dicha fuerza moral es posible a partir de un cierto tipo de constitución del grupo como agente unificado,

⁸⁹ Y por tanto no puede aplicarse sin más a colectivos claramente no voluntarios como la sociedad y el estado. Para poder concebir como manifestaciones de agencia grupal a estos colectivos se requiere la consideración de algunos elementos adicionales que se abordan más adelante (6.4.2 y 6.5.1).

que tiene que ver, tanto con el conjunto de razones disponibles que justifican las acciones, como con el modo en que se ha decidido actuar. Sólo un grupo constituido como genuino agente, normativamente hablando, al haber considerado (en primera persona) cómo debería actuar, está en condiciones de proporcionar a sus miembros genuinas razones morales para actuar.

En tal sentido, Korsgaard contrapone dos visiones de la agencia. La primera la concibe como un fenómeno “natural” identificable en términos de una sucesión de procesos causales particulares (entre los que se encuentran estados mentales y movimientos corporales) que llevan a una acción. La segunda, característica del constructivismo, es la concepción de la agencia como *normativamente constituida*. Esto se manifiesta en dos sentidos: la capacidad de agencia consiste en la existencia de ciertas relaciones normativas y la realización de esa capacidad -éxito de la acción- depende de la conformidad con las normas relevantes. Pero cuando hablamos del éxito normativo de la acción no nos referimos meramente a que el agente logre el fin concreto que se propone sino a que el resultado cuente como acción, de acuerdo con los estándares relevantes, es decir, los compromisos normativos profundos del agente (Korsgaard, 2014: 191)⁹⁰.

Para el constructivismo, entonces, no hay una asimetría fundamental entre la agencia individual y la agencia colectiva pues ambas se constituyen normativamente. El agente individual se constituye como tal valorando y sujetándose -entre todos las razones potencialmente aplicables- a ciertos estándares que constituyen sus compromisos valorativos profundos. En particular, la constitución de la agencia moral depende de que el agente pueda realizar ciertas acciones de acuerdo con los estándares que hacen a una acción moralmente buena. Así, la unidad basada en normas y no en estados físicos o causales, es lo que constituye a la agencia.

Cuando hablamos de agencia colectiva, nos referimos a una especie de tarea, similar a la que se plantea al agente individual: nos enfrentamos al problema de construir un yo unificado que aparezca detrás de los movimientos que causamos y pueda reclamarlos como efectos de su propia actividad, lo que significa constituir la propia agencia. Para el agente individual eso sucede en el contexto de una mente unificada en un sentido

⁹⁰ Korsgaard trae a colación el siguiente ejemplo: el ataque de un espartano a un ateniense solo cuenta como un acto de guerra si el soldado espartano actúa ejecutando las órdenes de los gobernantes espartanos.

“natural”⁹¹ (el sentido en que cada uno de nosotros tiene su propia mente) pero, aun así, se encuentra con la necesidad de unificar su agencia y su concepción del mundo en un sentido normativo.

Korsgaard plantea que la unidad de la mente en sentido natural no implica de por sí la unidad de agencia sino que, más bien, determina la necesidad de construir la unidad de agencia (en sentido práctico) y una concepción del mundo propia (en sentido teórico). Esto plantea una implicancia fundamental para la posibilidad de concebir genuinos agentes colectivos unificados: no hay razón para suponer que la posesión de una mente unificada (en el sentido natural) es lo único que puede determinar la tarea de la unificación normativa. Así como pensamos solos, podemos pensar juntos, es decir, conversar. Igualmente, podemos formarnos una concepción del mundo juntos y actuar del mismo modo. Si la acción se plantea como normativamente constituida, la unificación es un resultado, un logro y no algo dado *a priori*, lo que significa que nada impide que podamos concebir a las personas como actuando juntas (como genuinos agentes grupales) “en el sentido más literal de la palabra” (Korsgaard, 2014: 208-210).

6.4.2. Agencia colectiva y grupos masivos

Una explicación de por qué los miembros de un grupo, considerados colectivamente, pueden ser responsabilizados moralmente es que son capaces de compartir una intención de actuar, el resultado probable de su actuación es de común conocimiento entre ellos y disponen de mecanismos para actuar juntos en el sentido apropiado, realizando determinados fines que dan lugar a la constitución del grupo.

Esta explicación funciona bien para los grupos pequeños pero presenta significativas dificultades a la hora de aplicarla a los grandes, donde las relaciones entre los individuos están mediadas por prácticas complejas o instituciones. Sin embargo, esto no es un obstáculo para que, también en tales casos, podamos hablar de agencia colectiva si añadimos algunas especificaciones básicas que permitan dar cuenta de cómo se constituye la agencia en esa clase de grupos.

Así, en términos conceptuales, podemos plantear la posibilidad de unificación basada en la autoridad y en términos normativos la necesidad de esa unificación en función de una particular responsabilidad.

⁹¹ Todo esto aceptando lo que se denomina, en filosofía de la mente, la *folk psychology*, es decir la idea de que existen ciertos estados de cosas –creencias, deseos, intenciones- que permiten caracterizar “una mente”, lo que es controversial en el debate contemporáneo (Ver Revencroft, 2010).

Un modelo como el de Bratman supone la atribución funcional de roles a los individuos, basada en una idea de igualdad básica de los agentes -que se concibe desde un set de disposiciones y normas asociadas- a la hora de coordinar acciones, trazar planes y sub-planes, y resolver conflictos, conformando una trama desde la cual los agentes pueden negociar y deliberar sobre los aspectos relevantes que supone la interacción común.

Las intenciones compartidas que se reducen, según Bratman, a intenciones plurales de los miembros -la intención de cada uno de *nosotros* es que *nosotros* hagamos algo- hacen posible la agencia grupal de los siguientes modos: coordinando las acciones de cada participante hacia la realización de su fin común de modo asociado con las normas que requiere esa coordinación; coordinando los planes de cada participante para hacer posible la meta asumida (por ejemplo, que cada uno cumpla su parte específica o rol y que no haya superposiciones ni omisiones; proporcionando una trama común para la negociación en caso de conflicto de visiones (Ver Bratman, 2014, cap. 1º). Por eso, el análisis de Bratman se centra en grupos pequeños, donde es poco problemático asumir el conocimiento recíproco de las expectativas compartidas.

Pero la extensión del modelo a grupos muy grandes plantea ciertos problemas específicos. Scott Shapiro se centra en el problema de la agencia masiva, un fenómeno ubicuo (cuyas proporciones se han acentuado en el mundo contemporáneo, que incluye agentes antes imposibles como, por ejemplo, los que pueden conformarse a través de Internet) que no puede explicarse exclusivamente con el aparato conceptual apropiado para los grupos pequeños.

Scott Shapiro presenta un enfoque basado en considerar a esos grupos, de modo constitutivo, como estructuras de autoridad, es decir ejercicios de agencia imposibles de éxito en ausencia de una dirección autoritativa. Para los grupos masivos, la carencia de autoridad significa la imposibilidad de organizarse en función de los mismo objetivos y resolver los conflictos de modo pacífico y eficiente. A su vez, este enfoque permite incluir a individuos cuyo compromiso con los fines del grupo no sea explícito ni evidente, fenómeno al que Shapiro denomina *alienación* (Shapiro, S., 2014: 258).

El propósito de Shapiro es extender el modelo de Bratman -donde ningún miembro del grupo tiene autoridad sobre otro- para casos donde existen relaciones basadas en la autoridad y sin embargo es apropiado considerar las acciones de un número de individuos como una empresa grupal. Supongamos un grupo de 1000 personas que organiza un viaje de Montevideo a Buenos Aires. También puede suponerse que ya

hicieron el viaje antes y sufrieron diversos problemas vinculados con la falta de coordinación imperante. Entonces deciden nombrar un capitán para que se encargue de tomar las decisiones apropiadas y coordinar las diversas actividades que implica el viaje (elección del medio de transporte, reserva de hoteles, documentación, planificación de la estadía, etc.). Antes de esa designación el proyecto era claramente una empresa cooperativa o grupal. ¿Por qué habría de dejar de serlo al designarse una autoridad centralizada?

Shapiro afirma que las condiciones de Bratman -que los individuos actúen de acuerdo con sub-planes, que coordinen entre sí- se pueden cumplir de modo tal que la autoridad sea compatible con la actuación como grupo. Por un lado, el capitán está comprometido a actuar de acuerdo con sub-planes coordinados en la medida que necesita que, para que su autoridad se haga efectiva, el comportamiento de todos se organice de cierta manera. La diferencia de su posición con la de los demás involucrados en el viaje es que -además de deliberar y negociar las soluciones a los problemas que vayan surgiendo en el proceso- puede ordenar a los demás que actúen de acuerdo con sus intenciones. Una vez que las órdenes están dadas sería inapropiado para los restantes viajeros negociar con el capitán para modificarlas pues ello iría en menoscabo de su autoridad, afectando los fines de coordinación en virtud de los cuales le ha sido atribuida.

El ejemplo muestra cómo las órdenes son instrumentos que la autoridad utiliza para ejecutar sus intenciones e imponer sub-planes.

Cuando alguien en una posición de autoridad ordena algo, hay que entender su postura como la intención de que el destinatario tome el contenido de la orden como su propio sub-plan y revise sus otros sub-planes de modo tal que puedan compatibilizarse con el cumplimiento de la orden (Shapiro, S., 2014: 266-267).

Por supuesto, esto no implica que cualquier autoridad esté justificada por el solo hecho de hacer posible una empresa cooperativa. La sumisión a la autoridad puede crear relaciones donde resulte irracional el rechazo de las órdenes de la autoridad (porque, por ejemplo, la falta de coordinación haría imposible la meta común) aunque, sin embargo, podría ser irracional el propio sometimiento a la autoridad (la postura antecedente del sujeto), es decir, delegar la propia tarea de realizar planes en otra persona o institución.

En ciertos casos -por ejemplo, cuestiones que nos afectan solo individualmente, como las preferencias sobre cine y literatura- tal delegación es irracional pues cada uno de nosotros es, sin dudas, el mejor juez. Pero en otros casos (si reconocemos que hay personas que saben más que nosotros sobre un tema y nuestro interés es decidir en

función del mejor criterio, o cuando el costo de decidir por uno mismo resulta excesivo) dicha delegación puede resultar racional. Las actividades compartidas, de acuerdo con Shapiro, presentan razones adicionales para delegar la autoridad de establecer subplanes pues requieren un cierto grado de organización para ser exitosas y resulta usualmente muy costoso (en términos, por ejemplo, de negociación y deliberación) para los participantes organizarse ellos mismos cuando no están actuando en el marco de una organización ya existente, siendo como regla general racional el sometimiento a una autoridad que guíe la conducta (Shapiro, S., 2014: 269).

Sin embargo, el modelo de Bratman no puede extenderse sin más a los contextos de ejercicio masivo de la acción humana conjunta, esto es, aquellos que involucran a un gran número de participantes, pues es imposible tener por cumplida la condición de que todos compartan una intención común en favor de la actividad.

Shapiro analiza la condición de que la intención plural sea compartida por todos y plantea el caso de los participantes *alienados*. Eso puede apreciarse primero en un contexto mínimo de participantes. Supongamos que Pedro contrata a Juan y a Diego para que le pinten su casa y a cada uno le paga la misma suma de dinero. Juan tiene que encargarse de remover la pintura anterior y Diego de pintar con la nueva. Supongamos que en el medio del proceso, Diego renuncia y Juan, en cambio, decide permanecer. Juan y Diego no tenían cada uno una verdadera intención plural de que ambos pintaran la casa. La intención era en ambos casos individual y se agotaba en someterse a las órdenes de Pedro y cobrar su dinero. Juan y Diego son, en términos de Shapiro, *alienados* del proyecto de pintar la casa. Sin embargo, pudieron pintar juntos intencionalmente, aunque ninguno tenía la intención de pintar la casa *juntos*.

El caso de actividad grupal de larga escala implicará, en la generalidad de los casos, la presencia de muchos participantes que intencionalmente contribuyen con el esfuerzo grupal pero no se comprometen con el éxito de la empresa colectiva. No puede plantearse, por tanto, la interdependencia entre las intenciones de todos los participantes. Pensemos en el caso de un sindicato que obtiene éxito en una huelga por un reclamo salarial. Aunque el triunfo del grupo depende de que sus miembros hayan trabajado realizando su parte de un esfuerzo colectivo, habrá muchos que no se comprometieron y simplemente hicieron su parte del trabajo por razones personales (adhirieron al paro para evitar ser objeto de críticas o represalias de sus compañeros) sin formar intenciones plurales (de que *nosotros* ganemos la huelga).

El caso de las actividades que involucran un gran número de participantes -que ni siquiera se conocen todos entre sí- requiere una combinación compleja entre algunos individuos que sostengan intenciones plurales -que se orienten a que el grupo como tal haga algo- y otros alienados que desarrollen intenciones meramente individuales (sin comprometerse con el éxito del proyecto).

Shapiro plantea que para dar cuenta del ejercicio de agencia masiva hay que suponer que la actividad de intenciones compartidas es aquella regida por un plan compartido. Por supuesto, no basta con que todos sigan el mismo plan. Lo que hace que un plan común sea también un plan compartido es, por un lado, que el plan sea diseñado de modo tal que -al menos en parte- los miembros del grupo puedan involucrarse en la actividad compartida y, por otro, que cada miembro pueda aceptar el plan. El plan debe ser de acceso público para que los miembros *puedan* conocerlo y aceptarlo, aunque eso no implica que tengan que conocer efectivamente -y menos aceptar- la totalidad de los papeles que el plan atribuye a cada uno de los miembros.

El modelo de Bratman -de intenciones plurales compartidas- puede ser visto como un caso especial del ejercicio de la agencia a través de planes compartidos. Pero para Shapiro es posible que haya agencia compartida en ausencia de intenciones compartidas. Todo lo que se requiere es que alguien formule un plan destinado a que el grupo lo siga y lo comunique efectivamente. Si el plan es eficaz en coordinar subplanes, acciones y resolución de conflictos, entonces satisface el rol funcional que normalmente (para el caso de grupos pequeños) cumple la intención compartida y hace posible la agencia colectiva.

La agencia grupal es así posible también en el caso de alienación pues para que el grupo actúe en conjunto solo se necesita que sus miembros compartan el plan (lo adopten como criterio de actuación) y no un compromiso con el éxito de la empresa conjunta. Sin embargo, una empresa que involucre a participantes *genuinos* y a *alienados* necesitará estructuras de autoridad, es decir, instituciones, que posibiliten (a través de instrucciones detalladas) que todos actúen en el mismo sentido. Pueden existir contextos donde la incidencia de los alienados es muy grande y solo los grupos pequeños pueden cumplir con una condición de aceptación universal. Por tanto, Shapiro propone que la condición de aceptación debe acomodarse, estableciendo que la mayoría de los participantes acepte el plan (Shapiro, S., 2014: 277-283). En todo caso, el ejercicio masivo de la agencia colectiva requiere de un número significativo de

participantes *genuinos* que acepten el plan, de modo tal que el accionar conjunto pueda sostenerse en el tiempo.

6.4.3. La realización del mundo social común como obligación colectiva

Si el caso de agencia colectiva para grupos muy grandes es conceptualmente posible, podemos preguntarnos si puede resultar normativamente necesario. Es decir, si dadas las condiciones básicas de la agencia moral que identificamos –la asunción de la postura de agente autónoma que busca las razones morales para su actuación en un contexto colectivo- puede hablarse de algún grupo masivo moralmente necesario. Para contestar esa pregunta podemos acudir a las condiciones bajo las cuales un grupo puede ser considerado moralmente responsable.

De acuerdo con Isaacs, hay una variedad de grupos que se distinguen por su diferente grado de estructuración. Así, podemos hablar de organizaciones, que son grupos altamente estructurados como las corporaciones o las instituciones gubernamentales, y colectivos orientados a fines, que son conjuntos de individuos conformados alrededor de una finalidad específica (los fines pueden ser tan variados como dos personas que caminan juntas o miles de individuos que perpetrar un genocidio) (Isaacs, 2011: 25)

En todos esos casos los grupos son responsables por los fines colectivos (por alcanzarlos o no; por la pertinencia moral de los mismos) y los individuos son responsables como miembros del grupo –con independencia de su postura como personas privadas- en función del rol (institucionalmente estructurado o no) que cumplan dentro de éste.

Al mismo tiempo, existen contextos colectivos que plantean la necesidad de la agencia grupal donde ésta, de hecho, no existe.

En tanto agentes racionales, los individuos necesitan saber qué requiere la moral de cada uno de ellos, si aspiran a adoptar los cursos de acción correctos y evitar los incorrectos. Cada agente enfrenta su propia necesidad de constitución normativa a partir de la reflexión sobre problemas de la razón práctica, aunque hay asuntos que, por su propia naturaleza, requieren soluciones colectivas: ninguna persona individual puede, por sí sola, darles solución racional.

Isaacs ejemplifica a estas necesidades de agencia a partir de casos paradigmáticos tales como la necesidad de poner fin a las prácticas sociales opresivas o de detener el calentamiento global. Se trata de situaciones donde el *status quo* actual al que se enfrenta el agente práctico no es el resultado de un ejercicio anterior de agencia

colectiva sino del impacto acumulativo del comportamiento humano a lo largo de un periodo de tiempo prolongado. Pero, con independencia de cómo ha sido generada, para ser revertida la situación actual requiere el ejercicio de agencia colectiva. Ningún ser humano puede por sí solo disminuir la huella global del carbono o eliminar el racismo: enfrentar de modo práctico esos problemas exige a las personas adoptar decisiones grupales actuando como un agente unificado.

Los ejemplos de Isaacs pueden generalizarse en el siguiente sentido: todas las propiedades colectivas que constituyen el mundo social en que habitan los agentes morales requiere una acción colectiva para su modificación. Tomemos el caso de la contaminación. Si alguien identifica como su deber moral (al cual necesariamente, por el carácter universal de las razones morales, considera también un deber de los demás) no introducir en sus acciones un grado de contaminación excesiva y advierte que vive en un mundo que permite ese grado de contaminación, no le basta para cumplir con su responsabilidad de agente moral abstenerse él mismo de contaminar. Su responsabilidad se extiende a la modificación de la regulación que posibilita el curso de acción que se ha identificado como contrario a la moral, *si está en condiciones de hacerlo*. Y para hacerlo necesita actuar *colectivamente como parte de un grupo organizado* cuyo cometido es introducir regulaciones en el mundo social.

Isaacs caracteriza a estos contextos de acción grupal necesaria como generadores de lo que denomina “obligaciones colectivas”, cuyo sentido principal es dar forma y orden a las acciones individuales, limitando el rango de las acciones posibles y haciendo manejables temas que, concebidos desde un abordaje puramente individual, son inmanejables.

La obligación colectiva sólo puede concebirse como la obligación que se genera y cumple a través de la acción conjunta de agentes individuales. En contextos donde existen grupos (estructurados o no), conformados en torno a uno o varios fines, la obligación colectiva se cumple asignando a cada individuo un rol en la realización de los fines globales, lo que determina la conformación de un *ethos grupal*.

Cuando pensamos en problemas que exigen acción colectiva, pero donde no hay un grupo conformado que permita a los individuos coordinar los esfuerzos individuales, podemos concluir en la necesidad de constituir un agente colectivo.

Tiene sentido abordar tales problemas postulando lo que Larry May denomina *grupo putativo*, para afirmar la existencia de obligaciones colectivas –en el sentido de dar forma a roles individuales necesarios- aun en el caso de ausencia de agencia colectiva:

la falla de un conjunto de individuos en cumplir un propósito determinado –por ejemplo, por falta de un procedimiento para decidir de modo unificado qué hacer- es un caso de inacción colectiva. Cuando son evidentes los estándares normativos que dan lugar a la necesidad de un grupo para resolver problemas prácticos, es razonable suponer la existencia de obligaciones colectivas putativas que juegan el mismo rol mediador que las obligaciones colectivas actuales (las que surgen de la membresía de grupos organizados u orientados por un fin) en el sentido de determinar las posibles acciones individuales, que puedan dar cumplimiento a la finalidad colectiva de resolver el problema práctico (Isaccs, 2011: 131-151).

La agencia grupal surge, entonces, de idéntica necesidad (en el sentido de *necessitation* de Korsgaard) que la agencia individual.

Del mismo modo que, bajo ciertas circunstancias, necesitan actuar como individuos, las personas forman grupos porque *tienen* que actuar colectivamente, en tanto carecen de la opción de no actuar (preservar el *status quo* es una forma de actuar) y por tanto las decisiones grupales sobre el sentido en que van a actuar son inevitables. Los grupos se constituyen como agentes decidiendo y actuando, solo que su constitución involucra intenciones individuales que, para que la decisión pueda atribuirse al grupo como tal, deben conformar una intención colectiva.

De acuerdo con la construcción que se viene desarrollando, los agentes prácticos que adoptan el punto de vista moral necesitan constituir, junto con los demás que están en su misma condición, un grupo que actúe como un agente colectivo organizado. El fin de tal agente será establecer las regulaciones indispensables sobre el mundo social común para que los agentes individuales puedan identificar sus obligaciones y responsabilidades, y realizar acciones que tengan impacto, es decir, que puedan aspirar a preservar o modificar una determinada regulación el sentido que las mejores razones lo indiquen. Las decisiones se toman en conjunto, de acuerdo con procedimientos que necesitan ser establecidos y que posibilitarán también la incorporación de las razones aportadas por cada uno de los agentes prácticos, destinadas a ser intercambiadas con vistas al momento de la decisión.

6.4.4. La preservación de la autonomía

Otra consecuencia del hecho de que la agencia moral no se ejerza aisladamente es la necesidad de que el grupo que debe integrarse a tales efectos adopte sus decisiones teniendo en cuenta la preservación de la autonomía individual de los propios agentes y,

en consecuencia, del propio grupo como tal. A tales efectos los agentes deben incorporar, en cada una de sus decisiones, previsiones que les posibiliten actuar de acuerdo con lo decidido y continuar decidiendo en el futuro. Se trata de restricciones a la agencia colectiva pues disminuyen las opciones que se pueden presentar a la hora de adoptar decisiones futuras, pero que garantizan que la autonomía perdure en el tiempo. Los procedimientos que posibiliten la decisión conjunta deben establecer mecanismos que aseguren esas restricciones.

6.5. La sociedad como grupo normativo

Hasta ahora se ha mostrado cómo el ejercicio exitoso de la agencia moral autónoma en un contexto de multiplicidad de actores depende de que los agentes se consideren a sí mismos y a los demás como conformando un grupo con ciertas obligaciones colectivas. El siguiente paso es mostrar cómo el planteo, si pretende ser justificativo de la autoridad democrática, puede aplicarse a una sociedad concebida como un tipo especial de grupo.

6.5.1. Sociedad y población societal

La posibilidad de que se adopte el punto de vista grupal requiere que una colección de individuos sea algo más que un conjunto mereológico o agregado estadístico. En consecuencia, si se plantea que en un sentido relevante la sociedad puede ser considerada un *agente colectivo* hay que mostrar previamente que puede tratarse de un grupo agencial. Es decir, la clase de cosas que, en función de sus propiedades, son susceptibles de que les atribuyamos algún tipo de agencia.

Una condición necesaria es la posibilidad de atribuir actitudes intencionales al conjunto de individuos. Pero esa condición es demasiado débil: podemos encuestar a los pelirrojos de un determinado país para recoger su opinión sobre algún tema y concluir: “los pelirrojos de Montevideo piensan X”. Pero esto no implica que haya una perspectiva grupal de este conjunto de individuos, al cual carece de sentido atribuir (al menos, en el mundo social que habitamos) obligaciones colectivas y responsabilidad común, por la sola característica mencionada⁹².

⁹² Esto es, sin embargo, contingente. No es difícil imaginar mundos sociales donde las personas con cierto color de pelo tuvieran, por esa sola circunstancia, un estatus especial con derechos y obligaciones asociados. En ese caso, tendría sentido hablar de un “ethos” del grupo de los pelirrojos y plantear su aptitud para ser un agente unificado.

Se necesita algo más que constatar que un conjunto de individuos que comparten alguna propiedad tienen intenciones: es necesaria una teoría funcional de la intención. Eso significa poder pensar a la colección de individuos como un sistema que puede hacer lo que, de acuerdo con alguna creencia o conjunto de creencias sobre el mundo, va a producir el estado de cosas que se desea producir, que está en condiciones de llevar a cabo alguna meta que le es propia.

Lo característico de ese sistema es que puede emplear distintos mecanismos para lograr estados finales (y sub-estados finales o sub-metas) desde una variedad de estados iniciales. Un sistema intencional admite una explicación teleológica que supera las posibilidades de explicación mecánica. Al tiempo que, en función de las exigencias que le plantea el mundo en que se desenvuelve desarrolla determinadas metas, un sistema intencional llega a tener complejas disposiciones internas que lo guían a través de mundos particulares donde procura alcanzar sus metas. Tenemos accesos a esos estados internos (que llamamos “representaciones”) indirectamente, al describir el mundo en que el sistema tiene que desenvolverse (Jones, 2010: 225).

Así como los organismos individuales llegan a ser sistemas intencionales a partir de sus exigencias de adaptación al mundo natural, los conjuntos de individuos pueden llegar, en función de distintos procesos, a estar organizados de modo tal que conformen un sistema con disposición a producir estados finales (y sub-estados finales) actuando de diferentes maneras.

La posibilidad de considerar a un grupo de individuos un sistema intencional no plantea así problemas metafísicos especiales: requiere atribuirle disposiciones internas para operar en el mundo (particular) en que le corresponde desenvolverse y cumplir sus metas y sub-metas. El hecho de que los individuos que integran el grupo tengan sus propias representaciones e intenciones tampoco es un obstáculo para dicha atribución: es posible que el grupo tenga una meta o representación que ninguno de sus integrantes posea. Tampoco hay razón para excluir a los grupos de grupos (grupos de segundo grado) de la posibilidad de tener metas y representaciones. En suma, desde una teoría funcional no importa cómo se realizan las actividades sino si *tienen que ser realizadas* (Jones, 2010: 227).

Jones plantea que las personas pueden formar un grupo de “intencionalidad sostenida” de tres maneras: por azar, a través del ensayo y error; ubicándose voluntariamente en una posición con otros, porque necesitan cumplir ciertas metas; como consecuencia de que otras personas los recompensan (por hacerlo) o los castigan

(por no hacerlo), a través de la asignación de incentivos o la imposición de costos. Para constituir un grupo intencional basta que la interacción azarosa haga comprobar a los individuos que el sistema que contribuyen a formar permite cumplir fines que les son necesarios, por lo que la intencionalidad sostenida depende de que la cooperación continuada asegure el cumplimiento de tales fines.

En este sentido, las formas más básicas de la cooperación social, como la extracción de recursos de la tierra para el consumo y el intercambio de éstos, permiten las condiciones mínimas para la agencia sostenida. Una vez satisfechas las necesidades básicas, el mecanismo permite explicar la formación de distintos grupos intencionales que cumplen otras funciones (apoyo emocional, coordinación, regulación). Cuanto más grande y complejo es el grupo, mayores son sus necesidades y aumenta la probabilidad de que se formen nuevos subgrupos especializados. El mundo social se vuelve cada vez más complejo y la creciente complejidad va de la mano de la posibilidad de evaluación moral. La agencia intencional es una condición necesaria de la agencia moral pero no una condición suficiente (pues hay agentes intencionales, como las máquinas, que no son agentes morales): se necesita de algún requisito adicional que explique ese paso (Jones, 2010: 231).

Desde un modelo funcional como el que plantea Jones, considerar a la sociedad un agente intencional no aparece como problemático.

Los individuos necesitan resolver los problemas básicos que les plantea la subsistencia y para ello tienen que constituir un sistema de interacciones que incluya representaciones e intenciones conjuntas. Los distintos subgrupos que se conforman en la sociedad, tienden a desarrollar sub-metas, que presuponen una finalidad básica grupal: asegurar la supervivencia y la continuidad del mundo social que habitan los individuos (y que hace posible la subsistencia de cada uno). La evaluación moral puede ser concebida como una meta específica de ese grupo. La supervivencia del conjunto requiere la cooperación sostenida pero la forma en que las instituciones regulan los arreglos sociales particulares que hacen posible la cooperación está sujeta a un ineludible escrutinio moral, que requiere la realización de acciones y la formación de intenciones apropiadas para tal fin.

El mundo social cuya supervivencia es posible en virtud del esfuerzo colectivo, puede ser construido de múltiples maneras diferentes. De allí la radical contingencia de cualquier orden social y la necesidad de disponer, en cualquier momento, de razones para su conservación o transformación. El modelo funcional explica por qué la

existencia necesaria de algún mundo social, requiere concebir a la sociedad como un grupo agencial. Pero no dice nada sobre cómo evaluar cualquier mundo social concreto.

El paso siguiente es mostrar la posibilidad de que la sociedad puede ser considerada, además de un sistema intencional, un agente moral o normativo.

List y Pettit plantean que trazar la línea entre grupos *agenciales* y *no agenciales* depende de que podamos afirmar que algo está bien o mal en el colectivo, esto es, considerar si las actitudes o intenciones del conjunto son racionales o irracionales. Sólo los *agentes grupales*, a diferencias de lo que los autores denominan *meros grupos* o *agregados*, están en posición de reconocer que la inconsistencia es una falta que tiene que ser rectificadas. Tendríamos entonces dos condiciones: i) la posibilidad de adscribir actitudes; ii) la posibilidad de que se considere una falta el hecho de que esas actitudes no alcancen determinados estándares de racionalidad que se consideran apropiados.

Hay, bajo estas condiciones, una multiplicidad de agentes grupales que los autores dividen en tres categorías: políticos (como los gobiernos y los partidos políticos), comerciales (como las corporaciones) y cívicos o culturales (como los clubes o las universidades). La posibilidad de que entidades como la población en general o la sociedad puedan ser candidatos a agentes grupales depende, por tanto, de que la inconsistencia o irracionalidad sea vista o no como un problema o no para tales colectivos (List & Pettit, 2011: 39-40).

El punto de vista moral, tal como ha sido objeto de la construcción que se ha desarrollado hasta el momento, implica la posibilidad de identificar irracionalidades o inconsistencias en el mundo social. Cuando las reglas que estructuran dicho espacio común no son las que se justifican por las mejores razones –por ejemplo, porque no se acompañan con las exigencias de justicia, eficiencia o coordinación que surgen de la consideración de lo que importa a los individuos, es decir, de los intereses de éstos- se justifica su modificación pero ello exige que los individuos se piensen así mismo como integrando un grupo que los abarca a todos.

En este sentido puede decirse que los individuos, actuando como agentes prácticos que asumen el punto de vista moral, *constituyen* una sociedad.

Una sociedad puede ser caracterizada de múltiples maneras. Una forma de hacerlo es, adoptando una idea que desarrolla Copp, diferenciando a la población societal -como un hecho complejo- de la sociedad concebida como un grupo (ideal) normativo cuya explicación agencial se puede hacer en términos funcionales.

Los individuos viven sus vidas integrando alguna población societal y en cualquier momento pueden preguntarse por su relevancia normativa, esto es, si son responsables por los arreglos imperantes en el mundo social que habitan. Responder esa pregunta implica considerar que, además de habitar en una población societal y de integrar diversos grupos más o menos voluntarios que forman parte de ella, pueden concebirse como integrando un grupo ideal que los incluye a todos, en tanto es condición de posibilidad de que todos decidan conjuntamente sobre conservar o modificar el mundo social común.

La relevancia normativa de la sociedad no es algo evidente y ha sido negada desde algunas visiones de la filosofía política.

Desde una postura escéptica (eliminativista) sobre la relevancia moral del orden social podría sostenerse que “no hay algo así como la sociedad”⁹³. Los enfoques libertaristas— como el defendido por Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia*⁹⁴ y por Hayek en numerosos escritos⁹⁵- o anarquistas⁹⁶ promueven una ontología social que elimina la posibilidad de considerar a la sociedad como algo más que un mero agregado de individuos, sin relevancia normativa alguna.

En cambio, las teorías igualitarias de justicia, así como las concepciones normativas de la democracia, necesitan reconocer la relevancia de la sociedad: ciertas estados de

⁹³ La ex Primer Ministro de Gran Bretaña Margaret Thatcher hizo una vez esa afirmación (citada por List y Pettit 2011: 10).

⁹⁴ Un compromiso central de la metodología libertarista consiste en explicar reductivamente lo político en términos de lo no político (Ver Nozick 1974: 6).

⁹⁵ Para Hayek, la sociedad debe ser concebida como un orden espontáneo de individuos libres, sin un orden ni propósito centralizado, por lo que es de plano equivocado tomarla como algo creado y modificado “por designio”, es decir asumiendo la perspectiva unificada e intervencionista que supone la justicia social, a la que califica como “el espejismo de nuestro tiempo” (Ver Hayek, 2006). La postura de Hayek sobre el mercado es un ejemplo de cómo se puede valorar una institución cuyo presupuesto es poder pensar a la sociedad como un *todo* sin asumir la discutibilidad (bajo dicho presupuesto) de esa valoración. La trascendentalización hayekiana del mercado es el resultado de una serie de identificaciones que tienden a eludir la necesidad de argumentar normativamente en su defensa: el mercado se considera al mismo tiempo un orden “natural” (no “constructivo”), “individualmente explicado” (asumiendo como relevantes exclusivamente los fines de los individuos concretos en cuanto motivaciones para la acción estabilizadora) y “moralmente justificable” (que institucionalmente satisface las exigencias moralmente sustentables de cada uno de los individuos involucrados, esto es, que resulta “justo” según la perspectiva del individualismo ético) (Hayek, 1981: 59-60).

⁹⁶ La defensa del anarquismo basada en la incompatibilidad fundamental entre autonomía y autoridad grupal implica la irrelevancia normativa de la sociedad para justificar algún reclamo legítimo de autoridad. El mundo social es, desde esta óptica tan irremediamente externo al individuo como el mundo físico. Nótese que el propio Wolff toma como inaceptable esta conclusión cuando, pese a dar por sentado que demostró la ilegitimidad moral de la autoridad política (la verdad del anarquismo filosófico) afirma que es necesario seguir un buscando argumentos justificativos precisamente porque el mundo social no puede ser considerado “externo” a los seres humanos en el mismo sentido que el mundo natural (Ver Wolff, 1998: cap. 3).

cosas que consideramos valiosos y, por tanto, dignos de ser defendidos y promovidos, suponen la existencia de una sociedad que opera, a través de sus instituciones, como su marco necesario.

Pero este supuesto podría ser injustificado, si encontramos que no hay nada en la sociedad que permite atribuirle, como tal, la posibilidad de intenciones y acciones (lo que ya se mostró que no es correcto) y si tales intenciones no pueden ser juzgadas por algún parámetro de consistencia o racionalidad desde el cual se pueda concluir que son equivocadas y se requiere modificarlas.

Desde el punto de vista conceptual, Copp caracteriza a una sociedad a partir de la atribución a un colectivo de las siguientes propiedades: i) las sociedades son multi-generacionales y se extienden a través del tiempo; ii) la membresía no es materia de elección (o, al menos, no inicialmente); iii) los miembros de la sociedad interactúan unos con otros en actividades que aseguran sus necesidades materiales y sus prioridades de vida; iv) su interacción es gobernada por un sistema de reglas que el grupo acepta como definiendo los términos de su interacción e incorpora a su cultura; v) una sociedad provee un marco (relativamente cerrado pero permeable) para las vidas de sus miembros y para la trama de sus relaciones, afectos e instancias de cooperación. El criterio de membresía es informal, por lo que, en algunos casos, no es posible establecer con certeza si un individuo pertenece o no a una sociedad determinada (Copp, 1995: 127-128).

En el modelo de Copp, una sociedad es una población societal (una población cuasi cerrada, multigeneracional, temporalmente extendida, compuesta por redes de relaciones sociales, que incluyen afecto, parentesco y amistad, así como relaciones concernientes a la producción de nuevos miembros) a la que se atribuyen dos condiciones adicionales: sus miembros interactúan entre sí en actividades instrumentales y comparten un set de estándares de conducta que gobiernan su interacción. Entre los estándares que gobiernan la interacción, los más salientes son los jurídicos, por lo que, típicamente, los Estados con un sistema jurídico unificado son los que pueden constituir una sociedad (lo que no excluye que distintas sociedades se superpongan, abriendo ello la puerta a la idea de una sociedad global) (Copp, 1995: 137).

Cuando se intenta construir el concepto de sociedad desde la agencia moral autónoma, se asume un compromiso con el individualismo normativo pero ello no implica ignorar el profundo e inevitable impacto que, en términos de identidad personal,

supone para cualquier individuo haber desarrollado su personalidad en el seno de una determinada población societal.

Empero, la prioridad conceptual de la autonomía moral individual conduce directamente a la pertinencia de un enfoque normativo de la sociedad que no se funda en lazos de solidaridad, patriotismo o mutua referencia a tradiciones compartidas. Tales lazos de unión, aunque son de gran importancia para la continuidad en el tiempo de la población societal y su estabilidad, resultan normativamente contingentes.

La idea de sociedad es compatible con un alto grado de conflicto social y político en la población societal de que se trate, así como con la vigencia (imperio de hecho) de un orden de cosas lejano a cualquier ideal moral sustantivo. La unidad está dada por el solapamiento de redes de relaciones sociales con interacción instrumental, gobernada por ciertos estándares de conducta, entre ellos el derecho, y valores. En definitiva, el elemento definatorio de una sociedad es la posesión por parte de una población societal de lo que Copp denomina un código moral compartido (Copp, 1995: 139)⁹⁷.

La conceptualización de Copp muestra cómo es plausible concebir a la sociedad como un grupo social, lo que emerge de la consideración del componente normativo de la interacción social de una población societal, en tanto comparte la característica central que hace necesarios los grupos: algunas necesidades instrumentales dan lugar a la interacción a partir de compromisos compartidos, que implican aceptar, como cuerpo, ciertos fines regida por un código moral o ethos (En el mismo sentido Gilbert, 2008: 161).

Pero Copp también proporciona un argumento relevante para considerar a la sociedad un agente grupal, a partir de lo que denomina *teoría centrada en la sociedad*, que, en materia de ontología social, se ubica a medio camino entre el individualismo y el holismo. La teoría centrada en la sociedad afirma que los grupos como tales pueden tener preferencias (si casi la unanimidad del grupo de amigos prefiere ir a ver la película A antes que la película B no es problemático decir que *el grupo prefiere la película A*);

⁹⁷ Esto no significa por supuesto incurrir en una suerte de relativismo cultural por tomar como “correcta” a la moral social (el código compartido). El argumento sobre la necesidad de la agencia y autonomía colectiva apunta en sentido totalmente opuesto. El compartir un código moral es una cualidad conceptual de las sociedades y ello no implica que los estándares morales que contingentemente adopta cualquier sociedad particular estén, por su mera vigencia, justificados. El hecho de que la interacción social sea constitutivamente normativa (y ello haga posible pensar en *una* sociedad más allá de los distintos grupos que integran una población societal) proporciona un argumento para que los estándares morales de esa interacción sean revisados permanentemente por la sociedad (los agentes morales, deben, bajo el requerimiento de razonabilidad, estar dispuestos a la continua revisión de sus propios juicios) adoptando un punto de vista grupal a través de instituciones (decisorias y deliberativas) conformadas especialmente para ello.

las sociedades no son la excepción. Desde luego, las sociedades solo pueden concebirse como grupos extremadamente complejos donde lo que puede tomarse como preferencia grupal es, en realidad, un patrón de preferencias de los individuos que conforman una población societal, que puede variar desde el consenso (casi la unanimidad) hasta una mayoría ínfima o la indeterminación (como muestra desde la teoría de la elección social el teorema de Arrow).

Dos observaciones de Copp resultan de especial relevancia.

La primera es que, aunque las preferencias de la sociedad son reductibles a las preferencias de cada uno de los individuos, que son sus miembros (no hay una “mente societal”), el modelo centrado en la sociedad no es redundante. Atribuir a una sociedad una cierta preferencia, en función de un patrón de distribución de preferencias entre sus miembros, permite evaluarla con criterios de racionalidad colectiva antes que de racionalidad individual.

Una preferencia societal puede ser irracional –asumido el punto de vista de la agencia moral- si por ejemplo no atiende a las necesidades más importantes que dan lugar a la interacción instrumental (por ejemplo, si la sociedad prefiere priorizar la satisfacción de intereses secundarios de unos pocos miembros, antes que la satisfacción de intereses primarios de muchos) o se ha formado en un contexto de información muy escasa o nula (la mayoría de las personas prefiere la opción A antes que la opción B, porque desconoce las consecuencias probables de cada una de estas alternativas).

La otra observación de Copp es que, si bien las sociedades pueden “elegir” (por ejemplo, modificar su código moral), hay que concebir a la elección como un fenómeno distinto de la preferencia: una persona puede preferir algo y aun así no elegirlo (si se plantea la posibilidad de elegirlo). Más aun, uno puede no elegir sobre los méritos de lo que prefiere. Por ejemplo, alguien puede preferir como postre el helado a la fruta y, sin embargo, elegir la fruta para probar que es capaz de resistir la tentación. Así, mientras que formar una preferencia tiene que ver con ubicar en un ranking las opciones disponibles, elegir consiste en tomar *una opción* entre las opciones disponibles. La opción puede no ser la preferida por distintas razones, por ejemplo porque los costos de implementación la hacen altamente inconveniente (Copp, 1995: 161).

Por tanto, a la hora de evaluar en términos de racionalidad, la preferencia y la elección pueden arrojar resultados diversos: mientras que puede ser racional preferir la producción de un cierto estado de cosas (por ejemplo, un cierto de nivel de igualdad entre los miembros de la sociedad), puede ser irracional que en determinado contexto se

intente realizar el estado de cosas preferido (en el mundo real, el costo de realizar la igualdad puede ser demasiado alto si, por ejemplo, todos los miembros de una sociedad terminan peor que en el estado de cosas menos igualitario)⁹⁸.

6.5.2. Constitución normativa de la sociedad e igualdad de intereses

¿Cómo hay que concebir a los agentes morales cuando (al adoptar cada uno una concepción de sí mismos y de los demás como conformando un grupo originado en una responsabilidad común) se encuentran en la situación de decidir conjuntamente los términos que deben regir el mundo social que comparten?

La respuesta es que en tal situación los agentes morales poseen una igualdad fundamental derivada de la responsabilidad que comparten.

Esa igualdad fundamental les da idéntico derecho a adoptar las decisiones sobre el mundo común, al tiempo que les impone la obligación de participar en dichas decisiones y suministrar las razones para que puedan adoptarse de modo consistente con los requerimientos del punto de vista moral. Esa es, desde esta construcción, la justificación última de la igualdad política: se trata del derecho fundamental de decidir sobre las instituciones de la sociedad donde están en juego los intereses *de todos* (mundo social común) y teniendo en cuenta todos los intereses *relevantes*⁹⁹ (desde el punto de vista moral).

Así tenemos dos dimensiones de la igualdad que son, desde el punto de la agencia moral, esenciales: *la igualdad política* (interés fundamental en decidir) y *la igualdad total* (igual consideración de todos los intereses de quienes constituyen una sociedad). Mientras que a la hora de considerar la constitución del demos (los que dictan los términos de la asociación común) solo cuenta el interés fundamental en decidir, a la hora de evaluar el modo en que habría que adoptar las decisiones hay que tener en consideración *la igualdad total* de intereses, es decir, el conjunto de intereses relevantes potencialmente afectados por las decisiones sobre el mundo social común.

Gaus distingue entre dos sentidos básicos de la igualdad: como estándar o como ausencia de criterio de preferencia. En el primer sentido, hablamos de igualdad cuando

⁹⁸ Esto da lugar a uno de los argumentos más serios contra el igualitarismo, *the levelling down objection*, cuya superación exige a los igualitaristas defender principios que no sólo afirmen el ideal de una distribución igual sino que también establezcan reglas de preferencia entre situaciones que se aparten de ese ideal, como por ejemplo criterios *paretianos* (Ver Christiano & Braynen 2008: 392-393 y 418-419).

⁹⁹ Cuando estipulo “intereses relevantes” quiero decir que desde el punto de vista moral hay intereses que a priori no pueden contar en una decisión como por ejemplo el interés que puede tener alguien en disfrutar haciendo de alguien un esclavo y provocándole sufrimiento.

podemos comparar dos cosas, según una escala precisa y predeterminada (María y Luis pesan lo mismo y en esa escala son iguales; Brasil ha ganado más mundiales de fútbol que Uruguay y en esa escala no son iguales). En el segundo sentido, la igualdad supone simplemente que no se puede preferir una cosa por sobre otra, porque no dispongo de una razón para ello (el chocolate me da igual que el dulce de leche porque me sería completamente indiferente que me sirvieran como postre uno u otro).

Gaus plantea que la defensa política del ideal de igualdad se vincula primariamente con una *concepción no preferencial*: a lo largo de la historia, los defensores de la igualdad se han opuesto a los sistemas políticos en los cuales, por razones equivocadas o arbitrariamente, se da preferencia a los intereses de unas personas por sobre los de otras.

Una complicación fundamental de la discusión sobre la igualdad radica en que, dar preferencia a algunos individuos sobre otros tiene, necesariamente, que estar justificado en algunos contextos (por ejemplo, pueden existir buenas razones para premiar al que trabaja más duro o a aquel que tiene un talento que los demás necesitan), por lo que la igualdad puede no es incondicionalmente buena y la desigualdad no debería siempre ser evitada.

De modo que cualquier concepción igualitarista tiene que: a) especificar las formas en que las personas han de ser tratadas como iguales y aquellas en que pueden ser tratadas en forma desigual; b) proveer las razones justificativas de ese tratamiento. Muy pocos igualitaristas adoptarían un criterio de igualdad “absoluta”, como proponía Babeuf, según el cual cualquier precio debería ser pagado en aras de evitar que algún individuo tenga una posición mínimamente más elevada que la de cualquier otro, incluyendo la posibilidad de que todos empeoren su situación, con respecto a un orden alternativo que incluya ciertas desigualdades (Gaus, 2000: 127-128).

La idea de que el valor de la igualdad en la teoría política se vincula con una concepción no preferencial es relevante para superar una importante objeción al igualitarismo como ideal moral.

Harry Frankfurt ataca al igualitarismo económico (al que define como “la doctrina que establece que es deseable que todos tengan la misma cantidad de ingresos y

riquezas”)¹⁰⁰ argumentando que la igualdad económica no tiene importancia en sí misma, pues lo relevante como ideal moral, con respecto a la distribución de bienes económicos, no es que cada uno tenga lo mismo que los demás, sino que todos tengan lo suficiente. Esto es lo que resulta, para Frankfurt, pertinente discutir: si todos tuvieran lo suficiente, no habría consecuencias morales derivadas del hecho de que algunos tengan más que otros (Frankfurt 2006: 195).

Frankfurt, se apresura en aclarar que el hecho de que la igualdad económica no sea valiosa en sí misma, no implica que no sea deseable y que no deba evitarse la desigualdad. Sin embargo, afirma, las razones por las que la consideramos objetable no tienen que ver con la desigualdad en sí, sino con otras circunstancias que asociamos a ella, como la pobreza o la indigencia, esto es, con el hecho de que algunas personas no tienen lo suficiente en función de sus intereses o de las cosas que importan para ellas. El problema de concebir a la igualdad como ideal moral radica, para Frankfurt, en que tiende a distraer a las personas de las exigencias que derivan de sus naturalezas individuales y circunstancias personales. Exagerar el valor moral de la igualdad es enajenante, porque al basarse el juicio de cada uno en lo que los demás tienen, aleja a las personas de lo que realmente les importa, es decir, la experiencia que tienen de sí mismas y sus vidas, y de lo que, en consecuencia, es necesario para perseguir las propias metas (Frankfurt, 2006: 198).

Dejando de lado los problemas que presenta la alternativa que propone Frankfurt¹⁰¹, su objeción no afecta al igualitarismo entendido como un ideal de *no preferencialidad a priori* de los intereses de un individuo sobre los de otro en una estructura social común¹⁰².

Antes de adoptar un criterio o estándar sobre cómo deberían distribuirse los bienes de una sociedad (cuál propuesta de igualación o suficiencia sería válida) hay que responder a la pregunta (previa conceptualmente) de si hay alguna razón para preferir a un individuo antes que otro a la hora de favorecer o avanzar sus intereses. Esa es una pregunta con la que se encuentra cualquier agente moral a la hora de interactuar con

¹⁰⁰ Pese a que su definición de igualitarismo económico es sumamente estrecha, los argumentos de Frankfurt se dirigen a diversas formas de igualitarismo que tienen significación en términos económicos, englobando tanto a las teorías de recursos o bienes primarios, como a las de bienestar y necesidades.

¹⁰¹ El “suficientismo” no puede escapar de algún criterio de igualdad fundamental (en la suficiencia) y obliga también a comparaciones interpersonales para determinar cuando una persona tiene “suficiente”.

¹⁰² En todo caso, para discutir lo que es “suficiente” para cada uno debemos tener criterios de identificación de los intereses relevantes sobre los cuales los individuos podrían aspirar a una evaluación de suficiencia o insuficiencia. Estos criterios solo pueden ser respaldados en razones que surjan en los contextos relevantes de decisión.

aquellos a quienes no puede dejar de reconocer como sus semejantes y con los que comparte un contexto necesario de interacción social.

El hecho de que los agentes se vean enfrentados a la realización de comparaciones interpersonales surge de la necesidad de razones para tratar a las personas de cierta manera antes que de otra. La respuesta por defecto es la igualdad: quien no dispone de razones para tratar preferentemente a los intereses de un individuo, en comparación de con los de otros, no puede dejar de tratarlos a ambos de la misma forma (Gaus, 2000: 136).

Entendida la igualdad como ausencia, a priori, de razones de preferencia se puede asumir que la propia sustentación lingüística de nuestras prácticas sociales limita severamente la clase de razones que pueden invocarse a favor de la desigualdad (para preferir a unas personas antes que a otras). Una de esas limitantes es la idea de *humanidad*¹⁰³.

Bernard Williams afirma en tal sentido que, si bien todas las defensas de una igualdad fundamental –teológicas o esencialistas- fracasan cuando las confrontamos con las evidentes diferencias que realmente existen, la propia idea de humanidad constituye una especie de meta-criterio sobre los argumentos admisibles a favor de la desigualdad.

Para Williams, el problema no es tanto encontrar un estándar de igualdad fundamental sino más bien hallar razones para tratar a las personas desigualmente. En este sentido, no es necesario hallar alguna característica especial por la cual somos todos seres humanos sino que basta recordar que *todos* somos seres humanos.

Que todas las personas son seres humanos es una poderosa tautología que nos recuerda que quienes pertenecemos anatómicamente a la especie *homo sapiens* compartimos determinadas características tales como la capacidad de sentir dolor, de experimentar afecto, hablar un lenguaje, etc, así como las consecuencias de la frustración de tales capacidades e impulsos. El reconocimiento de estas similitudes es tautológico pero no trivial, pues han existido y continúan existiendo arreglos sociales que, de forma sistemática y pública, tratan a determinadas personas como si no poseyeran algunas características propias de la especie. Por ejemplo, negar el

¹⁰³ La idea de humanidad opera como limitante a la desigualdad (discriminación arbitraria) entre seres humanos porque “lo humano” funciona, en el razonamiento práctico, como un lugar argumental desde el que se atribuye un estatus moral inherente a su portador. Pero la idea de “lo humano” también puede ser problematizada en otros contextos, cuando se invoca para justificar discriminaciones arbitrarias entre intereses humanos y otros intereses dignos de consideración (de los animales, las futuras generaciones, la biósfera). La preferencia de los intereses humanos sobre otros potenciales candidatos al status moral también está sujeta a evaluación desde el punto de vista moral y requiere, por tanto, ser justificada.

tratamiento igualitario a un grupo de individuos porque su piel es negra requiere suponer que, en virtud de tal condición, carecen de algún atributo característico de la especie humana. En caso contrario, no se trata de una forma de actuar que pueda considerarse fundada en alguna razón que pueda ser sustentada discursivamente (Williams, 1976: 232).

El argumento de Williams se basa en la profunda imbricación lingüística entre hecho y valor, que impide que un estándar del tipo “los blancos merecen preferencia sobre los negros en el cuidado médico” sea un genuino principio moral. Se trata de pura arbitrariedad y brutalidad racionalizadas. Ello, por supuesto, no significa que no puedan encontrarse “justificaciones” para tratar a las personas de forma crudamente desigual (los antropólogos nazis lo hicieron), sino de que tales “justificaciones” no son pasibles de ser consideradas (y defendidas como) moralmente relevantes. Defender un punto de vista con un lenguaje supone un compromiso con razones públicas, que impone constricciones a lo que cuenta como una razón para justificar algo y la igualdad humana, entendida como *no preferencia* de unos sobre otros (salvo razón que la justifique) se basa en que, dadas nuestras similitudes básicas (en términos de capacidades y necesidades) no pueden alegarse más que un cierto número de razones para tratarnos unos a otros de modo preferente (Williams, 1976: 233; Gaus, 2000: 140).

El compromiso con la igualdad de los agentes morales proviene del hecho de que éstos necesitan asumir una visión imparcial u objetiva de la importancia de sus propias vidas y de las de los demás. Adoptando un punto de vista imparcial, la importancia de la vida de alguien nunca puede ser mayor que la de cualquier otro, lo que obliga a encontrar criterios de satisfacción de intereses, que implican discriminar sobre éstos, de acuerdo con su importancia justificada. Razonando con imparcialidad, para el agente moral no pueden pesar por igual, por ejemplo, el interés de algunas personas en controlar vastas cantidades de recursos y el interés de muchos en llevar una vida en condiciones mínimamente decentes. La imparcialidad lleva así a justificar, como mínimo, un principio formal de igualdad, que pone límites a los principios distributivos admisibles (Ver Nagel, 1991: 66).

Desde luego, la imparcialidad no puede justificar a la igualdad como el único valor intrínseco, pues se requiere compatibilizarlo con el hecho de que las personas, como agentes racionales, valoran como esencial un espacio donde llevar sus vidas, de acuerdo con sus propios criterios de bondad, y cultivar ciertos vínculos (familia, amigos), que autorizan a ignorar algunas potenciales demandas de la igualdad. La realización de la

igualdad requiere, por tanto, un marco institucional de interacción colectiva, sujeto a ciertos estándares de igual avance de intereses de los individuos, y un punto de vista para evaluar las instituciones, que a su vez conceda a los individuos espacios de autonomía, donde vivir sus vidas y cumplir con sus deberes especiales (Ver Christiano, 2010: 31).

La concepción no preferencial de la igualdad permite focalizar a la igualdad y la justicia como cuestiones que ponen en juego una responsabilidad moral fundamental del agente práctico. El tratamiento igual o desigual no pertenece al orden natural de las cosas sino a los arreglos sociales contingentes. Si la justificación del tratamiento desigual o igual que cada persona debe dar a los otros depende de las razones disponibles (limitadas de antemano por la propia idea de humanidad y, en general, por los criterios finitos que proporciona el lenguaje) la justicia no puede estar definida por la mera satisfacción de las preferencias subjetivas de los individuos.

Tal como sostiene Elizabeth Anderson –quien, desde el enfoque de las capacidades, opone su concepción de la *igualdad democrática* al conjunto de teorías que denomina *igualitarismo de la suerte*-, que la diversidad natural entre los seres humanos tenga como resultado la instauración de jerarquías opresivas depende siempre del comportamiento de las personas y no de algún hecho de la naturaleza.

La igualdad democrática es planteada como un conjunto de exigencias para las relaciones entre personas antes que un patrón de distribución de bienes. Ello permite ver cómo los igualitaristas necesitan tomar en cuenta, como parámetros evaluativos, diversos aspectos de la sociedad, además de plantear un patrón distributivo para las instituciones. La eliminación de las injusticias es un objetivo notablemente más complejo que la modificación de tales patrones: se necesita someter a escrutinio social y modificar un gran número de normas sociales (Anderson, 1999: 136).

Aunque pueda aceptarse que los factores que llevan a la desigualdad natural –tales como los talentos- son inseparables de la identidad de las personas (de la descripción de las características básicas que hacen a una persona real), resultan sin embargo contingentes desde el punto de vista normativo, en cuanto no puede deducirse del hecho de la desigualdad natural (por ejemplo, en talento), la legitimidad de la desigualdad social que opera simplemente en beneficio de los más favorecidos por las circunstancias naturales. La cuestión no se resuelve, por tanto, apelando a criterios o títulos “naturales” sino que, desde el inicio, es un problema de justificación: cuáles son las reglas que

debemos aplicar para evaluar la legitimidad de los reclamos sobre bienes sociales (Forst, 2002: 15).

En suma, la situación en que se encuentran los agentes morales enfrentados a la necesidad de actuar según las exigencias de la igualdad requiere la adopción de un punto de vista común para: a) establecer un marco de interacción que permita adoptar estándares y criterios de preferencia para la consideración igualitaria de intereses; b) establecer las zonas o espacios del comportamiento de los individuos (por ejemplo, compromisos especiales o zonas de autonomía personal) donde es legítimo actuar en función de razones que se vinculan con intereses de las personas diferentes de las exigencias de la igualdad.

En suma, la concepción de igualdad que asume la construcción del punto de vista de la autonomía colectiva se sustenta en las siguientes premisas: se concibe a las personas como moralmente autónomas, lo que significa que son capaces de identificar razones morales (conceptualmente aquellas distintas del puro autointerés y justificables en un discurso público) y de motivarse a actuar por ellas; los agentes autónomos se encuentran en situaciones de interacción que requieren dar forma a un mundo social radicalmente contingente y, para decidir conservarlo o transformarlo, necesitan razones morales; estas razones refieren a intereses individuales, sobre los cuales se requiere adoptar criterios de preferencias racionales (es decir, no arbitrarios).

En mi opinión, esta versión de un principio de igualdad sustancial es la más abstracta posible en un contexto de necesidad de acción moral compatible con el pluralismo y el desacuerdo. Se puede cuestionar la igualdad entendida como “compensación por la mala suerte” o como “estándar sustantivo”, pero resulta imposible objetarla en un contexto justificativo de razones morales dotadas de publicidad y reciprocidad, donde lo que se requiere prioritariamente es identificar la relevancia de ciertos intereses a la hora de establecer, mantener o modificar instituciones para su avance.

La igualdad es, en este contexto, desde la propia expresión necesariamente lingüística de las razones, la visión por defecto y el trato discriminatorio, aquello que necesita ser justificado. Este es el marco en el que se pueden discutir las concepciones sustantivas de la igualdad y la justicia (como por ejemplo las distintas versiones del igualitarismo de la suerte, el enfoque de las capacidades, el libertarismo, el socialismo) pero ninguna de ellas puede presuponerse como el propio marco.

En tanto el principio igualdad es el valor fundamental para establecer qué hechos cuentan como razones a la hora de configurar el mundo común, su implicación desde el

punto de vista moral, de acuerdo con la estrategia constructivista adoptada, requiere que funcione en dos niveles.

El primer nivel refiere sólo a los sujetos responsables por decidir sobre el mundo social común. Ellos son los agentes prácticos autónomos, capaces de determinarse por razones morales. Esto requiere partir de una concepción de persona centrada en la autonomía moral e identificar un núcleo de intereses básicos, entre los cuales figura decidir autónomamente sobre cuestiones de justicia social, es decir, sobre cómo dar forma racional al mundo social común, asegurando al mismo tiempo su autonomía futura.

Los agentes prácticos se deben recíprocamente igual consideración y respecto, derivada de su mutuamente reconocida aptitud para dar forma al mundo común, atribuyendo valor a los diversos intereses en pugna y de su consiguiente responsabilidad e interés en hacerlo.

Podría objetarse que la igualdad entre personas morales autónomas tiene un rango muy limitado y que el argumento puede fracasar por su imposibilidad de considerar intereses distintos de los de las personas morales autónomas.

Sin embargo, tal lectura sería equivocada en cuanto implica confundir los dos niveles de la igualdad a que antes hice referencia (la igualdad política y la igualdad total).

Por eso me parece necesario hacer explícito un segundo nivel en que opera el principio de igualdad y que se vincula con las propiedades características de las razones morales, desde una concepción constructivista de la normatividad.

Al adoptar decisiones sobre el mundo social común, los agentes autónomos (que por su interés fundamental son titulares exclusivos de un igual derecho a decidir políticamente) deben explicitar en el razonamiento moral los intereses básicos que subyacen a su condición de agentes morales. Para ello deben invocar razones públicas y reflexivas válidas en un sentido intersubjetivo o neutral al agente.

Al hacer eso, por elementales razones de simetría, no podrán dejar de asumir el valor de otros intereses individuales, aquellos que no son los de los propios agentes prácticos, pero que resultan importantes por las mismas razones sobre las cuales éstos reconocen sus intereses. Las razones constituyen, por tanto, criterios de identificación de intereses, cualquiera sea su portador.

Por ejemplo, la lucha por la integridad corporal, la necesidad de evitar el sufrimiento, la necesidad de niveles mínimos de bienestar que permitan atribuir valor a la propia existencia, son intereses evidentemente prioritarios que las personas morales no pueden

dejar de identificar como tales con independencia de su portador. Esta idea permite hacer, en todo momento, reflexivamente significativos intereses de quienes no son ciudadanos en sentido pleno (por ejemplo, porque no habitan permanentemente una determinada población societal), no están dotados de autonomía moral (por ejemplo, los afectados por ciertas discapacidades o aquellos a los cuales situaciones de marginalidad social han ubicado lejos del umbral de autonomía; también, los *alienados* que no tienen la disposición a actuar como agentes morales) o que ni siquiera son —en un sentido biológico descriptivo- *humanos* (como el caso de los animales no humanos, capaces de sentir, sufrir y luchar por su integridad corporal).

Por tanto, el principio de igualdad, que se argumenta, inicialmente desde la responsabilidad de los agentes morales y que en primera instancia se infiere de sus intereses fundamentales o básicos (las cosas que ellos pueden identificar como “importantes”), tiene que desembocar en un principio mucho más general de igual consideración de intereses individuales que operan como razones para alterar o conservar el mundo social.

6.5.3. La relevancia y los límites de la regla mayoritaria

Para cumplir con su responsabilidad de establecer reglas de actuación en contextos de acción colectiva los individuos deben constituir grupos. Estos grupos tienen que poder adoptar decisiones cuya justificación requiere la adopción del punto de vista moral. ¿Cómo es que pueden tomarlas?

Ya fue dicho que solo los individuos pueden tener (en sentido focal o no derivativo) una mente consciente que les permita realizar cierto tipo de acciones como razonar, deliberar y decidir.

¿Cómo es posible, entonces, que ciertas decisiones sean objeto de aprobación o censura *en tanto decisiones del grupo*?

La adecuación de la regla mayoritaria es tan evidente en numerosos contextos de decisión grupal que ni siquiera necesita hacerse explícita. Desde la discusión de un grupo de amigos que quieren ir juntos al cine hasta la elección del delegado de una organización sindical, decisiones colectivas de diferentes clases se adoptan por mayoría sin que la pertinencia del mecanismo se discuta.

En todos estos casos, el supuesto implícito detrás de la utilización de la regla mayoritaria es que ésta representa para cada uno de los miembros del grupo la situación sub-óptima, en comparación (para mejor) con alternativas en las que otro miembro

tomaría exclusivamente la decisión y (para peor) con la situación en que él tomaría exclusivamente la decisión.

Empero, hay decisiones que para, virtualmente, la totalidad de los grupos¹⁰⁴ consideramos inaceptables, aunque sean tomadas por una mayoría, como esclavizar o sacrificar sin justificación alguna la vida de determinados miembros de un grupo.

En esos casos, consideramos intuitivamente que el grupo no puede (normativamente) como tal adoptar esas decisiones y que la conformación de una mayoría de intenciones conjuntas orientadas en algunos sentidos es moralmente irrelevante. La fuerza de la regla mayoritaria es claramente nula con respecto a las cosas sobre las cuales el grupo no debe decidir ni actuar.

Pertenecer a grupos implica entonces adherir a una decisión fundacional o constitutiva de *no decidir* en determinados sentidos. Suponer ese compromiso básico da cuenta de las limitaciones de la regla mayoritaria y de la necesidad de asegurar la autonomía individual de las personas de modo compatible con la posibilidad del ejercicio continuo de la agencia colectiva.

En otros casos, se asume que el grupo puede adoptar determinadas decisiones por la regla mayoritaria, pero algunos de sus miembros pueden sentir que tales decisiones tienen algún defecto procedimental (por ejemplo, porque no fueron discutidas de modo suficiente) o sustancial (porque conducen a resultados que son considerados equivocados según algún criterio de valoración independiente).

En los casos anteriores, puede decirse que el grupo como tal adoptó decisiones (el tema estaba entre aquellos sobre los que correspondía adoptar una decisión) pero lo hizo en términos deficitarios o erróneos, lo que socava su autoridad: sus decisiones no tienen aptitud (o su aptitud es débil) para operar como razones para la actuación de sus miembros.

Tanto la fuerza como la limitación intuitivas de la regla mayoritaria se explican si atendemos a su justificación subyacente como criterio de legitimación: el principio de igualdad política.

La idea de igualdad política suele plantearse desde el juego de dos principios: el de igual consideración de los intereses de todos los miembros del grupo y el (anti-paternalista) de que cada uno es el mejor juez de su propio bien e intereses. De allí,

¹⁰⁴ Sin embargo, no es imposible imaginar grupos donde todos los intereses fundamentales de las personas, inclusive la vida y la muerte, pudieran ser decididos, sin restricciones, mayoritariamente. Aunque esa hipótesis referiría a una especie de *club de suicidas*, muestra que la imposibilidad planteada es normativa y no conceptual.

surge el requerimiento de un igual derecho a participar en el proceso de decisión, que se aplica a una amplia variedad de grupos e instituciones, incluyendo la relación entre el Estado y los ciudadanos.

No se trata de que la igualdad política sea “más o menos igualitaria” que un principio sustantivo de igual consideración, sino que en una comunidad pluralista no disponemos de un criterio común sobre qué resultados son sustantivamente igualitarios y, en cambio, podemos tener un acuerdo mucho más amplio sobre los estándares de igualdad en el proceso de decisión.

La separación conceptual de la igualdad política de los (diversos) criterios sustantivos de igual consideración, propios de las concepciones igualitaristas, que se supone han de ser desarrollados tanto como sea posible en el derecho y la política, no puede hacernos perder de vista que la propia adopción de un procedimiento democrático de decisión supone la aceptación de una premisa fuertemente igualitaria en cuanto a la consideración de los intereses en juego (Sadursky 2008: 63).

El supuesto de que la regla mayoritaria tiene un papel, fundamental y la vez limitado, en la decisión grupal no es esencial a la propia idea de grupo social.

Existen grupos que por diversas razones son jerárquicos y donde los términos que vinculan a sus integrantes son definidos y modificados por uno o varios miembros (o hasta por no miembros). Es esencial para los grupos sociales que todos los miembros cumplan, al menos, el papel de autorizar a alguien o algunos a hablar y actuar por el grupo aunque el rol “activo” pueda estar en manos de uno solo, el *dictador* (List & Pettit, 2011: 36).

Es posible incluso que el dictador sea ajeno al grupo. En los grupos que se constituyen a través de lo que Gilbert denomina *personal rule*, no sólo no se requiere que exista un compromiso compartido entre el dictador y el grupo como tal (sólo entre los miembros del grupo entre sí) sino que inclusive el dictador puede no ser miembro del grupo: su autoridad surge exclusivamente de una estipulación colectiva de éste (Gilbert, 2008: 209). A partir de ella ningún miembro asume un rol activo en las decisiones colectivas futuras.

En cambio, cuando tenemos en cuenta grupos que son constitutivamente igualitarios tal condición implica la necesidad de un proceso justo de decisión. La regla mayoritaria aparece, en tales casos, ligada a un principio de igual consideración de intereses: cada miembro tiene un interés fundamental en que el conjunto de sus intereses sea considerado en pie de igualdad en relación con los demás miembros y eso le atribuye un

interés en participar en igualdad de condiciones en el proceso de decisión. A lo que hay que agregar la exigencia de que en la decisión se consideren los intereses de todos (que los miembros del grupo adopten el punto de vista moral) y que contribuya a preservar la autonomía colectiva (la posibilidad de continuar decidiendo en el futuro).

En otros términos: la constitución de un grupo igualitario se da a partir de un ethos que incluye un principio de igual consideración de intereses y que atribuye a cada miembro la posibilidad de impactar en el proceso de decisión sobre los fines del grupo y las normas que constituyen los términos de asociación común. En un grupo igualitario no hay puntos de vista del grupo a menos que las decisiones colectivas se hayan tomado en términos que reflejen el principio de igual consideración de intereses. Y ese requisito, que involucra necesariamente a la regla mayoritaria, no se agota sin embargo en la votación mayoritaria.

Pensemos de nuevo en un grupo de amigos que comparten distintas actividades. Son, por definición, un grupo de iguales. Cada uno tiene interés en que sus preferencias por hacer A antes que B o B antes que A sean satisfechas, pero a la vez tiene interés en permanecer en el grupo, por los lazos de afecto que lo unen con sus integrantes. Pero a la hora de decidir qué actividades van a hacer juntos, cada uno tiene un interés en ser escuchado por los demás, que sus argumentos sean tomados seriamente y que la decisión final refleje, en lo posible en igual medida, los intereses de todos. Las decisiones de ese grupo tienen entonces distintos componentes: de deliberación (cada uno puede argumentar sobre la decisión a tomar y, si lo hace, puede expresar sus intereses pero no puede ser indiferente a los intereses de los demás), de negociación (en un marco de igualdad, todos pueden proponer distintas soluciones de compromiso que satisfagan, al menos de modo parcial, los intereses de todos) y de votación (hay que tomar en definitiva una decisión y, si no hay consenso sobre el curso de acción a seguir, la única alternativa es que cada uno exprese su posición y haya algún tipo de recuento de votos).

Si las decisiones se han tomado de esta manera, se puede asumir que el *grupo* como tal ha decidido y que su decisión constituye una razón (grupal, independiente de las razones privadas de cada uno) para que sus miembros sigan el curso de acción que establece la decisión. En ese sentido, y porque ha sido adoptada en condiciones igualitarias, la decisión del grupo obliga a sus miembros. Bajo esas condiciones, cada uno puede tener razones privadas, para actuar en sentido distinto al decidido por el grupo (puede seguir prefiriendo la película A antes que la B, que el grupo como tal

decidió ver), pero esas preferencias subjetivas no cancelan la obligación asumida como integrante del grupo.

El ejemplo anterior muestra que la necesidad de decidir en los grupos igualitarios, en términos que afectan en alguna medida los intereses de sus miembros es la razón que subyace a la adopción de la regla mayoritaria y que la misma razón supone la existencia de límites, tanto sustantivos como procedimentales, a dicha regla.

Entre los límites sustantivos se encuentran aquellas cosas que el grupo no puede decidir (o, mejor expresado, donde se presupone un compromiso de no decidir o de no decidir en cierto sentido) porque son de plano incompatibles con su propio ethos.

Algunos intereses de los miembros pertenecen exclusivamente a una esfera privada o ajena al grupo (que los demás deben reconocer) y están excluidos de los fines de éste. O puede darse el caso de que ciertas consideraciones sobre tales intereses se asuman como constitutivas de la pertenencia al grupo. También resulta posible que el ethos del grupo incorpore valoraciones sobre los intereses de sus miembros que, por considerarse de una importancia especial, se planteen como requiriendo ciertas mayorías especiales para su modificación.

Entre los límites procedimentales se encuentra la necesidad de que los integrantes del grupo puedan impactar en la decisión bajo determinadas condiciones (de negociación, deliberación y votación) que son ampliamente variables en función de cada grupo que se considere.

Por ejemplo, en el grupo de amigos que deciden qué película ver juntos, tales condiciones son, se supone, de fácil cumplimiento: es probable que lo único que se necesite sea una breve charla informal, donde se mezclen negociación, deliberación y votación, sin que pueda diferenciarse claramente entre las tres instancias de la decisión. La flexibilización de las condiciones va de la mano de la escasa importancia de los intereses en juego. En este caso el grupo necesita como tal decidir pero su decisión no afecta intereses que, bajo óptica alguna, puedan ser considerados fundamentales. La decisión del grupo proporciona una razón para actuar, pero su impacto en el balance de razones de cada miembro puede ser muy débil y el costo de incumplir la obligación puede llegar a ser nulo. Incluso, aunque algún miembro pueda considerar la decisión como *dictatorial* entendiendo que sus preferencias fueron ignoradas y decida incumplir la obligación, la continuidad de su pertenencia al grupo no parece estar por ese solo hecho en cuestión. El propio *ethos* grupal incluirá entre sus normas constitutivas la posibilidad de que decisiones de este tipo puedan no ser cumplidas por sus miembros.

La relevancia y los límites de la decisión por regla mayoritaria representarán un componente central en el *ethos* del grupo igualitario (putativo y necesario) que los individuos tienen que constituir para establecer reglas sobre su mundo social común.

La idea es que la sociedad, constituida como agente colectivo, tiene que resolver en condiciones igualitarias sobre los intereses de sus miembros adoptando la perspectiva de la primera persona. Y, como ocurre con cualquier exigencia normativa (recuérdese que la sociedad, es en este enfoque constructivista, una *constitución* destinada para cumplir con una necesidad de la agencia moral) el “*debe*” tiene que implicar un “*puede*”. Para que se cumpla la obligación colectiva de todos, debe ser posible algún tipo de decisión colectiva.

Si no hay razones *a priori* para preferir los juicios de algunos sobre los de los demás ni para hacer prevalecer los intereses de unos sobre los de otros, la decisión mayoritaria (con límites sustanciales y procedimentales) aparece –por defecto- como el único mecanismo disponible para que los agentes morales cumplan con su obligación fundamental de dar (continua) forma al mundo social común.

6.6. Constitución normativa de la sociedad y obligaciones colectivas: decisión, deliberación, preservación de la autonomía

De acuerdo con lo desarrollado en este capítulo, un agente práctico que pretende constituirse en agente moral tiene la responsabilidad de constituir una sociedad (entendido como un grupo putativo emergente de una población societal determinada), conformando con los demás un agente colectivo organizado cuya finalidad sea adoptar regulaciones unificadas sobre el mundo social común.

La necesidad de este proceso constitutivo puede considerarse un fundamento moral de la política. El agente moral autónomo identifica, junto con los otros de su misma condición, un ámbito grupal de decisiones públicas que involucra todos los intereses relevantes.

La condición de ciudadanía tiene así la siguiente justificación: el agente moral autónomo tiene derecho a la membresía de la sociedad que constituye porque está dispuesto a adoptar el punto de vista que considera los intereses de todos y porque también sus intereses están en juego en las decisiones.

Las obligaciones colectivas que derivan de esta membresía son tres: decidir (esto es, formar parte del proceso de decisión conjuntamente con los otros agentes morales), suministrar razones morales intercambiándolas con los otros (el ideal es que cada

decisión pueda realizarse teniendo en cuenta las mejores razones disponibles) y preservar la autonomía colectiva (la propia posibilidad de seguir decidiendo en el futuro) lo que supone que las decisiones no incluyan aspectos que vulneren la autonomía individual de cada uno de los miembros de la sociedad ni que tampoco determinen la cancelación del procedimiento. Las decisiones de este grupo (la sociedad) son pasibles de ser evaluadas por razones sustantivas (¿constituyen la mejor regulación posible sobre el mundo social común?) como por su contribución a la propia continuidad de la futura autonomía (grupala e individual).

Desde el ideal de autonomía colectiva, el contribuir a la configuración del mundo social común con regulaciones que se basen en razones morales constituye un derecho porque es una responsabilidad fundamental del agente moral.

Una exigencia intuitiva para ser parte del *demos* es la pertenencia a la población societal de que se trate. El agente tiene derecho a decidir en parte porque se trata de *su mundo social*. El conjunto de sus intereses está directamente involucrado en las decisiones que se adopten en ese ámbito y eso le proporciona un interés fundamental en impactar, votando, e influir, proporcionando razones, sobre las regulaciones jurídicas a adoptar.

El que los intereses de un agente estén imbricados con los de los demás integrantes de la sociedad que constituye es, entonces, una condición necesaria para ser miembro de una comunidad política. Sin embargo, no es una condición suficiente para atribuirle un derecho a decidir sobre el mundo común, en tanto las decisiones que va a adoptar también tienen que ver, en igual medida, con los intereses de los otros.

La otra condición necesaria es que el agente práctico pretenda adoptar el punto de vista moral y sea capaz de hacerlo. Es decir, que actúe como un agente moral autónomo o sea, alguien que a la hora de decidir esté dispuesto a tomar en cuenta todos los intereses relevantes de los demás, a defender sus propios juicios sobre qué debe hacerse colectivamente invocando razones intersubjetivamente válidas, a considerar (de buena fe) los juicios de los demás y a cumplir con las obligaciones asumidas, tomándolas como razones morales.

Las dos condiciones están claramente vinculadas. Por más que alguien adopte la postura moral, es intuitivamente rechazable darle la posibilidad de (co)regular los

términos de una cierta sociedad si sus intereses¹⁰⁵ están por completo desvinculados de ella¹⁰⁶. No se trata de *su mundo social*¹⁰⁷.

Pero imaginemos el caso contrario. Alguien reside en una sociedad pero es incapaz de considerar los intereses de los demás a la hora de decidir cómo regular el mundo social común. Cada vez que sea llamada a decidir, esa persona empleará el voto como un instrumento puramente egoísta. Esa situación es difícil de identificar en la práctica, aunque puede que mucha gente en las poliarquías contemporáneas vote de esa forma. Pero supongamos que lo reconoce abiertamente y se jacta de ello. ¿Tiene esa persona un derecho básico a (co) dictar los términos del mundo social común? Desde el ideal de autonomía colectiva la respuesta es *no*. Aceptar que el *alienado* tiene un derecho básico a decidir sobre el mundo común implica darle la posibilidad de instrumentalizar el procedimiento de decisión y los intereses de los demás al servicio de sus propios fines¹⁰⁸.

El abordaje constructivista da cuenta de cómo la posibilidad de enfrentar en primera persona la cuestión normativa y el punto de vista moral están disponibles en todo momento para los agentes prácticos. Cualquiera que pretenda constituirse como agente moral, es decir que se pregunte qué obligaciones morales efectivamente tiene, debería concluir que parte de la respuesta a esa pregunta consiste en analizar las reglas e instituciones fundamentales que contienen una sociedad y que determinan el modo en que los distintos intereses son avanzados.

Es necesario que cada agente moral se imagine formando parte de una asamblea constitutiva cuyo objetivo es dar forma al mundo social común bajo el ideal regulativo de autonomía colectiva. En ese contexto, el único procedimiento disponible que permite tratar a todos los ciudadanos como iguales reconociendo la misma autoridad a cada uno

¹⁰⁵ Aunque la postura exigible para decidir sobre el mundo social es el punto de vista moral (la búsqueda del juicio imparcial), el hecho de que en la decisión estén en juego los propios intereses del agente de un modo decisivo (lo que solo es posible en *un mundo social determinado*) constituye un incentivo deliberativo muy relevante. Ello porque, como muestra Mackie, en el intercambio de razones la presencia de múltiples emisores con intereses opuestos facilita una disciplina de sinceridad, en tanto cada uno tiene incentivos para corregir al otro (Ver Mackie, G. 2001: 116).

¹⁰⁶ El fenómeno de la globalización lleva progresivamente a una imbricación mundial de intereses que, de todos modos, *todavía* dista mucho de tener el alcance y relevancia que tiene la que se produce en las sociedades nacionales (Ver Christiano, 2010: 83).

¹⁰⁷ El tipo de vinculación exigible es, desde luego, discutible y cobra relevancia a la hora de constituir el *demos* y discutir las razones para que alguien tenga derecho al voto. Por ejemplo, la condición de formar parte de la población residente de una sociedad puede ser considerada decisiva. Pero también pueden considerarse aceptables vínculos más débiles como ser descendiente de miembros de la sociedad en cuestión.

¹⁰⁸ Sobre el punto se vuelve *infra* (9.2).

en materia de formación de juicios morales es, por defecto, la decisión por regla mayoritaria.

En este sentido, antes de que cualquier criterio moral de preferencia entre intereses esté disponible, las instituciones no pueden hacer otra cosa que otorgar a los ciudadanos una igual oportunidad procesal de influenciar las decisiones políticas. La regla mayoritaria opera como la expresión de lo que Beitz denomina *visión simple de la igualdad política*, por cuanto identifica a la igualdad política con una igualdad puramente procedimental donde lo que se distribuye es un único bien: el poder (Beitz, 1989: 5).

Sin embargo, ciertos intereses no pueden ser decididos exclusivamente en función de lo que, de modo contingente, arroje la regla mayoritaria. Y ello se explica a partir de presupuestos igualitarios de la propia decisión mayoritaria. Son aquellos intereses que a la hora de hacer una caracterización del punto de vista de vista moral consideraríamos que ningún agente estaría dispuesto a sacrificar en función de los intereses de otros agentes.

Se trata de requisitos constitutivos de la posibilidad de decidir moralmente y, por consiguiente, de la constitución y continuidad de la autonomía colectiva. Sin la protección de los intereses fundamentales bajo la forma de derechos (restricciones a lo que se puede decidir colectivamente), los miembros de la sociedad no podrían actuar como ciudadanos, intercambiando mutuamente razones sobre cómo han de regularse los intereses de todos, ni adoptar genuinas decisiones autónomas. Es razonable pensar que si su única opción para identificar ciertas obligaciones morales fuera un procedimiento que no garantiza el respeto de tales intereses, elegirían no involucrarse en tal procedimiento¹⁰⁹.

La condición de *fundamentales* de estos intereses, en el marco de instituciones cuya justificación radica en la posibilidad de decidir sobre todos los aspectos del mundo social, se explica cómo restricciones de la propia agencia colectiva: *los individuos deciden*, conjuntamente, *no decidir* en el futuro de modo que afecte gravemente o, peor aún, desconozca intereses fundamentales de algunos ciudadanos, aun cuando las consecuencias de hacerlo pudieran ser, desde las exigencias de la igualdad total que imponen las diversas concepciones de justicia, circunstancialmente beneficiosas.

¹⁰⁹ El modo en que esta idea abstracta de “*intereses fundamentales*” implica el reconocimiento de derechos y el papel que juegan éstos en el contexto de autonomía colectiva se desarrolla *infra* (8.1).

Si los ciudadanos carecen de los derechos “*liberales y democráticos*” (en la terminología de Christiano), que les permitan intercambiar razones para decidir, y adoptar las decisiones, no pueden ser responsables del mundo social que habitan. Y, puesto que tal responsabilidad no puede ser renunciada, estos derechos son igualmente irrenunciables.

Las decisiones de la asamblea que constituye a la sociedad como agente colectivo, en cuanto no afectan en el futuro los derechos democráticos y liberales, proporcionan una razón a la sociedad futura cuando deba decidir sobre cualquier otro asunto de los que conforman el mundo social: aun cuando en un contexto de decisión particular, los miembros de la asamblea creyeran que sacrificar los derechos de algunos pudiera ser en el mejor interés de todos, la concebida decisión constitutiva o fundacional les proporciona una razón excluyente para no hacerlo¹¹⁰.

Otra decisión constitutiva que deben tomar los miembros de la asamblea es la que determina *quien* adopta las decisiones concretas vinculadas al mundo social común. Siendo los ciudadanos responsables de que las decisiones sean adoptadas de acuerdo con criterios de justicia, orientadas al avance igualitario de los intereses de todos y considerando la totalidad de las razones disponibles, la solución de principio es que *todos* los ciudadanos deben ser autores conjuntos de cada una de dichas decisiones.

Sin embargo, la complejidad del mundo social que tienen que realizar hace no sólo permisible sino también aconsejable delegar en algunos miembros la adopción muchas o inclusive la mayoría de las decisiones.

Si se toma a la autonomía colectiva como ideal regulativo no puede haber diferencia en la justificación última entre la democracia directa y la representativa: en ambas, el criterio de legitimación de las decisiones remite a la responsabilidad del ciudadano por el mundo social común¹¹¹. Si el criterio último de autoridad es la responsabilidad, el único justificativo de representación admisible es la delegación (temporal, limitada y condicionada). Resulta contrario al ideal de autonomía moral aceptar un mecanismo de delegación que cancela definitivamente la responsabilidad del delegante de decidir por sí mismo.

Los argumentos habituales contra la democracia directa dependen de premisas altamente plausibles pero contingentes: nada impide imaginar un mundo social donde,

¹¹⁰ Sobre el modo en que las razones excluyentes impactan en el razonamiento práctico ver Raz, 1990: 35-48.

¹¹¹ El ideal que aquí se presenta se separa en este punto nítidamente de las concepciones de Gaus y Christiano que rechazan la democracia directa (Ver Gaus 1991 ; Christiano, 2010: 246)

con la tecnología adecuada, todos los ciudadanos tomaran directamente un número importante de decisiones cotidianas. Otra cuestión muy diferente es si un mundo así – donde la política se volvería una carga muy pesada y quizás imposible de soportar para muchos individuos- sería deseable.

La estrategia razonable es la mixta: los miembros del grupo tienen que decidir por sí mismos algunas cuestiones que constituyen *el plan fundamental* que de una sociedad, han de quedar “fijadas”, esto es, no serán modificadas en el futuro (como el otorgamiento recíproco de los derechos democráticos y liberales) o cuya modificación se condiciona a procedimientos o mayorías especiales (como la reforma de los propios mecanismos de procedimiento). También pueden reservarse el derecho a decidir por sí mismos asuntos (por *referéndums* o consultas populares) que se consideran de especial importancia por diversas razones (por ejemplo, por ser materia de desacuerdo moral fundamental, como el control de armas o la legalización de las drogas o por sus consecuencias de largo plazo, como la minería a cielo abierto) Y delegar en algunas personas (sus representantes) la adopción de las decisiones cotidianas que permiten llevar adelante el mundo social común.

La condición de la delegación es, desde luego, que los delegados decidan del mismo modo en que cada miembro habría de hacerlo directamente, es decir, adoptando el punto de vista moral (que excluye privilegiar intereses y compromisos privados en la decisión) y considerando todas las razones (hechos e intereses) relevantes. De modo que la circunstancia de que, en la vida cotidiana de la sociedad como grupo, sea un subgrupo electo el que adopta la generalidad de las decisiones no cancela la existencia reflexiva del agente colectivo. Los miembros siguen siendo responsables de continuar en el futuro intercambiando razones y decidiendo (las cuestiones más importantes, al menos en términos generales) sobre el mundo social común, y los que adoptan las decisiones “cotidianas” tienen el deber de tener en cuenta los balances de razones que surgen de dicho intercambio.

Una decisión que la sociedad como agente colectivo no puede adoptar, sin cancelar su autonomía diacrónica, es autorizar que alguien (miembro o no) adopte para siempre la totalidad de sus decisiones futuras. Tampoco puede decidir que alguien las adopte temporalmente sin condicionamientos. No son opciones normativamente disponibles: eliminar de una vez y para siempre la participación en las decisiones colectivas, o autorizar la dictadura (incluso temporal), serían decisiones incompatibles con la

responsabilidad inherente a cada agente moral y constitutiva de su condición de ciudadano.

Esto implica que, entre las decisiones constitutivas de la asamblea deben figurar, no solo los procedimientos para elegir a los delegados que adoptarán las decisiones (cotidianas o habituales) sino también mecanismos para ratificar o sustituir dichos delegados, a quienes los ciudadanos deben evaluar por la forma en que han decidido durante el tiempo que han desempeñado su función (si han actuado teniendo en cuenta los intereses de todos, si han atendido al conjunto de las razones disponibles).

Las decisiones adoptadas, directamente por la asamblea o por los delegados, adoptando el punto de vista moral y atendiendo las razones relevantes, sujetas a los procedimientos que el grupo se fijó a sí mismo a través de decisiones previas, conforman un ejercicio ideal de autonomía colectiva, que legitima a la sociedad como autoridad democrática y aporta un tipo de razones morales específicas para las acciones de los ciudadanos.

Ciertamente, los propios juicios de justicia de cada ciudadano podrían indicar en ciertos casos cursos de acción diferentes. Sin embargo, la reconocida falibilidad de los juicios propios de justicia (*las cargas del juicio* en la terminología *rawlsiana*), sumada a la imposibilidad que plantea para cada ciudadano dar forma por sí sólo el mundo social, en un contexto de irremediable pluralismo moral, sugieren que el ciudadano no podrá, en general, disponer en la práctica de mejores razones morales para determinar el curso de acción a seguir, en asuntos vinculados al mundo social común, que la decisión colectivamente adoptada.

Si considerar a la sociedad como un agente colectivo unificado es, conceptualmente, posible y la necesidad de dicho agente de adoptar decisiones basadas en el punto de vista moral resulta, normativamente, justificada, el punto de vista de la autonomía colectiva puede plantearse como ideal regulativo de la democracia, dando cuenta de su valor y, al mismo tiempo, de sus exigencias.

Cada ciudadano es, en última instancia, responsable de que su mundo social común sea conservado o modificado de acuerdo con criterios que tengan en cuenta los intereses de todos. En tal sentido, cada uno tiene una idéntica responsabilidad de transformar las reglas sociales y de contribuir a la adopción de las decisiones que alteren (o conserven) las propiedades colectivas. Pero solo en la sociedad que se autogobierna colectivamente los ciudadanos pueden disponer de los mecanismos para ejercer esa responsabilidad:

pueden intercambiar libremente razones sobre lo que la sociedad debe hacer y adoptar las decisiones sobre los cursos de acción a seguir.

Un dictador (o un grupo de dictadores) benevolente puede adoptar decisiones moralmente inspiradas y permitir -y hasta alentar- el libre intercambio de razones entre los ciudadanos. Pero el hecho de que sea *él* –por sí y ante sí- quien decida, determina que los ciudadanos ven canceladas sus posibilidades futuras de ejercer conjuntamente su responsabilidad. El ideal de autonomía colectiva justifica por qué los ciudadanos no pueden renunciar al autogobierno colectivo: aunque (muchas de) las decisiones puntuales sobre el mundo social puedan delegarse (bajo determinadas condiciones y límites), la responsabilidad *última* de cada uno por la evaluación y modificación moral del mundo social es irrenunciable. Y para ser ejercida requiere la continuidad del procedimiento y la propia autonomía, lo que solo es posible con el cumplimiento de las obligaciones colectivas asumidas.

6.7. La autonomía colectiva como autoridad democrática

Al inicio de este trabajo se introdujeron las siguientes preguntas: ¿tiene derecho la sociedad a adoptar decisiones autoritativas? y ¿existe un deber de obediencia de los ciudadanos a esas decisiones? De acuerdo con el desarrollo precedente, las respuestas a ambas preguntas son afirmativas y se derivan de los requisitos que, desde el marco teórico constructivista, se ha propuesto como constitutivos para la propia agencia moral.

La sociedad organizada tiene derecho a adoptar decisiones sobre el mundo común en tanto su constitución es el resultado necesario de un ejercicio de agencia colectiva destinado a posibilitar acciones derivadas de una responsabilidad compartida sobre el mundo social. Los agentes morales: i) advierten la existencia de un contexto de responsabilidad común que requiere su actuación conjunta como grupo; ii) desarrollan cada uno una intención plural de que el grupo actúe en conjunto, adoptando decisiones e intercambiando razones y que lo haga de modo continuado en el tiempo; iii) para ello desarrollan un plan cuya expresión jurídica es una constitución política que establece las instituciones fundamentales de la sociedad e incluye procedimientos para que el grupo adopte decisiones que tengan impacto en el mundo social y puedan ser revisadas a lo largo del tiempo, siendo sus términos de conocimiento público; iv) el plan incluirá el compromiso de no adoptar decisiones contrarias a los intereses fundamentales de cada uno de los miembros de la sociedad; v) el plan incluirá la posibilidad del empleo de

instrumentos coercitivos para el caso de incumplimiento de las decisiones grupales adoptadas bajo las condiciones requeridas por la autonomía colectiva.

Los agentes prácticos que pretenden constituirse como agentes morales comparten una intención plural de constituir una sociedad como grupo normativo y pueden actuar de acuerdo con el plan correspondiente y, al mismo tiempo, adoptar las decisiones de la sociedad organizada como sus sub-planes y organizar sus propios planes (personales) para que puedan ser compatibles con éstos.

El sustrato de la obligación de cumplimiento lo constituye una simetría fundamental entre el agente moral, que contribuye a constituir a su sociedad como grupo organizado que adopta decisiones orientados a realizar el mundo social teniendo en cuenta los intereses de todos y adoptando reglas cuya justificación es la preferencia por los intereses relevantes en cada caso, y el ciudadano que es el *agente futuro* a quien van destinadas esas regulaciones.

El ciudadano que reconoce a las decisiones políticas como emanadas de *su grupo*, de un *nosotros necesario*, no necesita de la coerción para motivarse a cumplirlas, aun cuando no esté de acuerdo con ellas, en cuanto sabe que esas decisiones: i) ha sido adoptadas teniendo en cuenta cada uno los intereses de todos; ii) con la incorporación de las mejores razones disponibles; iii) no incluyen vulneración de los intereses fundamentales de ningún agente; iv) pueden ser modificadas en el futuro porque la sociedad ha adoptado procedimientos que lo hacen posible.

La constitución normativa de una sociedad supone inevitablemente el ejercicio masivo de agencia. Por tanto, resultaría una idealización absurda –contraria a una abrumadora evidencia empírica además- suponer que todos los individuos adoptan el punto de vista moral y reconocen sus implicancias. Habrá muchos no dispuestos a hacerlo y para quienes la sociedad será –en términos normativos- un grupo *ajeno*. Estos individuos estarán –en la terminología de S.Shapiro- *alienados* del grupo que adopta decisiones morales sobre el mundo social común. Desde luego, no puede respecto de ellos postularse la simetría entre el agente moral que decide y el ciudadano futuro que cumple la obligación política. Los alienados solo dispondrán de razones prudenciales para cumplir con la obligación política.

¿Cómo impacta el caso de los alienados en la postura de los agentes morales?

Por un lado, hay que reconocer que el ejercicio masivo de agencia que supone constituir normativamente una sociedad supone la imposibilidad de identificar plenamente a los *genuinos* participantes, es decir a los agentes morales, separándolos de los *alienados*. Porque lo único que puede verificarse externamente como adhesión al plan es el cumplimiento de las exigencias que establece la constitución política y la realización de acciones conformes a las decisiones que adopten las instituciones a las que se ha atribuido competencia para establecer regulaciones.

Por otro lado, las decisiones a adoptar por el grupo normativo no discriminarán entre *alienados* y *participantes genuinos* en los términos en que la adopción del punto de vista moral (universalidad, intersubjetividad, altruismo) lo impide: las decisiones tendrán en cuenta los intereses de todos con independencia de su compromiso normativo con los fines del grupo. En consecuencia, el ideal de autonomía colectiva proporciona una razón de *fair play* (usufructo de los beneficios de vivir en una sociedad donde se decide de acuerdo con razones morales) que, aunque no es suficiente para que el alienado se considere obligado a obedecer las obligaciones políticas –pues no adopta el punto de vista que requiere la aceptación de dicha obligación- sí lo es para que la sociedad organizada pueda considerarse con derecho a imponer esas obligaciones, aun en ausencia de consentimiento y lo haga a través de mecanismos coercitivos. La ausencia de consentimiento del alienado es, en la terminología de Estlund, *normativamente inválida* pues supone el rechazo de obligaciones inherentes al punto de vista moral, único parámetro válido de legitimación política.

Una sociedad organizada, en sus instituciones fundamentales y propiedades colectivas, de acuerdo con las exigencias del punto de vista moral constituye un caso de ejercicio exitoso de autonomía colectiva.

La autonomía colectiva es una autoridad legítima que satisface los requisitos propios de una definición mínima de “*democracia*” interpretándolos de la siguiente forma. La igualdad política deriva de una igualdad fundamental en responsabilidad moral que obliga a constituir un grupo, a adoptar ciertos procedimientos e instituciones y da correlativamente un derecho fundamental a participar en las decisiones y deliberaciones. Los intereses a considerar son todos aquellos que los agentes morales puedan identificar como derivados de *las cosas que importan* y de acuerdo con los cuales tienen que adoptar decisiones sobre el mundo social común. Los juicios relevantes son los de los

participantes genuinos, es decir de aquellos agentes prácticos que adoptan el punto de vista moral y deciden las cuestiones sobre el mundo social teniendo en cuenta los intereses de todos. Solo ellos tienen un *derecho fundamental* a influir e impactar en las decisiones políticas, dictando los términos en que se habrá de configurar el mundo social común.

El consentimiento de los agentes morales a las decisiones tomadas en el contexto de autonomía colectiva se presenta, por tanto, como *normativamente necesario*. El modelo no incluye a los *alienados* como iguales políticos ni considera sus juicios relevantes a la hora de configurar el mundo social, aunque sí incluye sus intereses entre las razones que debe tener en cuenta toda decisión política para aspirar a ser legítimamente autoritativa.

Conclusiones

Se ha presentado la *construcción* concebida como la especificación de algunas obligaciones que se derivan de la adopción del punto de vista moral y que constituyen la base del ideal regulativo de democracia que se propone. El argumento parte de la postura de un agente práctico que ha decidido adoptar el punto de vista moral y se pregunta qué responsabilidades conlleva éste. Responder esa pregunta lo conduce a evaluar la legitimidad del mundo social en que vive y a reconocer que necesariamente tiene ciertas obligaciones colectivas junto con los otros agente morales autónomos de la sociedad que integra y que constituyen un contexto de justificación al que denomino *autonomía colectiva*: la obligaciones de pensarse integrando un grupo cuya finalidad es adoptar regulaciones comunes para su mundo social, para lo cual hay que diseñar instituciones y establecer procedimientos (lo que denomino *agencia colectiva*); la obligación de participar en la adopción de esas regulaciones, votando, intercambiando razones y negociando; la obligación de preservar la autonomía colectiva, no decidiendo en sentidos que impliquen su cancelación y adoptando mecanismos que posibiliten su ejercicio futuro. La constitución exitosa de una sociedad como un ejercicio sostenido en el tiempo de autonomía colectiva proporciona una justificación de la autoridad democrática en tanto, bajo esas condiciones, la sociedad tiene un derecho a establecer regulaciones autoritativas y los ciudadanos disponen de razones morales para obedecerlas.

Capítulo 7: El ideal regulativo revisado

En este capítulo se muestra como el ideal regulativo desarrollado en el capítulo precedente cumple con los requisitos de una justificación exitosa de la autoridad democrática. Posteriormente, se proporcionan respuestas a las objeciones anticipadas en el capítulo cuatro. Finalmente, se argumenta que la justificación presentada es intrínseca y no instrumental.

7.1. La autonomía colectiva y los requisitos de una justificación exitosa

a) La especificidad democrática de la autoridad justificada

El ideal de *autonomía colectiva* se ajusta a una definición mínima de *democracia* (Cap. 1º). Refiere en exclusiva a un método de decisión colectiva¹¹² pues el ideal de autonomía colectiva no requiere pensar a la *democracia* a partir del compromiso con alguna concepción completa de la justicia o del bien.

Desde el punto de vista moral caracterizado de modo constructivista, la diversidad de opinión sobre el bien y la justicia no cancela la necesidad de actuar y, en consecuencia, de decidir. El objetivo primario de la política es la decisión y no el consenso, lo que no excluye (y en cambio exige) la deliberación (la decisión moral no puede dejar de ser basada en razones) ni la negociación (el proceso de decisión es también una oportunidad para el planteo de diversas posturas de mediación entre las posiciones opuestas).

El ideal supone una igualdad fundamental derivada de la condición de autonomía moral y de la responsabilidad compartida e irrevocable sobre el mundo social común. Tomar en serio la autonomía moral implica la igualdad política entre agentes autónomos, tanto de impacto (en última instancia todos los agentes, igualmente responsables, deben tener la misma posibilidad de modificar los términos en que se

¹¹² Eso no quiere decir, desde luego, que sea *solo un método de elección de gobernantes* como sostienen las concepciones minimalistas.

configura el mundo social común) como de influencia (cada uno debe estar en condiciones de poder proporcionar, si las dispone, las razones que entienda relevantes para su conservación o modificación y para ello deben instaurarse los mecanismos institucionales idóneos).

Al mismo tiempo, el ideal es sensible a tomar a los juicios de las personas –y no a las razones sustanciales de la decisión- como la fuente última de la autoridad política. También incorpora un principio de igualdad de intereses (que será objeto de diversas interpretaciones por las diferentes concepciones de justicia) que no solo alcanza a los agentes morales autónomos sino también, en virtud de las propiedades de las razones morales, a todos los intereses que éstos puedan identificar como relevantes con independencia de sus portadores.

b) Igualdad política y regla mayoritaria

La autoridad democrática, interpretada desde el ideal de *autonomía colectiva*, requiere continuas decisiones que se adoptan por regla mayoritaria. La regla mayoritaria tiene una justificación moral: la igual responsabilidad por decidir las regulaciones que debe contener el mundo social común da lugar a que los agentes morales tengan un poder idéntico de decisión que aparece como constitutivo de la sociedad como grupo normativo igualitario.

La igualdad política se plantea como un ideal independiente, en tanto su valor no está subordinado a alguna contribución específica a la *igualdad total* valorada según criterios de justicia sustantiva. La igualdad política impone como criterio autoritativo de decisión (cuando no hay unanimidad de opiniones o ninguna negociación exitosa que conduzca al consenso) acudir a la regla mayoritaria, en tanto es el único procedimiento que respeta la autonomía de los agentes morales que adoptan decisiones políticas.

Asimismo, el ideal de autonomía colectiva requiere que la regla mayoritaria tenga límites. Algunos son decisiones contingentes de los propios agentes como el establecimiento de procedimientos especiales de decisión para proteger ciertas regulaciones que contribuyen a garantizar la supervivencia de la *autonomía colectiva* (las reglas constitucionales que establecen las instituciones estatales más importantes o las que imponen la negociación parlamentaria para lograr un acuerdo especialmente

amplio, como el caso de la designación de ciertos funcionarios). Otros son necesarios, en tanto refieren a algunas decisiones que tienen que ser consideradas como fundacionales porque los fines constitutivos del grupo las presuponen y requieren que no sean modificadas, ni siquiera por decisiones ampliamente mayoritarias o incluso consensuadas: que los agentes morales se garanticen unos a otros el respeto de los intereses fundamentales (que dan sustrato a los derechos *democráticos y liberales*) o la imposibilidad de entregar las decisiones futuras a un dictador o un subgrupo de dictadores.

c) Intercambio de razones

Desde el denominado *giro deliberativo* de la teoría democrática se ha pretendido ubicar a la deliberación entre ciudadanos libres e iguales como el criterio básico de legitimación democrática. El ideal deliberativo se ha propuesto como sustituto del agregativo en un sentido fundamental: el acuerdo razonado representaría el caso *focal* de decisión política democrática mientras que la votación sería, apenas, el remedio a la imposibilidad empírica de consenso, una especie de interrupción (mala pero inevitable) de la deliberación.

La superioridad de la deliberación sobre la agregación en términos de legitimación se ha defendido básicamente de dos maneras diferentes. La primera asocia a la deliberación con la posibilidad de que cada uno de los ciudadanos a raíz del intercambio mutuo de razones pueda decidir mejor en términos morales. La segunda se basa en la posibilidad del logro efectivo de acuerdos razonados, privilegiando el consenso como mecanismo de decisión antes que el voto mayoritario.

La defensa sustancial de la deliberación en el proceso democrático podría entenderse como no empírica, es decir, puramente evaluativa, pretendiendo proporcionar un criterio de valoración independiente, para las decisiones políticas concretas. Pero, interpretada de ese modo, la incorporación del ideal deliberativo no podría contar como un criterio de legitimación de la decisión democrática sino más bien como una *definición persuasiva de la democracia*, desvinculada de las decisiones a adoptar en el mundo real.

Un criterio cuyo mayor problema es que se aparta completamente de una utilización plausible del término al punto de forzar su significado –la *democracia* deja de entenderse como un método de decisión- y lo interpreta en un sentido contrafáctico,

como el conjunto de decisiones *sustantivas* que *se habrían* adoptado si se hubiera decidido en condiciones ideales. Al conectar la validez de lo sustantivo con un procedimiento ideal *de consenso* una teoría deliberativista carece de toda plausibilidad como justificación de la autoridad democrática y pasa a ser una versión de la teoría del contrato social hipotético solo que bajo una denominación diferente (Ver Huemer, 2013: 61-64).

Una vez que entendemos la defensa sustancial de la deliberación como un reclamo abiertamente empírico se pueden plantear dos objeciones directas.

La primera es el carácter en última instancia instrumental de la justificación epistémica: si la deliberación se plantea como un criterio de legitimación porque nos promete obtener decisiones que se evalúan según su coincidencia con verdades morales cognoscibles (como *hechos*) entonces deberíamos abandonarla si no disponemos de una justificación razonable de esa promesa¹¹³. Si la deliberación nos promete acercarnos a los *hechos morales* y no hay tales hechos (o es clara la irrelevancia de postularlos) no parece tener sentido ubicarla dentro de las condiciones de formación de la decisión democrática autoritativa.

Y, como antes se mostró al indagarse la metafísica realista de la normatividad, el acudir a hechos morales no agrega autoridad al procedimiento que permite arribar a una cierta decisión pues hay numerosos ejemplos de decisiones para las que, aún en las mejores condiciones de razonamiento (el debate académico), no es posible consensuar un criterio sustancial último de evaluación. Pensemos en los casos de desacuerdo moral fundamental y ostensible como la justificación moral y legal del aborto o la eutanasia; la permisión del consumo e intercambio de drogas; la superioridad del capitalismo o el socialismo. Pensemos, en general, en los múltiples mundos sociales posibles, radicalmente diferentes entre sí que podrían resultar de las decisiones políticas más razonadas y orientadas al interés general.

Aunque nada en principio es ajeno al debate público, que refiere tanto a los fines que debería perseguir la sociedad como a los medios idóneos para alcanzarlos, la deliberación no puede llevarnos a encontrar la *verdad* donde ésta no se halla disponible con independencia del punto de vista evaluativo de cada ciudadano, tal como una

¹¹³ Esto no quiere decir que en las decisiones colectivas se delibere solo sobre los aspectos morales de las situaciones (se puede deliberar sobre elementos instrumentales o técnicos de una decisión) sino que, si la deliberación se justifica como criterio de legitimación por la promesa epistémica de acercarse a la decisión “correcta” del caso, el parámetro de corrección no puede ser otro que el supuesto *hecho moral*.

verdad normativa sobre la mejor forma de vivir, o sobre la *buena sociedad*, entendida como ideal organizado en torno a fines últimos (Hardin, 2009: 236-237).

En decisiones sobre materias donde, en virtud del pluralismo moral, el desacuerdo es imposible de erradicar, la deliberación no sólo no puede sustituir a la agregación sino que ni siquiera es claro cómo podrían mejorarse, en términos morales sustantivos, los resultados posibles de los procesos de votación.

Por ejemplo, en 2012 se votó en Uruguay una ley¹¹⁴ que liberaliza el aborto dentro del primer trimestre del embarazo. Aunque el tema no se discutió mayormente en la campaña electoral anterior, la modificación legislativa suscitó (como ha sido habitual en todos los países en que se plantea la cuestión) gran controversia en la sociedad civil.

Para determinado sector de la opinión pública (las organizaciones feministas, los liberales y la mayor parte de la izquierda tradicional) la reforma es justa y constituye un avance (quizás insuficiente) en la *agenda de derechos*. Para otros (la iglesia, los conservadores y algunos sectores ligados a la izquierda, entre los que se encuentra el actual Presidente de la República, Tabaré Vázquez) se trata de algo profundamente injusto, una verdadera catástrofe moral.

No hay dudas de que la discusión –que ha sido en realidad muy pobre porque quienes defienden puntos de vista encontrados en este tema ni siquiera suelen preocuparse por responder o incluso entender *caritativamente* los argumentos contrarios- podría mejorarse con el empleo de instituciones deliberativas, con un compromiso de los medios de comunicación por generar debates de calidad, etc. Pero, aunque posible y deseable, la discusión en mejores términos no promete el consenso y ni siquiera garantiza que un número significativo de personas cambie de opinión. Pero lo que es más significativo, no permite anticipar ningún acercamiento razonable a la *verdad moral*. En cualquier caso, la cuestión de si la legalización del aborto es un hito en el camino hacia una sociedad justa o la instauración de un holocausto cotidiano seguirá abierta.

Lo antedicho no implica que los ciudadanos no debamos aportar un buen argumento a la discusión si creemos que lo tenemos pues, es parte del ideal de autonomía colectiva que somos responsables por hacerlo. Pero sí que no puede asumirse, desde una especie de punto de vista superior o privilegiado, externo a la discusión, que los buenos argumentos harán inexorablemente que la gente cambie de opinión *en el sentido que nos*

¹¹⁴ Ley 18.987, sancionada el 17/10/2012

parece correcto. Después de todo, ya existen muy buenos argumentos a favor y en contra de la permisibilidad moral del aborto¹¹⁵ y, en general, sobre todas las cuestiones que son objeto de controversia radical en las sociedades plurales contemporánea, sin que pueda anticiparse el final de los desacuerdos ni un sentido indiscutiblemente correcto en su resolución. Por lo que parece muy ingenuo suponer que la vigencia de una solución que consideramos injusta o moralmente injustificable sea simplemente el resultado de un déficit epistémico.

La defensa de una agenda sustantiva de justicia basada en el argumento de que las opiniones bien informadas tenderían a converger en ella si se mejorara la calidad de la deliberación, corre el severo riesgo de ser una pura racionalización de las preferencias minoritarias que desemboca en la defensa de algo tan antidemocrático como el gobierno de los jueces (cuando el deliberativista contramayoritario presume que la agenda de éstos será coincidente con la suya), una acusación que suele hacerse a los liberales que también son deliberativistas (Ver Posner, 2003: 141).

En segundo lugar, una justificación de la deliberación basada en su presunta superioridad sobre la agregación como criterio de legitimación no permite dar cuenta del rol que juega la votación en la realización del ideal democrático.

Los ciudadanos votan, por representantes o directamente sobre temas específicos, en base a ciertas razones pero la legitimación del resultado –el hecho de que una opción ganó y otra perdió– no puede surgir de la pretendida superioridad de las razones subyacentes a los votos sino directamente del número de votos que apoyaron al ganador.

De lo contrario: ¿cuál es el sentido de la votación?

Si las personas cuentan solo como fuentes potenciales de argumentos entonces carece de relevancia el hecho de que alguien en concreto sostenga una determinada visión sobre un tema. Adoptar la deliberación como instancia superior o modélica de legitimación supone, por tanto ignorar, dos aspectos que hacen normativamente significativa la votación mayoritaria: su aptitud para incorporar el hecho de que los individuos sostienen diferentes visiones sobre qué hay que hacer y la circunstancia de que asigna a cada ciudadano la posibilidad de influenciar igualmente en la decisión (Gennen, 2007: 360-363).

¹¹⁵ Para mencionar solo dos ejemplos célebres: el argumento de J.J. Thompson sobre la permisibilidad moral del aborto (Thompson, 1971) y el artículo de D. Marquis defendiendo su inmoralidad en la generalidad de los casos (Marquis, 1989).

La justificación de la deliberación bajo la idea de su superioridad epistémica no da cuenta adecuada del requerimiento de autoridad para la decisión democrática. ¿Si lo que importa es exclusivamente la fuerza del mejor argumento cómo es posible tratar con respeto a quienes al final de la discusión se encuentran del lado minoritario, cuando el modelo nos impone que consideremos su visión como menos (o deficitariamente) racional?

La autoridad democrática exige incorporar la idea de que los individuos pueden ser adversarios u oponentes si difieren sobre cursos de acción a seguir que colectivamente los involucran y, al mismo tiempo, brindarle al perdedor una razón para acatar una decisión que, en lo sustancial, no comparte. Por tanto, la idea de que la deliberación se justifica por la promesa del mejor argumento no parece conciliarse con la necesidad de decidir públicamente en contextos de permanente desacuerdo y con el requerimiento de que la decisión proporcione una razón válida para actuar tanto a ganadores como a perdedores (Gennep, 2007: 373).

La otra línea de justificación de la deliberación refiere a su aptitud para modificar, en la práctica, los puntos de vista de los ciudadanos y aumentar la probabilidad de obtener consenso en las decisiones políticas.

Esta justificación es desmentida con frecuencia por numerosos ejemplos, en ámbitos tales como los parlamentos donde la deliberación suele ser obligatoria y, sin embargo, los debates tienen muy escaso efecto en modificar las preferencias de las personas que intervienen en ellos.

Si tomamos como parámetro de justificación el resultado directo de cada instancia de deliberación, entonces, a pesar de algunos éxitos aislados, parece claro que no se logra una transformación inmediata de las preferencias y actitudes de las personas, que tienden a aferrarse a sus puntos de vista previos al debate o incluso a reforzarlos.

Sin embargo, existe la posibilidad de dar cuenta de la aptitud de la deliberación para modificar los puntos de vistas de las personas si consideramos un contexto más amplio. Ello hace G. Mackie, utilizando un modelo de análisis denominado *parallel constraint satisfaction network*¹¹⁶.

El punto de partida para considerar relevante el intercambio de razones entre las personas es que ninguna creencia o deseo se encuentra aislada sino ubicada en una red

¹¹⁶ El modelo en que se basa Mackie es presentado por P. Thagard, C. Eliasmith, P. Rusnock y C.P. Shelley en el artículo 'Knowledge and Coherence', en *Common Sense, Reasoning and Rationality*, Vol. 11, editada por R. Elio (Oxford University Press, New York, 2002).

de actitudes, que conforman patrones complejos de modo tal que una razón, que es eficaz para modificar alguna actitud aislada, puede no serlo para cambiar la misma cuando tiene apoyo en una red. Para Mackie, el argumento de la red explica cómo la hipótesis de que la deliberación es inadecuada para modificar los puntos de vista parece ser correcta y porqué es, en última instancia, falsa (Mackie. G, 2007: 281).

La teoría de la elección racional asume que los actores sociales poseen creencias y deseos consistentes. La mejor justificación de esta premisa es instrumental: la inconsistencia es autodestructiva. Sin embargo, hasta las mejores teorías tienen inconsistencias (la teoría cuántica y la teoría de la relatividad no son perfectamente consistentes) y en ocasiones la inconsistencia es beneficiosa (como en el vuelo errático de un ave para escapar de un predador o el efecto que en un chiste se logra por la ruptura con lo previsible).

Si no es un valor absoluto la consistencia debe, entonces, ser motivada.

En la discusión democrática, las personas valoran la consistencia, lo que significa no modificar erráticamente el punto de vista, porque ella es señal de credibilidad e integridad. El problema es que el ideal deliberativo nos exige también ser flexibles y abiertos a los otros, lo que aparenta poner en riesgo dicho valores.

Para conciliar estos dos imperativos, Mackie supone que el compromiso es mejor objetivo ideal que el consenso: las personas pueden a través del compromiso lograr acciones conjuntas sin renunciar completamente a su integridad y credibilidad y, al mismo tiempo, adaptar sus creencias y deseos previos al nuevo orden. Para cada ciudadano el modo más efectivo de mostrar consistencia y credibilidad es aferrarse a la corrección de los principios defendidos inicialmente pero aceptar finalmente, aunque sea con reservas, un acuerdo que será en algún punto no placentero pero resulta inevitable.

El ideal compromiso permite, según Mackie, conciliar la pretensión de consistencia individual con la colectiva.

En la búsqueda conjunta del compromiso entre múltiples puntos de vista enfrentados, la apertura a incorporar las razones de los otros puede no ser el resultado de una única conversación pero sí el efecto acumulativo de muchas conversaciones superpuestas a lo largo del tiempo, donde los argumentos que desafían las convicciones previas operan como factores desestabilizadores, dentro de una red de creencias y actitudes que se extiende en múltiples direcciones y en la cual, eventualmente, se configura en un nuevo equilibrio.

En suma, el impacto de la deliberación no puede evaluarse tomando una conversación aislada y sus efectos aparentes, sino teniendo en cuenta su incidencia en una red compleja de actitudes, donde las conversaciones llevan a cambios, no siempre evidentes e inmediatos, sino también latentes, demorados, indirectos y disfrazados (Mackie, 2007: 298).

La justificación del intercambio de razones a partir de la responsabilidad conjunta de los agentes morales autónomos sobre su mundo social común permite evitar los defectos mencionados del ideal deliberativista.

Para cualquier agente moral, la necesidad de deliberar surge del mero hecho de enfrentarse a un problema práctico: necesita razones para actuar y decidir y su propia existencia como agente supone una constitución reflexiva. Los estándares que justifican la acción no están dados de antemano sino que deben ser identificados por el propio agente, de acuerdo con las propiedades conceptuales de las razones morales. La disposición a adoptar el punto moral plantea la necesidad de decidir y actuar de acuerdo a las mejores razones morales de que se disponga.

Para justificarse, la deliberación no necesita ser exitosa en términos de conversaciones individuales que arriben a una situación de consenso. Su valor reside en la *posibilidad de ampliación permanente de razones* a través del intercambio de éstas, que permite reconfigurar hacia nuevos equilibrios el complejo de creencias y motivaciones de cada ciudadano como agente individual, así como la reconsideración del patrón de preferencias colectivas y las regulaciones sociales vigentes.

La reflexión colectiva ocupa un papel constitutivo y permanente en la autonomía colectiva por requerirse de los agentes a la hora de decidir sobre acciones futuras del más amplio espectro de razones posibles y porque la dimensión pública de las razones morales determina que, en cualquier momento, pueda puedan reevaluarse las acciones y estados de cosas pasados. Para ser plenamente autoritativa la decisión debe haberse formado en un contexto donde existió la posibilidad para cada agente moral de suministrar las (que considera) mejores razones para modificar o conservar una regulación.

Asumir el ideal regulativo de la autonomía colectiva permite, a su vez, dar cuenta del valor constitutivo de la deliberación en los procesos democráticos sin necesidad de afirmar que constituye una fuente exclusiva o siquiera privilegiada de la legitimación política pues la necesidad de decidir tiene prioridad lógica sobre la deliberación.

La justificación de la deliberación desde el ideal regulativo de la autonomía colectiva, fundada en una responsabilidad última del ciudadano, la hace obligatoria aun cuando – contra las expectativas idealistas- tienda a potenciar el conflicto, al permitir que las personas sean conscientes en mayor medida de cuan distantes son sus intereses y visiones del mundo. Al igual que lo que ocurre en una pareja que busca sinceramente resolver sus diferencias a través de una terapia donde afloren todas las circunstancias de la relación, el intercambio honesto de los ciudadanos puede revelar no sólo nuevas posibilidades de convergencia sino también diferencias hasta entonces desconocidas, que hagan aún menos probable el consenso dependiendo de los intereses, valores y preferencias subyacentes que salgan a la superficie (Shapiro, I., 2003: 27).

La circunstancia de que el intercambio de razones permita la salida a luz de diferencias en las sociedades antes latentes u ocultas que alejan a los ciudadanos del consenso no constituye necesariamente un mal. Por el contrario, desde que se asume que el mundo social es esencialmente contingente y que su conformación, en un sentido u otro, es un problema moral, es más bien la presión social a la conformidad lo que tiene que ser visto como peligroso.

En tal sentido, Sunstein sugiere que fenómenos como la conformidad y la polarización de grupos derivan de que, en el contexto de grupo cerrados, la influencia abrumadora que algunas personas tienen sobre otras se vuelve una presión muy difícil de resistir, salvo que se enriquezca la discusión y se superen las asimetrías en la información.

La falta de suficiente información disponible para todos hace que las personas sean proclives a imitar lo que otros hacen. La presión a la conformidad en los distintos grupos constituye así un déficit en la conformación del ámbito de razones requerido para la adopción de decisiones justas. Por ende, tanto las organizaciones como las naciones pueden tener más probabilidades de prosperar si acogen de buen grado el disenso y promueven la apertura a los diversos puntos de vista. Las sociedades que funcionan mejor suelen ser las que se benefician de una amplia gama de visiones, sustentadas en información públicamente disponible y cuyos ciudadanos no viven en comunidades cerradas que sólo escuchan el eco de sus propias opiniones (Sunstein, 2003: 210-211).

En cualquier caso, la toma de conciencia de cada ciudadano de lo que lo separa de los demás, no desvanece la razón antecedente que los une a todos en sentido fundamental: la necesidad de decidir moralmente sobre el mundo social común, lo que incluye la

reflexión conjunta, con apertura a todos los puntos de vistas y a la totalidad de las razones que puedan incorporarse.

El problema práctico que da lugar a pensar en un contexto de autonomía colectiva tiene como objetivo las continuas decisiones sobre cursos de acción a adoptar por la sociedad, identificando intereses relevantes y adoptando regulaciones unificadas sobre ellos. En ese sentido, la deliberación es puramente instrumental a la decisión: si un agente no tiene que actuar carece de sentido atribuirle motivación para razonar moralmente. La deliberación no es entonces un fin en sí mismo ni tampoco un bien incondicional sino una exigencia del punto de vista moral, instrumental a las necesidades de actuar y decidir. Si la adopción del punto de vista moral no requiriera decidir sobre el mundo social común no habría justificativo para que los ciudadanos tuvieran que intercambiar razones mutuamente. No hay, por supuesto, tal justificativo (al menos no uno sincero) desde el punto de vista de los *alienados*.

El ideal regulativo de autonomía colectiva no implica una carga excesiva para el ciudadano en tanto no exige una participación continua en política ni su presencia en todas las instancias de deliberación que se le puedan brindar. Simplemente le requiere, en tanto agente moral, algo que deriva de sus propios compromisos normativos previos: reflexionar buscando las mejores razones e involucrarse cuando crea que está en condiciones de aportar algo significativo a la discusión o de recibir un punto de vista que podría resultar novedoso.

Si un agente moral tiene una convicción razonada (en equilibrio reflexivo) sobre cuál es la mejor regulación sobre un tema determinado (supongamos el control de armas) y cree que la postura que puede defender está adecuadamente representada en el debate público (por ejemplo, por los partidos políticos, por voces que provienen de la sociedad civil, etc.) no parece haber razón para que se sienta obligado a participar en todos los espacios de discusión sobre el tema, a menos que advierta que alguna opinión novedosa podría hacerle repensar su punto de vista o crea que su voz puede tener una significación especial en términos de influencia (por tener dotes especiales para argumentar u otras razones).

La existencia humana tiene un componente reflexivo inherente y la del agente moral involucra, además, una dimensión pública, una de cuyas manifestaciones es la deliberación política. El ideal de *autonomía moral colectiva* exige a los individuos el mismo espacio de reflexión para la política que para el resto de sus actividades, un espacio que no necesita ser omnipresente ni abrumador.

d) Decisión colectiva, pluralismo moral y contingencia del mundo social

El ideal desarrollado consiste en la especificación de algunas obligaciones mínimas que contiene el punto de vista moral: decidir conjuntamente con los otros sobre el mundo social común, proporcionar razones para que la decisión pueda realizarse en condiciones de razonabilidad; asumir ciertas decisiones como *fundacionales* y adoptar el compromiso de no revocarlas en el futuro.

Aunque es posible construir algunos requisitos mínimos del punto de vista moral no es razonable hacer lo mismo con la totalidad de los compromisos de cualquier agente moral concreto. Esto nos dejaría en la misma situación por la cual consideramos de rechazo el realismo moral: exige suponer una convergencia ideal en verdades válidas para cualquier punto de vista práctico o hechos morales que resultan imposibles de determinar y que tampoco es relevante suponer para justificar para las decisiones reales.

Las personas que asumen el punto de vista moral pueden en muchos casos estar en desacuerdo moral profundo. Por ejemplo, Judith Jarvis Thomson puede sostener que el aborto es permisible moralmente y Don Marquis que es (en la generalidad de los casos) no permisible. Nozick que los mejores intereses de las personas justifican la exhaustividad de los derechos libertarios y Rawls, en cambio, que exigen adoptar el punto de vista del menos favorecido para evaluar los arreglos sociales e imponen ordenar las instituciones con criterios de justicia distributiva. Finnis puede sostener la sacralidad de toda vida humana y Benatar que la vida humana es, en sí misma, un mal. Taylor que, por razones de justicia, hay que reconocer a las personas derechos culturales y Barry que la justicia exige no tener en cuenta la cultura a la hora de establecer reglas igualitarias. Sería absurdo pensar que quienes sostienen esos puntos de vista contrapuestos lo hacen porque no asumen el punto de vista moral o por falta de información, cuando se trata de claros ejemplos de excelencia argumental en ética normativa.

La agencia moral autónoma no requiere, en términos de su constitución, del compromiso con soluciones sustantivas (salvo aquellas identificables como fundacionales en aras de la preservación de la propia autonomía). Requiere sí de ciertas disposiciones que dan, a su vez, origen al contexto de autonomía colectiva: aceptar obligaciones categóricas, tener en cuenta los intereses de los otros a la hora de reflexionar sobre cómo debería ser el mundo social y decidir sobre la base de razones públicas con el compromiso de explicitar y justificar los argumentos.

Desde luego, el desacuerdo tiene como límite la propia posibilidad de ejercicio de la autonomía moral y las condiciones de su preservación. Mantener la posibilidad de desacuerdo y revisión del mundo según criterios morales obliga a adoptar decisiones fundacionales y mecanismos para asegurar la vigencia futura de la autonomía colectiva. Esto impone respetar los derechos liberales y democráticos porque son condiciones esenciales de la autonomía y prohíbe entregar a un dictador las decisiones futuras. Pero fuera de esas restricciones –y algunas más que se discuten en los capítulos siguientes- la autoridad democrática es compatible con una multitud de mundos sociales diferentes donde lo seguro es la posibilidad de seguir discutiendo como iguales y revisando las reglas e instituciones vigentes.

7.2. La autonomía colectiva y las objeciones a la posibilidad de justificación de la autoridad democrática

7.2.1. Autonomía colectiva y anarquismo filosófico

La objeción fundamental del anarquismo filosófico a la autoridad política legítima es la incompatibilidad fundamental de la noción de autoridad práctica con un deber natural de autonomía moral, que implica actuar siempre según el propio criterio moral.

El ideal de autonomía colectiva permite compatibilizar el compromiso central con la autonomía –irrenunciable para el anarquismo- y la idea de que cierta forma de autoridad legítima puede ser justificada. Hay tres razones fundamentales para arribar a esa conclusión.

La primera es que el anarquismo asume un criterio de responsabilidad demasiado estrecho, lo que desemboca en una falencia a la hora de identificar las obligaciones morales que los agentes *efectivamente* tienen, entre ellas algunas que derivan directamente de la asunción del punto de vista moral.

Si las personas desarrollaran sus vidas en pequeñísimos grupos de pura interacción cara a cara, homogéneos en valores, donde pudieran prever casi con certeza las consecuencias de todos sus actos con respecto a los demás, quizás la autonomía moral requeriría (o sería compatible con) la ausencia de reglas heterónomas de actuación. Cualquier agente moral dispondría de los recursos normativos y epistémicos necesarios

para identificar sin dificultades sus obligaciones. Sin embargo, en todas las sociedades complejas, especialmente en las contemporáneas de escala desmesurada, la responsabilidad de cada agente moral con relación a los demás es muy difícil de delimitar.

Si alguien que ha asumido el punto de vista moral quiere determinar sus responsabilidades y obligaciones tiene que preguntarse, además de cómo debe actuar con respecto a personas concretas, cómo debería ser el mundo social que habita. ¿Qué intereses entre todos los potencialmente relevantes hay que proteger y priorizar? ¿Cuáles son los criterios para el avance de intereses en un contexto de diversidad de opiniones, escasez de recursos y pretensiones competitivas?

Basta que un agente moral asuma la relevancia normativa de constituir (con los otros) una sociedad para que advierta la necesidad de instituciones donde, en función de las razones que intercambien los agentes, se adopten decisiones que establezcan regulaciones comunes sobre el mundo social y se permita la modificación de las regulaciones adoptadas cuando haya buenas razones para ello.

A diferencia del ideal de absolutismo de la autonomía individual a que se aferra el anarquista, el ideal de *autonomía colectiva* exige que los agentes dispongan de procedimientos para identificar sus obligaciones morales y cumplan así con el conjunto de sus responsabilidades, creando instituciones donde adoptan decisiones –razonando conjuntamente, negociando y votando- y mecanismos para preservar la agencia autónoma futura.

En segundo lugar, aunque la idea de que los ciudadanos tienen una obligación (*prima facie*) de obedecer las normas estatales pueda no entenderse conceptualmente vinculada con la idea de autoridad legítima (recuérdese que hay distintos grados de ésta), el ideal de *autonomía colectiva* da cuenta de las condiciones bajo las cuales el Estado puede reclamar la existencia de esa obligación a quienes adoptan el punto de vista moral: *cuando las normas de la sociedad organizada han sido aprobadas (directamente por los ciudadanos o por sus delegados) en decisiones adoptadas de acuerdo con las exigencias del punto de vista moral (considerando la totalidad de los intereses identificables como relevantes), según las razones que todos han podido aportar (y que todos han asumido la obligación de aportar), donde se han respetados los intereses básicos derivados directamente de la condición de autonomía y donde se ha previsto la*

posibilidad de decidir sobre el mantenimiento o la modificación de las regulaciones actualmente vigentes.

Si el anarquista filosófico asume a la autonomía en sentido no meramente personal sino moral (algo que Wolff explícitamente hace), y acepta las implicancias necesarias de ese punto de vista, tiene la carga de mostrar que, en un contexto irremediamente colectivo como el que habitan la generalidad de los seres humanos, estas condiciones son irrelevantes.

En tercer lugar, el ideal de *autonomía colectiva* permite dar cuenta de cómo la existencia de coerción estatal puede ser compatible con una sociedad que reconozca la autodeterminación moral, algo que desde luego rechaza el anarquista. De acuerdo con una definición estándar de coerción, una pretensión coercitiva de A con relación a B consiste en exigir que B haga u omita hacer algo, acompañada de la declaración (implícita o explícita) de una amenaza.

Aunque pretensiones de este tipo son invocadas en muchos contextos puede ser complicado determinar, en cada caso, si propiamente estamos ante una situación de coerción. Por ejemplo, si un asaltante me exige que le entregue todo el dinero que tengo bajo la amenaza de herirme con su arma, parece intuitivamente claro que estamos ante una situación de coerción. ¿Pero qué ocurre si yo respondo a la amenaza anunciando que estoy armado, dispuesto a defenderme y a herirlo si fuera necesario? ¿Cuenta eso como coerción? ¿Y si veo a alguien que se está desangrando en la calle y a cambio de trasladarlo a un centro asistencial de emergencia le exijo que me entregue una buena suma de dinero que lleva consigo? ¿Y qué ocurre con las instituciones capitalistas que, según la crítica marxista, fuerzan a los individuos a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario y a desempeñar trabajos que tal vez no quisieran realizar? ¿Y si soy el dueño de un pozo de agua en el desierto y exijo recompensas desmesuradas a quien pretende beber?

Estos ejemplos muestran cómo la visión simple de la coerción –que defienden, con diversos argumentos, liberales, libertaristas y anarquistas- como una especie de ataque a una *libertad natural* (entendida de distinta forma y con diverso alcance por cada una de esas teorías) que podría enunciarse de modo no problemático, es falsa.

Como muestra Edmunson, lo que consideramos “coerción” depende de un cierto estándar moral de partida con el cual evaluamos la exigencia de una acción. Mientras que para los libertaristas lo único que cuenta como coerción es la violación de los derechos libertarios (negativos, exhaustivos, restricciones colaterales a la acción) para el marxismo lo que cuenta como coerción es el establecimiento de un mercado capitalista donde el asalariado se obliga a vender su fuerza de trabajo (pues ese tipo de regulación vulnera deberes positivos naturales de establecer un cierto tipo de comunidad igualitaria). Si se descarta lo que Edmunson denomina la *visión pre-reflexiva de la coerción* (o *presunción de libertad*) hay que asumir que la identificación de una pretensión como coercitiva depende de la moralidad de la propuesta hecha a quien se dirige dicha pretensión y la razonabilidad normativa de las opciones que se le dejan abiertas. Esto es, juzgar que alguien ejerció la coerción es valorar que el acto que se pretendió imponer era moralmente defectuoso. En este sentido el derecho de una autoridad legítima a imponer sus reglas no puede verse como necesariamente coercitivo. Determinar el alcance exacto de la coerción estatal dependería de un acuerdo completo acerca de la verdad moral (Edmunson, 1998: 94 y 123).

En una sociedad constituida normativamente según el ideal de autonomía colectiva, las leyes no serán en general coercitivas, desde la óptica de los agentes morales autónomos, pues lo que se exige al ciudadano es lo que podemos considerar como impuesto, en última instancia, por el punto de vista moral con la mediación de las instituciones para determinar sus responsabilidades e identificar sus obligaciones.

El ideal de *autonomía colectiva* supone que el derecho de los ciudadanos a establecer regulaciones sobre el mundo común surge de su responsabilidad por tener que hacerlo. Las leyes que directamente establezcan ellos mismos o sus delegados solo pueden tener una justificación moral y bajo este requisito no pueden ser consideradas coercitivas. Solo lo serán en la medida que las decisiones se aparten de las exigencias del punto de vista moral, por ejemplo, por ignorar ostensiblemente determinados intereses como relevantes o por no permitir un suficiente intercambio de razones. Pero estos casos refieren a los límites o la patología del ideal.

Sin embargo, imponer sanciones para determinadas regulaciones puede ser considerado un deber moral de los agentes autónomos bajo determinadas condiciones – porque saben, por ejemplo, que existen individuos alienados cuya falta de compromiso

con el punto de vista moral los dispone a ignorar los intereses de los demás- pero, en tanto dichos agentes están (por definición) dispuestos a cumplir con lo que se les requiere moralmente, dichas regulaciones no pueden ser consideradas como coercitivas *desde su punto de vista*.

Desde luego, las leyes de las sociedades organizadas siempre serán coercitivas para quienes no asumen el punto de vista moral, con independencia de si la sociedad se ha constituido normativamente del modo apropiado o no.

Para estas personas, *alienadas* en este sentido de las instituciones políticas, las únicas razones que cuentan para cumplir con las leyes son prudenciales, entre las que se encuentra como especialmente relevante, la posibilidad de sufrir sanciones. Sobre los *alienados* la legitimidad de la sociedad es siempre débil: consiste en el derecho de regular e imponer sanciones para el incumplimiento pero no en el derecho de ser obedecida, pues ese derecho presupone que la persona a quien se dirija el precepto haya adoptado el punto de vista moral.

El *alienado* podría decir que rechaza el derecho a gobernar democráticamente porque no le importan los intereses de los demás y no acepta, en consecuencia, responsabilidad alguna por el mundo común ni la relevancia de un contexto social que haga inevitable las decisiones colectivas, proporcionando razones para la igualdad política y la consideración de los juicios e intereses de cada persona¹¹⁷. Aunque la sociedad organizada pueda imponer ciertas conductas, de acuerdo con reglas que los decisores consideren justificadas moralmente, nada puede obligar a un agente a adoptar el punto de vista moral si *sus propios* compromisos normativos profundos así no lo imponen. No hay, en principio, nada racionalmente inconsistente en una actitud así¹¹⁸.

La coerción no es, por cierto, el único mecanismo de imposición de las normas respecto de aquellos no dispuestos moralmente a cumplirlas. La presión social es el mecanismo con el que cuentan todos los grupos humanos para asegurar la vigencia de sus reglas, incluso en poblaciones que no cuentan con una estructura estatal organizada

¹¹⁷ Pero este no es el punto de vista del anarquista filosófico quien defiende su postura de rechazo a la autoridad legítima precisamente sobre una valoración extrema del ideal de autonomía moral. Quien elige no constituirse como agente moral autónomo está incumpliendo, para el anarquista filosófico, una especie de deber natural fundamental.

¹¹⁸ Salvo que se acepte la tesis de Korsgaard sobre la moral ilustrada como identidad práctica necesaria. Para formular un juicio como este hay que ubicarse en una postura externa al agente práctico que elige no asumir el punto de vista moral y demostrar por qué su set global de creencias normativas es inconsistente.

(Ver Hart, 1994: cap. V). En ciertos contextos de interacción limitados (una familia, un grupo de amigos, un barrio), ser una persona que no cumple con sus obligaciones (por ejemplo, no se ocupa del bienestar de sus hijos o no colabora con una causa comunitaria) puede significar un costo (en términos de crítica, rechazo o desprecio social) todavía mayor que una multa administrativa, una condena civil o una sanción penal.

Sin embargo, si asumimos que el deber de los agentes morales autónomos es establecer *efectivamente* una regulación del mundo social común de acuerdo con las mejores razones disponibles, hay que concluir que tendrán que acudir a sanciones organizadas para respaldar sus decisiones.

La sanción aparece así como el último recurso hacia quienes no consideran un costo suficientemente alto la desaprobación social, la vergüenza pública o la exclusión, como para impedirles actuar en contra de regulaciones de una sociedad democráticamente constituida. La propia existencia del mecanismo de sanción estatal puede incluso potenciar las sanciones sociales difusas (el comportamiento identificado por la norma jurídica como prohibido y sujeto a sanción termina siendo un objeto de mayor presión social para su cumplimiento).

Por otra parte, existen comportamientos que difícilmente puedan ser objeto de presión social a larga escala en tanto la gran mayoría de las personas no está informada al detalle de sus modalidades y consecuencias, lo que impide que pueda presionar para su evitación a través de la censura o la crítica. Piénsese, por ejemplo, en las sanciones para el fraude fiscal cometido por accionistas de una sociedad anónima.

Finalmente, las sanciones pueden actuar como *motivadores suplementarios* para agentes morales que reconociendo el derecho de la sociedad a establecer determinadas regulaciones (su consentimiento a ellas es *normativamente necesario*) saben al mismo tiempo que, en ciertas ocasiones, podrían hallarse tentados a desobedecerlas, por lo que aceptan la posibilidad de sanción como incentivo al cumplimiento aun cuando saben que, eventualmente, podrían ser sus destinatarios. Las reglas que obligan a pagar impuestos son ejemplos paradigmáticos de esta justificación (Ver Schauer, 2015: 149-151).

7.2.2. Autonomía colectiva y la imposibilidad de la democracia como ideal normativo

¿Si *democracia* significa “diferentes cosas para diferentes personas” en qué sentido es válido un argumento justificativo como el expuesto?

Ciertamente, el ideal planteado no puede contar como una concepción de *democracia*, con el alcance de las examinadas en el capítulo segundo. Sin embargo, esa no es una desventaja en términos de sus posibilidades justificativas. En tanto da cuenta de los elementos esenciales de una definición mínima (método de decisión colectiva en condiciones de igualdad política y sensible a los juicios e intereses de los participantes) no puede dejar de ser reconocible como un ideal democrático, aunque sea insuficiente si se lo juzga de acuerdo con los parámetros de una concepción completa.

En todo caso, el argumento aquí desarrollado no refiere al uso de la palabra *democracia* sino a ciertos compromisos implícitos en el punto de vista moral que obligan a los agentes a adoptar y mantener las instituciones democráticas. En este sentido, el ideal aunque exigente, resulta minimalista y no es incompatible con concepciones completas que lo tomen como un mínimo de justificación que puede ser robustecido incorporando otros requisitos y valores.

Si se lo compara con los modelos de justificación mencionados en 4.3 (siguiendo a Ovejero y Elster) el ideal de autonomía colectiva no incurre en los problemas que ellos planteaban. La justificación aquí propuesta no es instrumental (si las personas se toman en serio la autonomía moral, entonces la sociedad no puede dejar de ser democrática, esto es, será parte de su *constitución normativa* adoptar decisiones en condiciones de igualdad y sensibles a las opiniones e intereses de sus miembros) ni histórica (su relevancia normativa no depende de tradiciones o factores culturales compartidos) ni epistémica (tampoco se basa en la presuposición de que las decisiones democráticas permitan obtener verdades morales independientes del punto de vista de los agentes que deciden) ni depende de sus subproductos (lo que justifica, en último instancia, a la decisión democrática son ciertas responsabilidades compartidas y no los beneficios laterales que para los agentes arrojen, de modo contingente, los procesos de participación y deliberación).

7.2.3. La autonomía colectiva y la inexistencia de un derecho a decidir sobre las vidas de los otros

El punto central de la crítica de Arneson a la idea de que hay un valor intrínseco en la democracia es la inexistencia de un derecho moral a decidir sobre las vidas de los otros. La única justificación de la autoridad política sería la posibilidad de obtener los mejores resultados en términos de justicia, algo que la democracia puede contingentemente proporcionar pero no puede incondicionalmente ofrecer.

Desde el ideal de autonomía colectiva puede contestarse que la justificación de la decisión colectiva no parte de un derecho moral a decidir sobre las vidas de los otros sino de la co-responsabilidad por hacerlo en condiciones donde no hay otra alternativa razonable.

La adopción del punto de vista moral lleva a los agentes a aceptar sus responsabilidades por regular el mundo social común adoptando decisiones basadas en el intercambio de razones. De acuerdo con el ideal planteado no hay justificación del voto egoísta o mal informado. Todo votante, en tanto agente moral, es responsable de que su decisión (de votar leyes directamente o elegir delegados que lo hagan por él) sea informada y razonada. La responsabilidad incluye atender al juicio de expertos en cuestiones donde sean necesarios conocimientos especializados, como para cualquier decisión compleja, pero la responsabilidad última es del ciudadano y no del experto. Imaginemos que se discute (como en este momento en Uruguay) si permitir o no la denominada *megaminería*. Una decisión como esa exige tomar en cuenta complejos factores de hecho para los que es imprescindible que los ciudadanos atiendan opiniones técnicas. Es responsabilidad individual de todos ellos informarse adecuadamente sobre tales cuestiones y, actuando conjuntamente a través de las instituciones sociales, facilitarse el acceso a la información necesaria.

El ideal atribuye una carga importante al ciudadano pero no más que la que surge de la propia adopción del punto de vista moral, que ya vimos que constituye una tarea potencialmente ardua y en la que se puede tener éxito o fracasar. Si alguien pretende adoptar el punto de vista moral pero es completamente indiferente a las circunstancias

fácticas relevantes para decidir sobre el mundo común puede considerarse un evidente fracaso su intento de constitución como agente moral autónomo.

Adoptar un instrumentalismo como el de Arneson implica suponer que algún tipo de gobierno puede prometer de una vez y para siempre los mejores resultados en términos de decisiones sobre el mundo común. Ese supuesto podría justificar la opción por la aristocracia si se dieran las condiciones para ello, es decir, que pudiéramos encontrar el procedimiento infalible para mantener la mejor selección en el tiempo. El problema es que el supuesto es falso o por lo menos indemostrable.

Ningún grupo de gobernantes puede prometer las mejores decisiones de justicia en un futuro indefinido. Consiguientemente, ese no puede ser el parámetro para seleccionar una aristocracia de gobernantes. Cada agente moral es responsable del mantenimiento de las condiciones de su autonomía lo que implica que debe disponer de procedimientos mayoritarios (bajo la regla de igualdad política) para desplazar al grupo de delegados o representantes que –de modo temporal, constreñido y limitado- es encargado de sancionar todas o algunas de las leyes que regirán en la comunidad. La autonomía moral diacrónica no es compatible con el instrumentalismo democrático.

Sin embargo, el ideal de autonomía colectiva es compatible (hasta cierto punto) con lo que Arneson denomina *random democracy* –selección al azar de un grupo de ciudadanos y capacitación específica para que sancionen leyes- siempre y cuando el grupo seleccionado sea elegido de acuerdo con una decisión antecedente mayoritaria y las instituciones – a partir del plan que formule la constitución política- garanticen la posibilidad efectiva del conjunto de ciudadanos de sustituirlos, luego de transcurrido un cierto período de tiempo, por una nueva decisión mayoritaria, en tanto la responsabilidad última (ella sí indelegable) sigue siendo de todos los agentes morales autónomos actuando colectivamente. Esto es, sin permitir que el grupo seleccionado al azar se pueda transformar con el tiempo en una suerte de aristocracia benévola. La autoridad política democrática es compatible con distintas formas de delegación que no supongan la cancelación de la autonomía moral individual y colectiva.

7.2.4. La Autonomía colectiva y el carácter dependiente de la igualdad política

Otra objeción relevante a una autoridad específicamente democrática surge de la crítica de Dworkin a la atribución de un valor inherente a la igualdad política y su implicancia en cuanto a la legitimidad de decidir por voto mayoritario las cuestiones sociales de mayor importancia.

Para este autor, en una *democracia* la política no es un recurso a distribuir y sí una cuestión de responsabilidad compartida. Por lo que, aunque la posibilidad de participar en política tiene un cierto valor en la *igualdad total*, la decisión sobre el mundo común no constituye un derecho moral del ciudadano.

Si aceptamos que la igualdad política puede ser considerada un ideal independiente, del modo en que plantea el ideal de *autonomía colectiva*, entonces se desdibuja la relevancia de la distinción entre igualdad de impacto e igualdad de influencia que alega Dworkin. Ambas derivan de una responsabilidad última por el mundo común que surge a su vez de la adopción del punto de vista moral. Cada uno tiene el derecho de impactar igualmente en la decisión porque su responsabilidad por ella es idéntica a la del resto de los agentes morales. Cada uno tiene el derecho a la oportunidad de influenciar igualmente la decisión (a través de instituciones participativas y deliberativas) porque su responsabilidad es que se adopte por las mejores razones, de las cuales tiene que tratar de convencer a los demás si cree firmemente que las dispone.

En particular, Dworkin apunta a que hay cuestiones *no decidibles* y cuestiones *decidibles*. Las segundas pueden ser objeto de decisión mayoritaria pero las primeras, que refieren fundamentalmente a cuestiones donde están en juego los derechos, no.

Un problema para Dworkin es determinar qué es una cuestión no decidible sin postular el *realismo moral* (postura metafísica que Dworkin no acepta). En todo caso, el argumento de Dworkin contra el carácter independiente de la igualdad política supone confundir entre el deber moral de decidir de cierta manera (que deriva del propio hecho de querer ser agente moral) y una especie de *ontología de la decisión correcta*.

Desde el ideal de *autonomía colectiva* se puede sostener que todas las cuestiones sociales son, en un sentido muy obvio, *decidibles*, lo que no quiere decir que todos los

mundos sociales resultantes de las decisiones posibles sean aceptables moralmente. Si lo característico de un agente moral es responder a razones, entonces la responsabilidad derivada de la autonomía es posible porque hay opciones. El agente moral tiene que poder elegir entre distintas alternativas de acción. Lo que implica también que tiene el deber moral de restringir sus propias decisiones, respetando los requisitos de la autonomía y asegurando su ejercicio futuro.

Por supuesto que la *democracia* puede arrojar decisiones (que consideremos) equivocadas, pero no hay ningún tipo de método de decisión que esté en condiciones de evitar este riesgo. La cuestión que estamos discutiendo no es *quién se equivoca* (todos pueden hacerlo) sino *quién tiene autoridad para decidir*. Suponer que hay temas *no decidibles* puede llevar a sustraerlos de la decisión mayoritaria (y atribuirse su resolución, por ejemplo, a los jueces). Pero eso no garantiza que quienes sustituyen a la voluntad mayoritaria de los ciudadanos decidan *mejor* que ellos.

El ideal de autonomía colectiva permite sin embargo, dar cuenta de un atractivo intuitivo en la idea de Dworkin de que hay cuestiones *no decidibles*. Lo que en realidad se requiere es postular *decisiones fundacionales*, es decir, aquellas que los agentes no pueden dejar de adoptar si pretenden constituirse con éxito como moralmente autónomos, entre las que figuran el establecimiento y mantenimiento de instituciones decisorias y deliberativas, así como el compromiso de no atentar contra los intereses fundamentales que posibilitan la propia autonomía.

El punto no es que esas cuestiones no puedan ser decididas por una votación mayoritaria. Es que, si la igualdad política se interpreta en sentido moral, el sentido de estas decisiones está determinado como condición de la agencia moral exitosa. Por lo que, aceptada la relevancia del punto de vista de la sociedad como grupo, resulta razonable *presuponer* tales decisiones. Pero esto no inhabilita a que la mayoría sea la autoridad para interpretar esas decisiones *fundacionales* y darles forma jurídica al establecerlas en un plan (constitución política). Aunque tampoco impide que delegue algunos aspectos de su interpretación en determinadas instituciones, lo que resulta el fundamento de la posibilidad de revisión judicial, sobre la cual se discute en el capítulo siguiente.

En suma, el ideal de autonomía colectiva permite dar cuenta de la intuición que da lugar a la adopción de la regla mayoritaria como procedimiento básico de decisión y al

mismo tiempo acomodarla con otra intuición, de peso similar, según la cual dicha regla tiene límites, en cuanto hay ciertos sentidos *en los que se debe necesariamente decidir* y otros *en los que no se debe decidir*. También permite conjugar la idea de que la decisión política es esencialmente una responsabilidad (como planteaba Dworkin) con el *factum* de que en cualquier mundo social *alguien* o *algunos* (una persona o conjunto de personas) puede(n), en última instancia, ser responsabilizado(s) por el cambio o la permanencia en las regulaciones, por las *decisiones* y las *no decisiones*.

En última instancia, de nada sirve sostener que un asunto es *no decidible*, cuando no hay alternativa a confiar en el punto de vista de alguien y esperar que adopte las mejores decisiones. Según el ideal de *autonomía colectiva*, no hay mejores razones para decidir colectivamente que las que remiten al punto de vista de todos los que optan por constituirse en agentes morales y pueden identificar obligaciones conjuntas derivadas de tal exigencia, y, por tanto, son quienes constituyen la fuente última de autoridad en las regulaciones del mundo social común.

7.3. El valor intrínseco de la autoridad democrática

El ideal de autonomía colectiva permite una justificación no instrumental de la autoridad democrática donde la sociedad es entendida como un grupo de constitución necesaria, con el objeto de adoptar decisiones que permitan a los individuos ejercer su autonomía moral y al mismo tiempo preservarla. El valor intrínseco de la autoridad democrática así entendida consiste en su conexión necesaria con el punto de vista moral. No puede haber otra sociedad constituida por agentes morales autónomos que una democrática. Los agentes son los autores de las decisiones que dan forma al mundo social y al mismo tiempo sus ejecutores. La medida de éxito de las decisiones grupales consiste primordialmente en el mantenimiento de la propia *autonomía* colectiva.

La tesis de la justificación normal (*NJT*), que constituye el desarrollo contemporáneo más influyente sobre la autoridad práctica legítima, exige que el destinatario de la pretensión autoritativa esté en mejores condiciones de cumplir con las razones que ya se le aplican si sigue el criterio de la autoridad establecida que si adopta su propio criterio. Si bien Raz, al presentar la *NJT* adopta una interpretación instrumental (Raz, 1986),

acepta la posibilidad de interpretaciones no instrumentales de la misma (Ver Christiano, 2010: 233-235 y 252 nota 22).

En el caso del ideal de *autonomía colectiva*, la justificación de la autoridad cumple los requisitos de *NJT* interpretada en términos no instrumentales, es decir, tomando al procedimiento de decisión como constitutivo del derecho a establecer regulaciones autoritativas. La decisión democrática, formulada bajo los requisitos del ideal, es apta para proporcionar a su destinatario –el mismo agente moral que participó o debió participar en el proceso de decisión votando, deliberando y negociando- una razón que le permite cumplir con su objetivo, consistente en identificar razones morales y actuar de acuerdo con ellas, dejándolo en mejor posición de la que estaría si tuviera que identificar por sí mismo las razones que necesita, esto es, sin el auxilio de las instituciones.

Las instituciones democráticas conformadas bajo ese ideal permiten cumplir con las responsabilidades de los agentes identificando (a partir de la disposición al intercambio de razones de los participantes) y creando obligaciones morales (al adoptar decisiones y establecer reglas sobre el mundo común). Si no existieran esas instituciones las responsabilidades de los agentes morales quedarían vastamente indeterminadas, se haría imposible identificar las obligaciones de cada uno y muchos propósitos sociales de suma importancia directamente no podrían ser concebidos.

La propia existencia de regulaciones comunes implica lograr propósitos de coordinación y eficiencia que tienen ellos mismo un sentido moral. Las regulaciones dotan a las vidas de las personas de certeza y estabilidad, permitiéndoles planes individuales y colectivos para cumplir una gran cantidad de propósitos. A su vez, todas las cuestiones de justicia social presuponen la existencia de instituciones que permitan decisiones, que adopten el punto de vista de la sociedad como un todo, donde se puedan debatir los criterios de igualdad inherentemente controversiales que se postulan. La propia idea de autonomía individual tiene diversas dimensiones que exigen ciertas regulaciones colectivas para que pueda ser ejercida plenamente. Si no existieran los procedimientos que permiten planificar las acciones futuras, el ejercicio de la autonomía se haría imposible más allá de un pequeño número de decisiones de alcance inmediato.

De acuerdo con el ideal, la indeterminación moral cumple un papel legitimador de la autoridad al obligar a los individuos a constituirse como un grupo que adopta decisiones

y al mismo tiempo debe preservar su propia autonomía. La persistencia del desacuerdo, tras la decisión sobre una determinada regulación, exige la continuidad del proceso que permite a los *perdedores* tener la chance de que la regulación pueda ser modificada en el futuro si logran, en nuevas instancias de debate y decisión, hacer prevalecer aquellas que, según su punto de vista, siguen siendo las mejores razones a pesar de la votación adversa.

Conclusiones

El ideal regulativo presentado da cuenta del valor intrínseco de una cierta forma de ejercicio de la autoridad política (autonomía colectiva) y muestra al modo en que esa autoridad puede considerarse específicamente democrática (ajustándose a los requerimientos de una definición mínima), permite justificar la articulación entre la regla mayoritaria (como consecuencia necesaria de la igualdad política) y los requisitos sustantivos mínimos de las decisiones (decisiones fundacionales), al tiempo que incorpora la necesidad de la deliberación como intercambio de razones, desde las necesidades reflexivas que tienen los agentes autónomos que deciden en un contexto colectivo.

Capítulo 8: Derechos, constitucionalismo y revisión judicial

En este capítulo se discute cómo el ideal regulativo presentado puede dar cuenta de la existencia de *derechos fundamentales* (concebidos como previos o independientes de las decisiones políticas). También se examina el lugar que pueden ocupar dentro del argumento tanto la limitación constitucional de las decisiones políticas como la posibilidad de que los jueces las anulen o desapliquen (revisión judicial).

Una nota de la justificación de la autoridad democrática presentada es que, en función del marco teórico constructivista y anti-realista asumido, lo que ofrece es un “mapeo” del punto de vista moral al mostrar que existen algunas obligaciones necesarias, derivadas de la disposición a constituirse en agente moral. Se trata de obligaciones colectivas, cuyo contenido es conformar un grupo que decida sobre el mundo común en función de las mejores razones disponibles y adopte los compromisos necesarios para preservar la autonomía (individual y colectiva). Pero esos estándares dependen por completo de su identificación desde el punto de vista moral (que puede asumirse o no por los agentes prácticos) y no constituyen, en ningún sentido relevante, una *realidad moral* independiente.

La forma concreta que tenga el mundo social dependerá exclusivamente de las decisiones de los agentes morales que, en función de las razones que puedan identificar para el avance de los intereses relevantes, establecerán un marco jurídico de reglas e instituciones. A partir de una constitución política, que cuenta como un plan general, se desarrollará un vasto número de sub-planes, con el objetivo coordinar las acciones individuales requeridas para cumplir con los fines que subyacen a cada decisión.

El enfoque constructivista se formula en *primera persona*. Es la construcción (parcial) del punto de vista del agente práctico que se dispone a ser agente moral. El contexto colectivo en que se encuentra cada uno de estos agentes obliga a todos a adoptar el punto de vista de la agencia y la autonomía colectiva. Ello les permite, en función de las instituciones que conforman, la determinación e identificación de un vasto número de

obligaciones morales. Los derechos pueden considerarse como la contrapartida de las obligaciones identificadas.

La base de la autoridad democrática es el derecho de cada uno de los agentes autónomos a que *todos decidan como grupo* (que la sociedad organizada decida de acuerdo con un estándar de igualdad política y por procedimientos sensibles a los juicios e intereses de todos) estableciendo los términos –planes y sub-planes- en que se organiza el mundo común.

En el ejercicio de ese derecho, la sociedad puede ser exitosa y fracasar de diferentes maneras.

Puede ocurrir que las instituciones adopten (en la generalidad de los casos) decisiones bien informadas, se mantenga en el tiempo la autonomía colectiva y los resultados de justicia sustantiva sean generalmente percibidos como razonablemente satisfactorios. Eso significaría una realización lo más aproximada posible del ideal.

O puede fracasar si los agentes prácticos dispuestos a asumir la autonomía moral no resultan suficientes para sostener el modelo de autonomía colectiva o adoptan decisiones que hacen incompatible su continuidad, o se equivocan en los aspectos sustanciales de las decisiones y generan un mundo social percibido como desastroso en términos de bienestar de sus habitantes.

Ahora bien, en tanto el ideal no parte de la existencia de derechos independientes del punto de vista de los agentes prácticos pero, al mismo tiempo, identifica ciertas decisiones como *fundacionales*, derivadas de la propia autonomía moral, puede ser blanco de crítica en dos sentidos contrapuestos. Algunos podrían cuestionar su *relativismo*, por negar una *ontología* distintiva de los derechos humanos. Otros, por el contrario, podrían atribuirle una suerte de *ontologismo* precisamente porque reconoce la necesidad de ciertas reglas constitutivas de la agencia autónoma colectiva que pueden entenderse como atribuciones recíprocas de derechos entre los participantes.

Por otra parte, específicamente con respecto a los denominados *derechos económicos y sociales* o *derechos de bienestar* el modelo podría ser cuestionado por su negativa a incorporarlos, al incluir como estándares sustantivos necesarios para el ejercicio legítimo de la autoridad política solo aquellos vinculados a la preservación de la autonomía individual y colectiva.

Vinculado con el tema de los derechos figura el modo en que la propia autoridad democrática se limita a sí misma a través de determinados mecanismos como el establecimiento de una constitución rígida y la posibilidad de que los jueces invaliden algunas decisiones adoptadas directamente por el electorado o sus representantes. ¿La consagración de este tipo de restricciones a las decisiones de los agentes morales en un contexto de autonomía colectiva resulta necesaria o al menos compatible con la justificación de la autoridad desarrollada?

8.1. Autoridad democrática y derechos

Cualquier intento de justificación no instrumental de la autoridad democrática tiene que lidiar con el problema de dar sentido a una de las creencias más arraigadas en la filosofía política y jurídica de nuestro tiempo: la idea de que existen derechos que de algún modo son previos a la decisión política y operan como condicionamientos o restricciones de ésta.

El lenguaje de los derechos, que comenzó a ser impuesto por el contractualismo clásico y las revoluciones del siglo XVIII ha pasado, de plantear algunas restricciones morales a la potestad legislativa, a constituir un conjunto de pretensiones virtualmente ilimitadas, que parecen tener como presupuesto que muchísimos aspectos del mundo social ya están de algún modo *decididos*, con independencia de lo que expresen las mayorías electorales y los gobernantes por ellas electos. La época que atravesamos bien podría ser considerada la *era de los derechos* que algunos celebran como una promesa de justicia sustantiva efectiva, a través de la realización de una *agenda de derechos* y otros cuestionan como una especie de mito pernicioso que amenaza seriamente la calidad del debate público y el propio sentido del ideal democrático.

Desde el ideal de justificación de la autoridad democrática planteado se puede dar sentido al *factum* contemporáneo de que “existen derechos” y al mismo tiempo evitar el compromiso con una comprensión *ontológica* de los derechos, que es asumida muchas veces de modo explícito o implícito, no solo en la teoría del derecho y la filosofía política sino también en las sentencias judiciales y los tratados internacionales.

La autoridad democrática entendida desde la idea de autonomía colectiva requiere una comprensión no ontológica pero tampoco escéptica de los derechos. Desde este punto de vista, la forma correcta de entenderlos es a partir de su función práctica en la identificación de las reglas que dan forma al mundo social común y las obligaciones que

derivan de ellas. Las atribuciones concretas de derechos cumplen una función moral porque el razonamiento autónomo necesita criterios jurídicos para diferenciar en el mundo social entre *lo decidido y lo no decidido*.

De este modo, las decisiones legislativas democráticas, si siguen el modelo de constitución de la agencia autónoma colectiva desarrollado, pueden ser concebidas como aspirando a crear derechos bajo la forma de planes de acción colectiva que atribuyen obligaciones específicas al Estado y los miembros de la sociedad. Superando la tradicional dicotomía *positivismo/ iusnaturalismo* (o *anti-positivismo*), el Derecho puede concebirse prestando distintos servicios a la moral: la identificación de decisiones fundacionales (que suelen tener expresión escrita en las constituciones políticas) que resultan constitutivas de la autonomía colectiva, la articuladora entre las demandas contrapuestas de prudencia y moralidad, y la creación de derechos morales.

8.1.1. ¿Qué son los derechos humanos?

En una fórmula trivial los derechos humanos son literalmente los derechos que tenemos *porque* somos humanos: derechos *iguales* (o bien alguien no es un ser humano, o bien tiene exactamente los mismos derechos que cualquier otro ser humano), *inalienables* (uno no puede dejar la condición de ser humano) y *universales* (se poseen por todo ser humano y en cualquier parte) (Ver Donnelly, 2008: 601).

Esta caracterización cuyo atractivo intuitivo principal radica en su simpleza constituye, sin embargo, el inicio de un vasto problema teórico y práctico. Los derechos humanos constituyen una compleja y contestada práctica social que organiza las relaciones entre individuos, sociedades y estados, alrededor de un distintivo conjunto de valores sustantivos. La invocación de un *derecho humano* no suele entenderse como una cierta interpretación de valores abstractos como la libertad, la igualdad y la seguridad, conceptos contestados sobre los cuales hay múltiples concepciones. Se plantea que son *genuinos derechos* (derechos subjetivos o jurídicos), es decir títulos que justifican el reclamo de *acciones concretas* requeridas para la realización de esos valores. Se supone que no expresan meras aspiraciones, sugerencias, pedidos o ideas loables sino exigencias perentorias; son debidos incondicionalmente a todos.

En el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial, los derechos humanos se han transformado en mucho más que uno de los aspectos a considerar en las discusiones sustantivas de justicia social. Han pasado a constituir el lenguaje común en que se

expresa buena parte de la crítica social en la política global, que ha ido incorporando la idea de que existen estándares universales que se aplican a las instituciones políticas domésticas y que justifican una evaluación externa o global a cualquier sociedad doméstica. Así se puede hablar de una *doctrina de los derechos humanos*, (cuya piedra de toque es la *Carta de las Naciones Unidas*) según la cual cada persona, sin importar su locación espacial, es objeto de preocupación global, y de una *práctica de derechos humanos*, desarrollada por innumerables agentes individuales y colectivos que presionan a los Estados para que cumplan con sus responsabilidades de satisfacer ciertas condiciones de tratamiento hacia sus habitantes (Beitz, 2009: 13).

Con respecto a los derechos es posible hacer una distinción entre cuestiones *analíticas* y *normativas*. Las cuestiones analíticas tienen vinculación con las características y funciones básicas que definen un derecho y las relaciones entre los derechos y otras posiciones legales, tales como las libertades los poderes y los deberes. Las cuestiones normativas tienen relación con la apropiada distribución de los derechos, su contenido, los procedimientos para su determinación y establecimiento. También incluyen la discusión sobre los beneficios y desventajas que conlleva regular la interacción entre las personas a partir de los derechos (Ver Kramer, 2010: 414).

Desde el punto de vista analítico, es canónica la clasificación de Hohfeld que distingue cuatro tipos de posiciones jurídicas reunidas bajo el término *derecho*: reivindicaciones, libertades o privilegios, poderes e inmunidades (Hohfeld, 1917). Existe, a su vez, un prolongado debate acerca de las características esenciales de los derechos jurídicos entre las teorías del interés y las teorías de la voluntad u opción. Según las primeras, una condición necesaria aunque insuficiente para la posesión de un derecho por X, es que el derecho proteja algún aspecto de la situación de X que sea normalmente en interés de un ser humano (o de la colectividad o de un animal no humano)¹¹⁹. Según las segundas, es condición necesaria y suficiente para que X posea un derecho jurídico, que X sea competente y autorizado a demandar el deber que es correlativo al derecho en cuestión¹²⁰. Ambas teorías acuerdan en un punto: la mera circunstancia de que otorgarle un derecho tendería a beneficiar a X no es *suficiente* para que X tenga un derecho. También se necesita de alguna norma jurídica autoritativa (ley,

¹¹⁹ La teoría del interés es defendida por Raz (Raz, 1994:45).

¹²⁰ Es la tesis de Hart (Hart, 1982: 184).

sentencia judicial, reglamento administrativo, contrato) que permita identificar el derecho en cuestión (Ver Kramer, 2010: 418).

En general, el contenido de los derechos, su adecuada distribución y los aspectos de la interacción humana que son pasibles de ser regulados a través de derechos son materia de una concepción o teoría de la justicia, de la cual los derechos son solo una parte. Toda concepción de la justicia necesita asumir que las personas tienen intereses diversos y que éstos pueden ser competitivos. Por eso, la teoría de la justicia discute principios sobre las instituciones que regulan la interacción humana, desde el supuesto de que sus arreglos básicos no están definidos de antemano con referencia a un hipotético bien común, al que todos desinteresadamente seguirían de modo incondicional. Ese supuesto no es realista y carece de toda fuerza justificativa suponer que la sociedad humana podría funcionar de ese modo (Ver Rawls, 1971: 142-149).

El paso de los intereses a los derechos supone dos condiciones que permiten distinguir entre los derechos morales y los derechos jurídicos: I) Que, según alguna concepción de justicia ciertos intereses¹²¹ humanos individuales¹²² tengan una relevancia tal que deban ser reconocidos, bajo ciertas condiciones como fuente de reivindicación, privilegio, poder o inmunidad. II) Que una decisión jurídica autoritativa pueda ser identificada como fuente de esa atribución. La primera puede denominarse *condición moral* y la segunda *condición jurídica*.

El caso paradigmático de derechos sería el de aquellos intereses humanos que cumplen al mismo tiempo con la condición moral y la condición jurídica: son intereses humanos relevantes y su protección surge de alguna disposición jurídica autoritativa.

Es evidente que en muchos casos donde se utiliza el lenguaje de los derechos no se cumple con ambas condiciones: hay intereses humanos que son entendidos como derechos (exigencias morales de las instituciones sociales) desde diversas teorías de la justicia pero que carecen de protección jurídica (por ejemplo, muchos de los derechos de bienestar) y existen múltiples derechos legales que, desde algunos abordajes, son considerados injustos (piénsese en las múltiples formas de protección de la propiedad,

¹²¹ La teoría del interés permite evitar algunas consecuencias contraintuitivas de las teorías de la voluntad como el hecho de que un bebé humano o un enfermo en coma carecerían de capacidad para tener derechos (Campbell, 2010: 672).

¹²² Por un propósito de simplificación dejo de lado los múltiples problemas que plantea la posibilidad de incluir intereses de los animales no humanos e intereses colectivos dentro de la categoría *derechos humanos*.

especialmente la corporativa, que atenta manifiestamente contra objetivos comunitarios tales como la protección ambiental, el pleno empleo, la satisfacción de necesidades de asistencia sanitaria o alimentación).

8.1.2. ¿Ontología o escepticismo? El debate Nino-Bulygin

Tanto la doctrina como la práctica de los *derechos humanos* que, aunque con ilustres antecedentes, resultan en términos históricos bastante recientes¹²³ parecen exigir no sólo respaldo jurídico sino también justificación moral para las reivindicaciones de derechos. A su vez, el pluralismo moral resulta una innegable condición de las sociedades contemporáneas, por lo que no es de extrañar que el status ontológico de los derechos haya sido objeto de cuestionamiento.

¿Existen los derechos humanos con independencia de su reconocimiento por el derecho positivo de algún orden jurídico determinado? ¿De qué modos puede darse cuenta de esa existencia?

Así planteada, la primera pregunta parece estar mal formulada. Y, en tal caso, la segunda carecería de todo sentido. Pues, si los derechos pueden entenderse tanto en sentido moral como jurídico, no puede haber una respuesta a la pregunta por su existencia, sin una aclaración previa del ámbito en que estamos preguntando. Sin embargo la cuestión puede desambiguarse si la entendemos referida a la intersección de dos debates teóricos, uno de filosofía moral y política (la objetividad de los valores) y otro de teoría del derecho (las condiciones necesarias y suficientes para que se produzcan normas jurídicas).

¹²³ Conviene recordar que el movimiento contemporáneo de los derechos humanos emerge como respuesta directa a un fenómeno singular, el *Holocausto*, y la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* tuvo como uno de sus principales motivos poner freno a los estados en su capacidad de aniquilar poblaciones enteras. Aunque ninguna persona razonable podría negar la pertinencia de los derechos humanos como medio para impedir catástrofes morales de esa desmesura, muchos de los reclamos contemporáneos que se hacen en nombre de los derechos humanos son discutibles desde múltiples parámetros de ética y justicia social. En ocasiones, no parecen otra cosa que el puro disfraz de reivindicaciones de privilegio social. Si bien es razonable asumir que el ámbito de los derechos humanos va más allá de la prevención del genocidio es enteramente discutible hasta dónde debería ir (Ver Fagan, 2009: 7).

De este modo, considerar que ciertas exigencias a las instituciones sobre las condiciones necesarias para que cada persona lleve una vida mínimamente buena¹²⁴, esto es, los derechos humanos, tienen un modo de existencia objetiva específico y racionalmente accesible en cualquier tiempo y lugar, constituye una afirmación que pretende impactar en los dos debates en cuanto incluye: una *tesis cognitivista realista* de filosofía moral (metaética) y una tesis *no positivista* de teoría del derecho, según la cual los estándares jurídicos (lo *socialmente decidido*) no se agotan en las fuentes sociales.

Un buen ejemplo de pretensión explícitamente ontológica de fundamentación de los derechos humanos puede encontrarse en la postura de Nino.

Este autor comienza preguntándose cuáles son desde el punto de vista conceptual las condiciones de aplicación de la expresión *derechos humanos*, no aquellas meramente “semánticas”, sino las que podamos considerar “teóricamente interesantes” para resolver la controversia sobre si tales derechos son de índole jurídica o moral o si corresponden a una categoría híbrida como el *derecho natural*.

De acuerdo con Nino, puede fundamentarse la existencia de principios morales objetivos que determinan ciertas soluciones jurídicas como necesarias¹²⁵. La

¹²⁴ Hay buenas razones para rechazar, con referencia a los *derechos humanos*, la relevancia de la distinción entre *derechos positivos* y *derechos negativos*, que se corresponde con la célebre clasificación de Berlin entre libertad negativa y libertad positiva (Berlin, 2002 [1958]). Muchos de los derechos humanos dependen de su reciprocidad con obligaciones positivas y negativas. Por ejemplo, el derecho a la vida de una persona requiere no sólo de que los demás estén obligados a abstenerse de darle muerte, sino también que otros estén obligados a proveerle bienes (alimento, vestimenta) y servicios (cuidado médico) que necesita para continuar viviendo. A su vez, el derecho civil y político al voto de alguien requiere no sólo de que los demás se abstengan de impedirle realizar la opción electoral acorde con su propio juicio, sino también de que haya quienes le brinden la educación mínima para poder desarrollar las capacidades de reflexión imprescindibles que requiere cualquier opción significativa (Ver Fagan, 2009: 29-30).

¹²⁵ La respuesta de Nino puede reconstruirse de la siguiente manera: I) Las proposiciones acerca de derechos humanos (y en general de toda clase de derechos) equivalen a proposiciones acerca del contenido de reglas o principios de un determinado sistema normativo. II) Cuando hablamos de derechos humanos aludimos a situaciones normativas que están establecidas en disposiciones de algún derecho doméstico (por ejemplo, la Constitución Argentina) o internacional (como el Pacto de San José de Costa Rica), lo que los hace primordialmente jurídicos. III) Pero también, cuando hablamos de derechos humanos, reclamamos el respecto de aquellos que no son reconocidos por algunos sistemas jurídicos que no los reconocen y, precisamente, porque no los reconocen lo que implica que los consideramos lógicamente independientes de su recepción jurídica. IV) El iusnaturalismo se caracteriza por defender dos tesis: a) hay principios que determinan la justicia de las instituciones sociales independientes de su reconocimiento por ciertos órganos e individuos; b) aun cuando sea reconocido efectivamente por quien ejerza el monopolio de la coerción estatal, un sistema normativo no puede ser considerado “derecho” si no satisface los principios de justicia mencionados. V) El positivismo conceptual (que Nino identifica con autores como Bentham, Austin, Kelsen, Ross y Hart) no se opone a la tesis a) sino a la tesis b). El rechazo de la tesis a) no implica adoptar el positivismo jurídico sino el escepticismo moral. VI) El escepticismo moral es incompatible con la postura que deben adoptar los jueces (quienes desarrollan el punto de vista paradigmático de la teoría analítica del derecho) y juristas a la hora de

justificación metaética de esos principios es, según Nino, *constructivista* y se basa “en las reglas implícitas en el discurso moral ordinario” que constituyen el mecanismo específico para lograr una convergencia de acciones y actitudes “a través del consenso en la adopción de los mismos principios morales”. Estos principios permiten satisfacer las funciones sociales de disminuir los conflictos y facilitar la cooperación, objetivos que son “obviamente valiosos”, lo que se sustenta en que “tales estados de cosas expanden las posibilidades de los individuos de elegir y materializar planes de vida” (Nino, 1989: 125-26).

Hay que observar que, contra lo que indica su programa metodológico, Nino no proporciona una fundamentación metaética de los principios morales (que serían fuente de los derechos humanos) sino una que sólo puede ser entendida en términos ética normativa. La justificación a que apela es lo que puede denominarse, en la clasificación de Street, no un constructivismo total o metaético sino un constructivismo restringido (Street, 2012), porque lo que se ofrece es una justificación desde los presupuestos del discurso moral para agentes que ya lo han incorporado como fundamentos de su acción, es decir, que han decidido que deben hacer lo que requiere la moral. Las razones morales son para estos agentes razones últimas: ante su presencia, la agencia práctica no puede reconocer otras superiores.

Sin embargo, si preguntamos por qué alguien debería hacer lo que prescribe la moral y dejamos de lado las razones prudenciales, la interrogante carece, para Nino, de sentido, porque encierra una contradicción lógica¹²⁶. No hay, por tanto, una justificación *no moral* de la moral (la idea es auto-contradictoria); todo lo que es posible es una explicación (basada, por ejemplo, en la teoría evolucionista) de por qué las sociedades

resolver los casos jurídicos. Cuando un juez apoya sus decisiones en normas jurídicas (positivas) lo hace a través de juicios que denomina “de adhesión normativa” y que consisten “en juicios valorativos que se infieren de principios morales que prescriben obedecer el orden jurídico y de proposiciones descriptivas de ese orden jurídico”. VII) El mismo set de principios morales que justifica los derechos humanos, obliga al juez a aplicar el derecho positivo que los recoge o consagra y le prescribe apartarse del mismo cuando las normas jurídicas significan una injusticia grave, de aquellas que vulneran tales derechos. VIII) El reconocimiento jurídico no es trivial para el avance de los derechos humanos, pues los hace más ciertos, menos controversiales y proporciona medios institucionales para evitar sus violaciones. Pero este reconocimiento jurídico no es necesario ni suficiente para el respeto a los derechos humanos: “su ausencia no modifica de ningún modo la ilegitimidad de las normas y las decisiones que los desconozcan, y su presencia no exime de la necesidad de recurrir a argumentos morales para establecer los alcances de tales derechos (Nino, 1989: 11-25).

¹²⁶ “La pregunta misma envuelve una contradicción, puesto que, una vez articulada adecuadamente, equivale a lo siguiente: ‘¿Qué razón moral tengo yo para hacer lo que prescribe la moral, que no sea una razón que derive de los mismo principios morales?’ Esto es como preguntar quién tiene la suerte de ser la esposa del soltero más feliz del mundo y ponerse nervioso cuando no atinamos a dar la respuesta” (Nino, 1989: 127).

desarrollan la práctica del discurso moral y buena parte de sus miembros participan de ese discurso.

El planteo de Nino resulta totalmente compatible con el constructivismo humeano aquí asumido cuyo enfoque metaético es, como se argumentó en el capítulo cinco, *anti-realista*. Nino no ofrece, por tanto, una justificación ontológica de los derechos humanos, como parece sugerir cuando analiza el problema a la luz de la controversia *positivismo-iusnaturalismo*. Allí plantea que hay principios morales objetivos que obligan a los jueces a aplicar las reglas de derecho positivo que protegen los derechos humanos y a apartarse de aquellas que los vulnera (al menos cuando la afectación es grave y evidente). Pero luego, al desarrollar su metodología constructivista restringida, es claro que considera que los *derechos humanos* solo son fuente de obligaciones para aquellos individuos que han incorporado el discurso moral, incorporación que –deja en claro Nino- es contingente.

Lo que hace *objetivos* a los principios morales que justifican los derechos humanos en el discurso jurídico es una conexión conceptual entre la postura del juez (como punto de vista jurídico paradigmático) y la adhesión normativa que para Nino es incorporación del discurso moral: no se puede ser juez sino se acepta una moral objetiva entre cuyos principios figura la protección de los *derechos humanos*.

La postura de Nino implica una visión idealizada del derecho, asumiendo que *necesariamente* incorpora principios morales objetivos que implican la protección de los derechos humanos pues la mera adhesión normativa al orden jurídico bastaría para que el juez estuviera obligado a protegerlos.

Ahora bien. ¿Qué es conceptualmente un juez? Se trata de alguien a quien una comunidad le ha conferido la función de resolver controversias morales, a través de reglas autoritativas, esto es prescripciones generales sobre cómo han de comportarse los individuos en los casos que caen dentro de los términos predicados por la reglas (Alexander y Sherwin, 2008: 10). Para cualquier sociedad que evolucione hasta el punto de adoptar un sistema jurídico, el juez opera como un agente que satisface la necesidad colectiva de poner fin a la incertidumbre y el conflicto moral, principalmente identificando las instancias donde se han vulnerado las reglas autoritativas (Ver Hart 1994 [1961]: 97). Por tanto, la “adhesión normativa” del juez (en tanto tal) no puede ir más allá de las creencias morales de los miembros de la sociedad que le ha conferido tal función. Si los miembros de la sociedad creen en un robusto set de derechos humanos, ello se reflejará en las reglas autoritativas que impondrán al juez para que sea su

custodio, adjudicando las instancias de violación. Si, por el contrario, las creencias morales de una sociedad no incluyen tales derechos (o peor aún, incluyen convicciones fuertemente contrarias a los mismos), la mera adhesión o compromiso del juez con el orden jurídico que la ha designado en sus funciones no lo obliga a apartarse de las prescripciones inicuas¹²⁷.

En suma, pese a su anunciada intención no hay en Nino una *ontología* de los *derechos humanos* sino una justificación práctica vinculada a una cierta visión del discurso jurídico como discurso conceptualmente moral y normativamente conectado con una moral sustantiva determinada.

Si no se comparte esa visión del derecho quedan abiertas otras posibilidades teóricas. Una de ellas es el escepticismo moral, que desde la negativa a la ontología moral, planteará que no hay conexión alguna necesaria entre la moral y el derecho. Otra es el realismo moral, que intentará mostrar que realmente hay una ontología moral y que, por tanto, el derecho tiene algunos contenidos necesarios, entre los cuales figurarían las obligaciones (personales e institucionales) correlativas con los derechos humanos.

La primera alternativa está bien ejemplificada por Bulygin, quien reconociendo la importancia teórica y política de los derechos humanos, afirma que tal importancia parece directamente proporcional a su ausencia de fundamentación, especialmente si se toma en cuenta el paradigma predominante en la filosofía jurídica del siglo XX: el *positivismo*.

Para Bulygin los *derechos humanos* generan una especie de antinomia. Por un lado, una fundamentación meramente positiva no puede percibirse como suficiente. Porque, cuando invocamos a los *derechos humanos* para justificar o atacar algún comportamiento humano o estado de cosas, tenemos en mente un marco desde el cual criticar a cualquier derecho positivo e imponerle exigencias a sus instituciones. Por ejemplo, si creemos que la pena de muerte viola el derecho humano a la vida, no es una respuesta válida la invocación de que la Constitución de un país determinado permite dicha forma de castigo. Pues lo que queremos decir es, justamente, que el orden jurídico de ese país *debería* ser modificado aboliendo la pena de muerte. Sin embargo, la

¹²⁷ La especificación “en cuanto tal” es relevante porque el juez no deja de ser un agente moral autónomo y por tanto, *sus propias razones morales* (es decir, aquellas que él mismo puede identificar con independencia del contexto institucional en que cumple su función adjudicativa) pueden llevarlo a apartarse de las prescripciones del derecho positivo cuando encuentra que éstas afectan gravemente los derechos humanos.

fundamentación ontológica de los *derechos humanos* no es, para Bulygin, teóricamente viable y eso parece dejar sin sustento buena parte de su fuerza como instrumento político.

Bulygin critica la tesis de Nino sobre la objetividad de la moral y de los derechos humanos, basándose en dos premisas: I) el positivismo jurídico *da cuenta de la separación del derecho y la moral*; II) El positivismo jurídico *implica escepticismo moral*. Por tanto, no solo no hay contenidos morales necesarios en el derecho sino que tampoco hay verdades morales. Luego, las proposiciones sobre *derechos humanos* no poseen status ontológico y carecen de toda aptitud de verdad.

Aunque esa sea la (minoritaria) postura de Bulygin, de la aceptación de la tesis central del positivismo, relativa a que la existencia y el contenido del derecho dependen de ciertos hechos sociales y no de los méritos morales de algún estándar de conducta (Green, 2009) no se deduce la falsedad de la *objetividad moral*.

Esta tesis es, en principio, compatible con diversas metaéticas, no sólo *no cognitivistas* (emotivistas, expresivistas, escépticas, relativistas), sino también *cognitivistas* (realistas, teorías del error, constructivistas). De modo que una justificación de los derechos humanos independiente de su consagración en las normas de algún orden jurídico determinado podría ser compatible con el positivismo jurídico, siempre y cuando se sustentara en una moral objetiva, que el derecho no podría dejar de recoger porque, si no lo hiciera, sus normas serían de plano ilegítimas, en cuando los sujetos a quienes se dirigen carecerían por completo de razones morales para obedecerlas.

Pero Bulygin niega esa posibilidad y eso nos conduce a II), la tesis que conecta conceptualmente al positivismo jurídico con el escepticismo moral. La postura de Bulygin se basa principalmente en una distinción tajante entre proposiciones descriptivas y prescriptivas (ser y deber) y en una concepción no cognoscitivista de las normas, que no pueden ser verdaderas ni falsas. Si a esas tesis metaéticas se le añade la afirmación de que “todo derechos es positivo” (creado por los seres humanos) tenemos como resultado un positivismo desligado de toda pretensión de verdad moral y los derechos humanos quedan carentes de toda justificación objetiva. Esto no nos impide hablar de derechos morales ni de *derechos humanos* pero sólo si los entendemos como exigencias de un determinado sistema moral. Los derechos humanos son entonces una pretensión moral que podemos plantear contra un orden jurídico cualquiera pero son una realidad sólo en la medida que éste los incorpora (Bulygin, 1987: 83).

Me interesa señalar dos problemas de este planteo. Uno de ellos refiere a la viabilidad del escepticismo metaético como marco para introducir reclamos morales. La otra tiene que ver con lo que considero una concepción equivocada del positivismo jurídico contemporáneo, si se atiende a los puntos de vista que defienden sus principales exponentes.

En primer lugar, no advierto cómo desde una postura como el escepticismo, según la cual *ninguna* creencia moral está justificada (Sinnott-Armstrong, 2015), pueden hacerse exigencias *morales* de algún tipo a los sistemas jurídicos. El escepticismo ético conduce a una suerte de imposibilidad práctica pues no se puede usar el lenguaje moral en términos justificatorios. Por ejemplo, el reclamo a un gobierno que elimine la tortura parece muy poco prometedor si se hace desde el punto de vista de una moral que se asume carente de justificación. ¿Qué razón moral podría dársele a ese gobierno, al que se considera irrespetuoso con los derechos humanos, para que actúe conforme a valores que el pretensor considera carentes de justificación? Solo quienes se ubican en el punto de vista moral y aceptan las implicancias que tiene esa postura están en condiciones de formular reclamos morales *de cualquier especie*.

Tal vez Bulygin pretende diferenciar entre la moral absoluta y la moral relativa cuando afirma que “Si no existe un derecho natural o una moral absoluta, entonces, los derechos humanos son efectivamente muy frágiles...” (Bulygin, 1987: 84). Y considere que los reclamos de derechos humanos pueden hacerse en nombre de una moral relativa. Pero una moral relativa a las distintas sociedades¹²⁸, al ser *excesivamente* justificativa (todo aquello que una sociedad particular considere valioso es *efectivamente valioso para esa sociedad*), termina careciendo de fuerza justificativa alguna. Porque si, basándonos en *nuestra moral relativa*, formulamos al mentado gobierno el reclamo de que deje de torturar, seguramente éste no tardará en encontrar alguna justificación *ad-hoc*, basada en alguna *otra moral relativa*, para seguir haciéndolo.

¹²⁸ El relativismo a que refiere Bulygin (relativismo cultural o subjetivismo) no debe ser confundido con el tipo de relativismo normativo que implica el constructivismo humeano, que es compatible con la objetividad moral y que no tiene la fuerza justificativa “excesiva” de la que aquí se da cuenta. Para el constructivismo humeano la verdad moral es relativa al punto de vista práctico que se adopte (requiere ciertas disposiciones normativas que son contingentes) pero las obligaciones que permite identificar el punto de vista moral resultan objetivas si se adopta el punto de vista moral. No hay para el constructivismo humeano “diferentes sistemas morales” sino un punto de vista moral cuya aceptación es contingente y que admite configuraciones solo parcialmente diferentes: requiere una zona de acuerdo que es presupuesto de la propia idea autonomía moral y de los requisitos conceptuales de las razones morales y admite, al mismo tiempo, una zona de desacuerdo en cuanto a la identificación del conjunto de obligaciones morales (ver supra 5.7).

Por otra parte, la identificación conceptual de Bulygin entre el positivismo jurídico y el escepticismo ético es, a la luz de los desarrollos de los últimos treinta años, seguramente equivocada.

Esta concepción del positivismo jurídico se basa en una visión sumamente estrecha de la teoría del derecho que excluye de su objeto cualquier consideración de problemas concretos de acción y cualquier contenido sustantivo (como por ejemplo el de la legitimidad de las normas estatales o la justificación moral de la adjudicación), y la reduce al estudio de las relaciones lógicas que se producen entre las reglas de un sistema normativo, específicamente, la reconstrucción racional de casos genéricos y la demostración de las consecuencias que se derivan de las normas generales para esos casos (Ver Caracciolo, 1993: 504).

8.1.3. Moral y derecho: la discusión contemporánea¹²⁹

La teoría del derecho, tal como la entienden los autores contemporáneos más significativos de la tradición analítica, incluyendo los positivistas, es un tipo de indagación que se conecta con la filosofía moral y la filosofía política, si no es directamente parte de éstas. Tales autores (positivistas, antipositivistas o iustnaturalistas) tienen en común una preocupación por ubicar al discurso jurídico como formando parte del discurso moral o conectado constitutivamente con éste. Ese tipo de teoría está lejos de implicar el escepticismo ético y asigna un amplio lugar a la discusión moral.

En el estado actual de la discusión, la amplísima mayoría de las posturas *normativistas* (y como tales entiendo a aquellas que intentan dar cuenta del derecho como fenómeno normativo, es decir como creador de obligaciones y razones para la acción) sostienen que hay un vínculo conceptualmente necesario o, de hecho, inevitable (en los órdenes jurídicos tales como los conocemos) entre el derecho y la moral.

O bien, se sostiene, el derecho *presupone* la moral (y su única justificación normativa posible es de tipo moral), o bien la *incorpora* en numerosas e inevitables instancias institucionales (siendo las más visibles las declaraciones de derechos contenidas en numerosas constituciones y pactos supranacionales), o bien se lo considera *al servicio* de una moral objetiva, que opera como parámetro evaluativo de todas las normas que contiene y constituye un límite a la obligatoriedad de éstas.

¹²⁹ Este numeral se basa en Marquisio, 2015.

Conviene diferenciar dos posturas metodológicas que sobre la objetividad de los valores ha asumido históricamente el positivismo jurídico y que a veces se confunden. La primera es lo que podría denominarse *método de evitación* o *agnosticismo moral*. Se trata de la tesis según la cual la naturaleza (condiciones de existencia, identificación y normatividad) del derecho puede explicarse o describirse sin ingresar al debate sobre la objetividad moral. La segunda es el *escepticismo moral*, lo que significa asumir una posición sustantiva negativa sobre la objetividad moral (no cognitivismo, subjetivismo, relativismo, escepticismo, teoría del error, ficcionalismo, etc). Los críticos del positivismo jurídico tienden a tomar a la segunda postura (escepticismo) como típica de la tradición positivistas (Atienza y Ruiz Manero, 2006), aunque algunos positivistas contemporáneos –como el citado Bulygin- también aceptan esa identificación.

La postura *evitacionista* o *agnóstica* parece, sin embargo, como más cercana a los propósitos instrumentalistas que ha asumido el positivismo desde sus orígenes. Al concebir al derecho como una mera construcción social, cuya validez es independiente de los requisitos sustantivos de alguna moral particular, se pone énfasis en su condición de instrumento al servicio de diferentes propósitos sociales, especialmente reformistas y se insiste en que esa función puede ser cumplida en un contexto de diversidad de valores y desacuerdo moral. Concebido como un intento de explicar la validez y la normatividad del derecho sin pronunciarse sobre el problema de la objetividad de los valores, el positivismo no resulta teóricamente incompatible ni con la teoría del derecho natural –al menos no con la “tradición clásica” aristotélico-tomista que representa Finnis- ni con las posturas cognitivistas en metaética.

Siendo la tesis característica del positivismo jurídico en apariencia tan clara, a poco que se reflexione sobre ella, resulta, sin embargo, problemática. Si hay algo a lo que denominamos *Derecho* es antes que nada a una práctica social, que tiene un vínculo constitutivo con la acción humana. El derecho guía conductas y si no puede hacerlo, entonces no podemos entender siquiera lo que significa. ¿Pero cómo es esto posible en el marco de la fórmula positivista sobre la validez jurídica, que se presenta como moralmente neutra? Que exista en el mundo social un cierto hecho –la sanción de una ley, el dictado de una sentencia, la constatación de una costumbre- no da, por sí, razón para acción humana alguna. Parece evidente que el positivismo no puede quedarse sólo en la tesis puramente descriptiva sobre la diferencia entre la existencia del derecho y sus

méritos morales, sino que tiene que mostrar cómo es posible la normatividad de éste sin acudir a algún criterio de mérito moral.

La teoría pura del derecho de Kelsen constituye un intento de resolver el problema a través de la *presuposición* de la normatividad del derecho, de acuerdo con un argumento de forma trascendental: para explicar por qué el derecho obliga necesitamos, en última instancia, suponer una norma hipotética fundante cuyo contenido es un mandato de obediencia al sistema. La norma hipotética fundante pretende dar cuenta de que hay deberes jurídicos objetivos (que pueden identificarse a partir de las fuentes sociales) aunque no haya una moral objetiva o absoluta. Kelsen afirma que “el derecho, según su esencia, es moral” (Kelsen, 2011: 115) lo que debe interpretarse en términos relativistas: al identificar como debidas algunas conductas humanas, el derecho cumple un propósito al servicio de cualquier moral posible y por tanto realiza incondicionalmente un valor moral formal, pero no está al servicio necesario de ningún valor moral sustantivo.

A partir de Hart, el programa positivista se vuelve mucho más sofisticado en su manera de entender la moral. En la explicación conjetural de *The Concept of Law*, centrada en la perspectiva del participante y el papel de las reglas en la dirección de la conducta humana, el derecho es imposible de diferenciar de la moral hasta cierto estadio de evolución de los sistemas jurídicos, caracterizados por la introducción de las reglas secundarias. Por otra parte, Hart –en marcada diferencia con Kelsen– refiere a un conjunto de valores morales sustantivos a los que el derecho positivo tiene que servir y a los que denomina *contenido mínimo del derecho natural*, aunque hubiera sido más adecuada (pero más problemática para el programa positivista) la denominación “contenido mínimo del derecho positivo”.

La disposición de Hart a dejar de lado la tesis social de las fuentes en su versión *fuerte* y a aceptar criterios morales sustantivos para la identificación de la existencia y contenido del derecho (Hart, 1994), lo ubica en una postura teórica (el positivismo *suave* o *inclusivo*) que ya no está en condiciones de prescindir del involucramiento en los problemas que plantea la objetividad moral. Si interpretamos, por ejemplo, al art. 72 de la Constitución uruguaya¹³⁰ como incorporando al orden jurídico a todos los

¹³⁰ Su texto es el siguiente: “La enumeración de derechos, deberes y garantías hecha por la Constitución, no excluye los otros que son inherentes a la personalidad humana o se derivan de la forma republicana de gobierno”.

derechos inherentes a la persona humana, constituye una diferencia jurídica crucial que haya una respuesta moral objetiva a la pregunta sobre *cuáles son los derechos de la persona humana*, para saber lo que *efectivamente* se está incorporando.

La pretensión positivista de explicar la normatividad exclusivamente a partir de hechos sociales presenta algunas dificultades conceptuales que, cuando se advierte una llamativa convergencia entre programas de investigación habitualmente percibidos como opuestos, se hacen evidentes. La idea de que hay una normatividad específicamente jurídica presupone que hay un punto de vista jurídico desde el cual evaluar las acciones humanas y las decisiones sobre qué hacer, que resulta diferente –o conceptualmente diferenciable- del punto de vista moral. Esta idea –que no sostenía Hobbes, aunque sí Austin y Kelsen, y probablemente Hart- resulta falsa para Raz, Dworkin y Finnis (los autores más relevantes de la teoría del derecho al inicio del siglo XXI).

Raz ubica al *punto de vista jurídico* como incluido en el *punto de vista moral* y esa es una premisa de su versión fuerte de la tesis de las fuentes sociales: sólo una autoridad que *pretenda* ser legítima para proporcionar un criterio de actuación a un sujeto dotado de autonomía moral, destinado a reemplazar el propio criterio de éste, puede *conceptualmente* ser considerada un *sistema jurídico*. Aunque la pretensión de legitimidad del derecho, como autoridad de facto es una cuestión conceptual, su legitimidad efectiva, es decir, su justificación normativa, es una pregunta abierta que requiere una respuesta moral. No cabe, para Raz, distinguir entre el punto moral y el punto de vista jurídico sino que la división fundamental es entre el punto de vista moral y el punto de vista del autointerés. Las razones jurídicas se plantean necesariamente como razones morales, caracterizadas por ciertos rasgos que solo surgen institucionalmente y que hacen posibles fines humanos que se identifican según un razonamiento moral (como por ejemplo, la vida en civilización bajo ciertas condiciones que hacen posibles la autonomía personal y la libertad de todos). (Raz, 2009 b).

Como es fácil de apreciar, la visión de Raz, que considera al *derecho* como incluido en la moral es francamente contraria a la imagen del positivismo comprometido con el *escepticismo ético* o con el mito de la indiferencia de la tradición hacia el discurso moral. De hecho, muchas críticas reiteradas se basan en atribuciones erróneas de estas

ideas, al punto que ni siquiera tiene sentido una defensa del positivismo *qua positivismo*.

Raz es explícito sobre esto cuando contesta el denominado *argumento de la injusticia*, según el cual la injusticia extrema socava por completo la validez jurídica, planteado en sus términos originales por Radbruch y reformulado por Alexy (Alexy, 1994). Este argumento no funciona porque, en los términos en que Raz ubica la normatividad jurídica, el hecho de que algún estándar de conducta pueda ser reconocido como derecho de las fuentes sociales no implica ninguna obligatoriedad (ni siquiera *prima facie*) moral de obedecerlo, la que sólo puede surgir como resultado de un razonamiento moral autónomo del agente al que va dirigido el estándar. El *positivismo normativo* no se conecta conceptualmente con la obligatoriedad moral de obedecer al derecho que, en definitiva es, desde el punto de vista del razonamiento práctico, lo que realmente importa. Al mostrar lo inexacto de la crítica central no positivista, Raz advierte que la etiqueta *positivismo* ha dejado de ser una categoría iluminadora para la discusión sobre la naturaleza del derecho y sus relaciones con la moral, y debería ser abandonada para dar paso directo a la discusión de las tesis de cada autor (Raz, 2009 a).

Por su parte, el último Dworkin es muy claro en afirmar “el derecho *como* moral” y sostener que es equivocada la pintura tradicional –que atribuye a casi todos los filósofos del derecho, incluido él mismo en sus obras tempranas- según la cual la moral y el derecho describen *diferentes colecciones de normas*. La forma canónica de confrontar el problema entre ambos tipos de prescripciones sería preguntar “¿Cómo estas diferentes colecciones de normas se conectan?” El *positivismo*, tal como lo entiende Dworkin, declara la completa independencia de los dos sistemas. El *interpretativismo* (la doctrina que Dworkin defiende en *Law’s Empire*) niega que exista una completa independencia entre ambos sistemas y por eso afirma que los jueces no están obligados al decidir los casos jurídicos *únicamente* por las reglas que provienen de las fuentes sociales sino *también* por los principios que constituyen la mejor justificación de esas prácticas. Pero el *interpretativismo dworkiniano* original parte del mismo error en que, según Dworkin, había incurrido el positivismo: considerar a la moral y el derecho como órdenes separados y, a partir de ese supuesto, explorar sus posibilidades de intercomunicación.

La pintura tradicional debe ser reemplazada por una que considere al derecho y la moral como formando parte de un único sistema, donde, por tanto, no tiene sentido

hablar de comunicación entre ambos. El derecho forma parte de la moral política y el problema consiste en cómo distinguirlo *dentro* de ella. La respuesta, para Dworkin, se centra en el fenómeno de la institucionalización. Las comunidades construyen una cierta *moral institucional* que gobierna el uso de la autoridad coercitiva y da origen a los *derechos jurídicos*. Se trata de una moral dinámica que se transforma según los diferentes pronunciamientos institucionales en que se expresa. Cada vez que se plantean problemas para determinar el contenido de esta moral emergen dos cuestiones, que dan cuenta de la distinción tradicional *positivista* entre lo que el *derecho es* y lo que *el derecho debe ser*: ¿Cuáles son las condiciones actuales para el uso de la autoridad coercitiva dentro de la comunidad dada su distintiva historia? ¿Qué condiciones hubiera producido una mejor historia comunitaria (por ejemplo, una donde, en algunas ocasiones, se hubiera dado una respuesta más adecuada, por parte de sus instituciones relevantes, a la pregunta anterior? (Dworkin, 2011, 400-410)

Por su parte, John Finnis, el gran revitalizador contemporáneo de la teoría del *derecho natural* plantea también la necesidad de modificar la visión del derecho y la moral como órdenes regulatorios de la conducta separados. Para Finnis el derecho es necesario porque hay ciertos bienes humanos objetivos, que sólo pueden ser asegurados a través de la ley humana, y requerimientos de la razón práctica que sólo las instituciones pueden satisfacer. En la medida que satisfacen esos bienes, las instituciones jurídicas están justificadas y cuando no lo hacen son defectuosas, en distintos grados, hasta el punto que pueden llegar a carecer por completo de justificación.

En esta pintura, la teoría del derecho natural no sólo no desconoce la idea de validez jurídica (derivada de las fuentes sociales) sino que se compromete con la necesidad de identificar al derecho por criterios fácticos (algo imprescindible, no sólo para que cumpla su papel al servicio de los bienes humanos básicos sino también para que sepamos cuando no lo hace y podamos determinar el alcance de nuestra obligación de obedecerlo). Para Finnis, al igual que para el positivismo hartiano, la teoría del derecho es descriptiva, sólo que lo que describe es el ejercicio institucional de la razón práctica y lo que cuenta como *derecho* para el propósito de esa descripción no puede limitarse a las prescripciones autoritativas que derivan de las normas dictadas por la autoridad humana sino también a las razones para la acción que surgen de la necesidad de alcanzar los bienes humanos básicos y que son las que legitiman (o permiten cuestionar la legitimidad de) dichas normas.

Aquí tampoco hay incompatibilidad básica con el *positivismo*, pues se acepta la tesis que diferencia lo que *el derecho es* de lo que *el derecho debe ser*. Para Finnis el *positivismo* no es falso sino insuficiente; su error fundamental radica en asumir que el ámbito de la teoría del derecho es sumamente estrecho y que puede allí evitarse discutir sobre la objetividad de la moral, trasladando ese problema a la ética, y sobre el problema de la obligatoriedad moral del derecho, dejándolo para la filosofía política (Finnis, 2011).

Vemos que más allá de las etiquetas habituales (*positivismo*, *antipositivismo*, *iusnaturalismo*) estos autores comparten las siguientes ideas centrales: i) el enfoque normativo del derecho sólo tiene sentido si éste se analiza como parte de la moral; ii) las razones jurídicas son un cierto tipo de razones morales que se identifica en contextos institucionales; iii) existe una continuidad de propósitos entre la filosofía moral (incluyendo la filosofía política) y la teoría del derecho; iv) el problema de la objetividad de los valores resulta relevante para la normatividad y la obligatoriedad del derecho.

Virtualmente la totalidad de los enfoques normativos contemporáneos que se ubican dentro de las categorías tradicionales (positivismo y oponentes a éste) plantean la relevancia de la moral para el derecho en distintos modos que plantean la necesidad de abordar el problema de la objetividad de los valores y que excluyen la posibilidad de que la teoría jurídica asuma el escepticismo o el *agnosticismo moral*. El *positivismo inclusivo* atribuye un papel (inevitable en los sistemas jurídicos existentes) al razonamiento moral sustantivo en la identificación del derecho (Kramer, 2009); *el no positivismo* asume como necesaria para el derecho la perspectiva del participante que se pregunta cuál es la respuesta (moralmente) correcta a una cuestión jurídica (Alexy, 1994); el *post-positivismo* centra su atención en el fenómeno de la indeterminación del derecho y en la necesidad de un abordaje explícitamente moral como respuesta (Calsamiglia, 1998) y, específicamente, en los modos en que los Estados constitucionales contemporáneos se comprometen con determinados estándares morales (Atienza y Ruiz Manero, 2006).

Otros autores han abandonado las categorías tradicionales para construir teorías normativas novedosas, que se enfocan en la necesidad del derecho para el cumplimiento de propósitos morales, como la planificación del resultado de las acciones humanas

(Shapiro, S., 2011), la creación de derechos morales (Darwall, 2013) o la continua rearticulación de las demandas cambiantes de la moralidad y la prudencia (Delacroix, 2011).

Como queda de manifiesto al abordar el estado actual de la teoría jurídica, la objetividad de los valores morales es inescindible de la comprensión normativa del derecho: no se puede elaborar una concepción interesante de éste sin responder qué lugar ocupa dentro de la moral y ello exige una concepción de la objetividad moral. Y, a su vez, obliga a replantearse el problema de la autonomía y los límites de la teoría del derecho, que parece imposible si se la concibe como un proyecto puramente descriptivo, entendiendo “descripción” como una tarea completamente desligada de la valoración, (Ver Dickson, 2001) y de las discusiones de filosofía moral y política sobre los fundamentos que invocamos para justificar nuestras acciones e instituciones en las sociedades pluralistas contemporáneas.

¿Cuál es, entonces, el *status de los derechos humanos* desde esta visión de la teoría jurídica que la vincula directamente con la teoría moral y la filosofía política?

Si bien la teoría del derecho contemporánea, de modo casi unánime, acepta o presupone *la conexión del derecho con la moral*, ello no elimina ni el carácter controversial de buena parte de las proposiciones sobre derechos humanos, ni tampoco la existencia de órdenes injustos que ignoren en gran medida las exigencias que la doctrina y práctica de los derechos humanos formulan a todos los Estados.

No puede hablarse, por tanto, de *status ontológico* porque, aunque la objetividad de la moral sea un presupuesto de nuestros argumentos para exigir ciertos estándares al derecho, no podemos asumir: i) que estos estándares existen con independencia de que se asuma el punto de vista moral, es decir, que son también válidos para quienes no pretenden actuar como agentes morales autónomos; ii) que tenemos un completo acuerdo sobre cuáles son esos estándares; iii) que dichos estándares tiene plena vigencia efectiva en algún orden jurídico particular.

Sin embargo, una visión del derecho como conectado con la moral o al servicio de ésta, sí ubica a los derechos humanos en un *status* que se puede denominar *práctico*. Si se acepta que la legitimidad de cualquier orden jurídico depende de su aptitud para lograr fines morales sustantivos como la justicia social, entonces las exigencias prácticas que subyacen a los derechos humanos forman parte de las condiciones esenciales de esa legitimidad. La práctica jurídica no puede dejar de ser concebida como

reflexiva y las normas se vuelven un blanco permanente de interpelación desde el lenguaje de los *derechos humanos*, que plantea severas exigencias a las instituciones.

La conexión teórica entre derecho y moral asegura un lugar para el discurso práctico de los *derechos humanos* dentro de los diversos mecanismos de producción jurídica, comenzando por la interpretación constitucional. Pero, desde luego, la forma que toma ese discurso, sus exigencias concretas y su fuerza justificativa, dependerán de múltiples circunstancias particulares (entre otras, las creencias morales de la sociedad, la creatividad e eficacia que puedan encontrar los interpelantes a la hora de formular sus reclamos, el grado de madurez institucional de una sociedad para canalizar el conflicto social en un lenguaje de derechos humanos).

8.1.4. Autoridad democrática, autonomía colectiva y derechos fundamentales

¿Cómo puede compatibilizarse la autoridad democrática con la existencia de derechos? Desde el marco teórico constructivista anti-realista, especificado en el ideal de *autonomía colectiva* la respuesta surge de las responsabilidades de quienes adoptan el punto de vista de la agencia moral sobre el mundo social común: los agentes responden a las responsabilidades morales que identifican a través de planes y sub-planes.

Las reglas fundamentales o constitutivas de un orden jurídico (principalmente, la *constitución política*) pueden ser entendidos como planes cuyo objetivo es estructurar la actividad jurídica, es decir, crear reglas e instituciones que hagan posible la agencia colectiva. Por tanto, en la base de todo orden jurídico legítimo figuran decisiones fundacionales relativas a la conservación de la autonomía grupal (la conservación de las instituciones que permiten las decisiones) e individual (no afectar los intereses de los agentes vinculados directamente con la conservación de la propia autonomía).

Al constituir normativamente una sociedad, los agentes morales se enfrentan con fines extraordinariamente complejos en un contexto de diversidad de opiniones y conflicto de intereses. La planificación es una forma imprescindible de enfrentar problemas en contextos de agencia compartida, en tanto los planes permiten alcanzar diversas metas coordinándolas entre sí y haciéndolas compatibles. Todo plan tiene que especificar un fin, así como los medios para alcanzarlo. Por otra parte, la planificación siempre es parcial pues los planes ambiciosos nunca son exhaustivos y requieren una continua formulación de sub-planes que los concretan y posibilitan su ejecución (Bratman, 1993 y 2014, cap.1°).

Los planes, por tanto, necesitan no solo determinar el comportamiento futuro, sino también proporcionar un marco para que sigamos (en el futuro) determinando el comportamiento futuro. Es decir, entre los medios que contiene un plan deben figurar mecanismos para la formulación de sub-planes.

¿En qué sentido un orden jurídico puede caracterizarse como un plan? De acuerdo con Scott Shapiro, la actividad jurídica es una forma de planificación social en tanto las instituciones, al actuar como autoridades, constituyen medios para comunicar planes a los individuos que conforman una sociedad diciéndoles qué pueden y no pueden hacer, identificando quiénes tiene derecho a regular lo que otros pueden hacer y organizando los modos legítimos en que los miembros de la comunidad pueden obtener ciertos bienes. Las reglas jurídicas pueden concebirse como planes generalizados emitidos por quienes están autorizados para planificar por otros, a través de las cuales el derecho organiza el comportamiento individual y colectivo (Shapiro, S., 2011: 155)¹³¹.

La concepción del derecho como una actividad de planificación permite hablar una caracterización del punto de vista jurídico de un sistema determinado como una teoría según la cual las reglas de ese sistema, que autorizan a ciertos individuos a actuar y a formular planes por el grupo, son moralmente legítimas y vinculantes. Sin embargo, esa teoría puede ser falsa si a las instituciones les falta legitimidad moral y sus acciones carecen, por tanto, de aptitud para generar obligaciones morales de obediencia (Shapiro, S., 2011: 187).

Según el ideal de autonomía colectiva, para que el punto de vista jurídico efectivamente implique la legitimidad moral, *el plan maestro* (la *constitución política*) debería contener necesariamente ciertas reglas que remiten a las decisiones fundacionales a que se hizo referencia y que se justifican en la conservación de la autonomía: no es posible un contexto de *autonomía colectiva* si los agentes temen que sus intereses fundamentales puedan ser vulnerados por las decisiones futuras del grupo; no es posible tampoco si los agentes no adoptan decisiones que los comprometen en el futuro a seguir decidiendo como iguales sobre el mundo común. Solo si existen esos compromisos, el grupo de constitución necesaria que pretende planificar la actividad futura de los agentes morales puede aceptarse como una autoridad efectiva.

¹³¹ Shapiro aclara que, al caracterizar un orden jurídico como una actividad de planificación, no está haciendo una afirmación empírica sobre la evolución de los sistemas jurídicos o el modo en que surgieron históricamente. El punto de Shapiro es que cualquier comunidad humana de tamaño mediano se enfrenta a necesidades más o menos similares, a las que solo puede dar respuesta por medio de la planificación y ello supone una razón específica para valorar, en general, las reglas jurídicas en cuanto son instrumentos idóneos para la planificación.

Es en este sentido, que los denominados *derechos liberales y democráticos* son – conceptual y normativamente- genuinos *derechos* porque refieren a intereses y criterios de acción *ya identificados* como relevantes de modo previo a la decisión política y como condición de la posibilidad de ésta. Si alguien quiere constituirse en agente moral, entonces valora su propia autonomía y, por tanto, no aceptará formar parte de ningún grupo conformado para decidir sobre el mundo común que incluya entre sus compromisos básicos (*ethos grupal*) la posibilidad de adoptar decisiones que vulneren o desconozcan su propia autonomía. La agencia moral excluye la posibilidad de intenciones compartidas orientadas a dañar la autonomía de las personas. Se trata de compromisos que se excluyen del desacuerdo moral fundamental que (inevitablemente) existirá entre los agentes morales porque su aceptación es condición de que pueda deliberarse y decidirse a pesar de ese desacuerdo. Se conciben como *fundacionales* entonces, por su posibilidad de identificación directa (sin que sean imprescindibles criterios de identificación institucionales, salvo para cuestiones de coordinación o eficacia).¹³²

El compromiso de respetar los intereses fundamentales vinculados con la conservación de la autonomía debe estar incluido en el *plan maestro (constitución política)* que hace posible que la sociedad se conforme normativamente en ejercicio de agencia compartida masiva. La especificación en una carta de derechos no es imprescindible para los agentes morales (que con su razonamiento autónomo pueden identificarlos como exigencias perentorias de su accionar y motivarse para cumplirlas).

¹³² Aunque la identificación de los intereses que subyacen a los *derechos democráticos y liberales* puede hacerse por cada agente moral autónomo acudiendo a un razonamiento sobre a las cosas que a él mismo le importan, su protección y ejercicio requiere acciones y decisiones que solo las instituciones pueden permitir. Eso no es incompatible con que su respeto necesario sea condición fundamental de la agencia autónoma colectiva si recordamos que ningún plan de agencia grupal necesita ser completo y siempre requerirá de sub-planes para su realización. Por ejemplo, los derechos democráticos requieren instrumentar un sistema electoral que haga posible que los ciudadanos adopten decisiones. Derechos como la integridad física y la libertad de conciencia exigen adoptar medidas de protección, coercitivas, contra quienes no los toman como exigencias morales de su comportamiento (alienados). La libertad de desplazamiento supone establecer reglas de circulación, etc. A su vez, en los casos “dudosos” o “difíciles”, se requiere adoptar decisiones interpretativas para determinar cuándo un posible comportamiento afecta alguno de esos intereses donde hay un amplio margen para la discrecionalidad (Ver Beck, 2008: 332). Por ejemplo: ¿Vulneran las “cuotas” de representación (de género, raciales, culturales) los derechos democráticos o son, por el contrario, una exigencia de éstos? ¿Afectan el aborto, la pena de muerte y la eutanasia el derecho a la vida o se trata de situaciones donde no existe tal derecho o cede ante intereses que se muestran “superiores”? ¿La libertad de conciencia exige que en las escuelas públicas no se brinde educación religiosa o, por el contrario, impone que ello sea permitido? También están los casos de conflictos entre esos derechos: ¿La prohibición de información y debate en el “período de reflexión” (que en Uruguay son 48 horas antes de la elección) previo a un acto eleccionario, que pretende proteger la libertad electoral del ciudadano permitiéndole reflexionar mejor, afecta la libertad de expresión? ¿Por cuál derecho hay que optar en esa circunstancia?

Sin embargo, puede considerarse importante en tanto permite su comunicación a todos los miembros de una población societal, principalmente a los alienados –que no pretenden adoptar el punto de vista moral- cuyo respeto a esos intereses puede surgir exclusivamente de razones prudenciales.

8.1.5. El caso de los *derechos económicos y sociales*

Para los agentes morales la realización del mundo social de acuerdo con las mejores razones constituye una exigencia que deriva de la adopción del punto de vista moral. El horizonte (como tal, inalcanzable) de quienes constituyen la sociedad como grupo normativo es la realización de un mundo donde todos los intereses relevantes sean satisfechos de acuerdo de con criterios justificados de igualdad y justicia social.

Entre las cosas que importan a los individuos figuran exigencias de bienestar que no se conectan directamente con la autonomía (aunque es evidente que la condicionan en una importante medida) como una adecuada alimentación, atención médica, vivienda, salud, etc. Esas cosas pueden importar mucho más a los individuos que la libertad de conciencia y el derecho a elegir gobernantes o de votar sobre una propuesta de legislación. Parece ser que los llamados *derechos económicos y sociales* constituyen exigencias tanto o más perentorias de la acción colectiva que los *derechos liberales y democráticos*. ¿Justifica ello considerarlos como *decisiones fundacionales* y, por tanto, exigencias constitutivas de la autoridad democrática, en el mismo sentido que éstos?

A mi juicio la respuesta es negativa, principalmente por dos razones.

En primer lugar, hay una asimetría de base que no refiere a la importancia de estos derechos para el bienestar de los individuos (puede argüirse con buen sentido que es más urgente y, en ese sentido, importante para la generalidad de los individuos alimentarse adecuadamente que razonar autónomamente sobre qué hacer) sino al papel que juegan en la realización del mundo social.

Mientras que la posibilidad de los agentes morales autónomos de constituirse en un grupo que realice el mundo común –y responda a las exigencias que ello implica entre ellas las de justicia- adoptando decisiones presupone el reconocimiento de los *derechos liberales y democráticos*, la compleja trama de avance de intereses que constituyen los *derechos económicos y sociales* depende de las decisiones que adopte el grupo ya conformado. Aunque puede afirmarse que es obligación colectiva de los miembros del grupo realizar un mundo social donde los intereses de todos se satisfagan de la mejor

manera posible, el resultado concreto de sus decisiones resulta determinado por un número de variables altamente contingentes.

Para satisfacer el *derecho a la vivienda* se necesitan personas dispuestas a construir viviendas, que aprendan a hacerlo, que la construcción pueda financiarse de algún modo, que esa financiación sea compatible con los otros intereses relevantes, como las prestaciones médicas, la educación, etc. La complejidad de esas decisiones está determinada por un desacuerdo radical que refleja la discusión contemporánea sobre la justicia¹³³, incluyendo aspectos claves como el papel de los incentivos en la realización del mundo social¹³⁴ y el equilibrio del avance del bienestar de los individuos con otros valores como la libertad reproductiva¹³⁵ y la sustentabilidad ecológica¹³⁶.

En segundo lugar, aunque podría considerarse una mera cuestión semántica emplear la palabra derechos en algunos casos y en otros no¹³⁷, su utilización para referirse a los *derechos económicos y sociales* puede inducir a una especie de error colectivo.

Ello se clarifica si se acude a la distinción de Bratman entre planes y metas (Bratman, 1984: 307-405). Un agente puede tener fines que sabe que son mutuamente incompatibles, en el sentido de que no pueden ser obtenidos al mismo tiempo. El agente puede intentar cumplir con los dos simultáneamente y “dejar que el mundo decida”. Pero lo que no puede hacer es planificar racionalmente dos resultados que sabe que son incompatibles en tanto la racionalidad prohíbe la inconsistencia de planes. Tener una meta, entonces, no implica resolver los problemas del modo necesario para cumplir la

¹³³ Para un resumen de las principales teorías en disputa ver Marquisio, 2014a.

¹³⁴ La aceptación moral de la necesidad de incentivos (en favor de los más talentosos o productivos) para la cooperación como condicionamiento básico de la justicia distributiva es fundamental en la teoría de la justicia de Rawls, en cuanto se conecta con el punto de vista del menos favorecido como parámetro de evaluación de la estructura social (1971, caps. 2º y 5º). Para un cuestionamiento radical de esa postura ver Cohen, G., 2008, cap 1º).

¹³⁵ ¿Se puede pensar en qué nivel de bienestar le corresponde a cada persona con independencia del problema de si es moralmente permisible aumentar la población? Proporcionar un nivel adecuado mínimamente decente podría ser incompatible con el aumento no regulado de seres humanos en el planeta. Es posible llegar a pensar como un imperativo moral para ciertas personas no tener más que un determinado número de hijos o no tener hijos en absoluto. Un disparador de la discusión contemporánea sobre el punto es el célebre argumento de la *conclusión repugnante* presentado por Parfit que conduce a repensar la noción de lo que constituye una vida digna de ser vivida (Parfit, 1984). Una interesante discusión del argumento, con una conclusión muy radical y provocadora (el número de personas que pueden alcanzar una vida digna de ser vivida es 0) puede encontrarse en Benatar, 2004).

¹³⁶ El peso de la necesidad de proporcionar bienestar a los individuos actuales puede afectar significativamente el bienestar de los (eventuales) individuos futuro. Ese tema es uno de los focos de discusión de la ética ambiental. Por ejemplo, la necesidad de construir viviendas y aumentar las áreas de cultivo o ganadería puede afectar espacios ecológicamente significativos lo que impone importantes desafíos a los ciudadanos para a la hora deliberar y decidir sobre estas cuestiones (Ver, Barry, J., 1999).

¹³⁷ El abordaje constructivista supone enfrentar las cuestiones normativas desde el punto de vista de un agente práctico que se pregunta qué *obligaciones* tiene. Por lo que pueden ser contestadas exclusivamente aludiendo a los mecanismos para identificar tales *obligaciones* y sin necesidad de utilizar la categoría conceptual *derechos* (que es, en todo caso, derivada de aquella).

meta ni tampoco que esa meta pueda ser resuelta de modo compatible con las restantes metas. Tener planes, en cambio, supone haber considerado los medios para cumplir con las metas y trazar reglas de prioridad en su cumplimiento. Ello requiere instancias de coordinación que las intenciones compartidas tienen que poder ser capaces de proporcionar.

Los intereses vinculados constitutivamente con la autonomía –que subyacen a los *derechos liberales y democráticos*- son, como se dijo, parte necesaria del *plan maestro* que determina la constitución normativa de una sociedad. Su mención escrita solo se justifica para facilitar la tarea interpretativa y para que puedan ser comunicados con claridad a todos, especialmente a los *alienados*. El respeto a los intereses fundamentales de autonomía es en sí mismo un plan, aunque requiere sub-planes para su implementación y coordinación. Los agentes morales pueden prometerse unos a otros respetarse recíprocamente la autonomía porque ya han identificado esa obligación y las directamente implicadas por ella como colectivas.

En cambio los *derechos de bienestar* no son en sí mismo planes sino metas cuyas posibilidades de cumplimiento dependen de que puedan formularse planes que las coordinen haciéndolas compatibles entre sí. Antes de la constitución de la sociedad como grupo no pueden existir tales planes y por lo tanto no es posible identificar las obligaciones colectivas correspondientes. No podemos saber, por ejemplo, cuántas viviendas se necesitan; a quienes se debe dar prioridad para el acceso a ellas; cómo se puede incentivar su construcción; cómo se puede financiar; cómo hacer compatible esa financiación con las necesidades de educación, cultura, salud, cuidado, etc, que presentan cada una de ellas una lista de problemas similares.

La autoridad democrática permite a los agentes morales autónomos la formulación y cumplimiento de tales planes y, por tanto, las metas contenidas en ellos no pueden ser condiciones constitutivas de dicha autoridad. El bienestar de las personas no es algo que esté decidido en el mundo previamente a que la agencia colectiva pueda formular planes para hacer compatibles el sinnúmero de metas a que pueden dar lugar los intereses en satisfacer necesidades tales como la vivienda, la atención médica, la alimentación, etc.

Sin embargo, los (legítimos y perentorios) reclamos de bienestar, cuando en lugar de ser planteados como reivindicaciones de justicia social (exigencias hacia las instituciones para que adopten decisiones modificativas del mundo social y elaboren planes para su satisfacción) son formulados en el lenguaje de los derechos, conducen a

muchas personas a pensar que, con independencia de las decisiones que se adopten y de los planes que puedan formularse para configurar el mundo social de una manera u otra, todas las cosas que importan a los seres humanos pueden ser conseguidas, cuando ello es manifiestamente falso.

En tal sentido, Onora O' Neill argumenta sobre la devaluación normativa que introduce en el lenguaje de los derechos su aplicación a los *derechos económicos y sociales*. Al plantear este problema, O'Neill cita la siguiente frase de Edmund Burke (contenida *Reflexiones sobre la revolución en Francia*):

“¿Cuál es el sentido de discutir el derecho abstracto de un ser humano a la comida o la medicina? La cuestión que importa es el método para procurar esas cosas y suministrarlas. En tal deliberación, yo siempre aconsejaría pedir la ayuda del granjero y del médico antes que la del profesor de metafísica”. (O'Neill, 2009: 425).

El problema que planteaba Burke es enteramente pertinente si se asume a la justicia social como una responsabilidad común de los ciudadanos: ¿Cuál es el sentido de establezcamos colectivamente que tenemos ciertos derechos, a menos que tengamos los medios y hayamos adoptados las decisiones necesarias para que uno pueda asegurarse aquello (bien o prestación que satisface un interés) a lo que tenga derecho?

Los *derechos de bienestar* están mal denominados porque su condición definitoria no es que contribuyan al bienestar del titular (algo que nadie puede negar con sentido) sino que –de acuerdo con los intereses que protegen- tienen que ser entendidos como derechos a bienes o servicios que tienen que proveer determinadas personas por ejemplo, en el planteo Burke, el granjero o el médico.

O'Neill insiste en la importancia de conservar el sentido normativo de la idea de derechos.

Los llamados *derechos de libertad* –libertad, seguridad, resistencia a la opresión propiedad, debido proceso legal, estado de derecho, habeas corpus, responsabilidad de los funcionarios- son derechos contra todas las personas y contra todas las instituciones. Los intereses que subyacen a ellos están protegidos en cuanto, basta su mera identificación y formulación para saber que, con respecto a cada individuo, todos los demás individuos están sujetos a la obligación de contrapartida. Si bien es cierto que, para proteger e imponer los derechos de libertad, las instituciones necesitan atribuir ciertas obligaciones específicas–por ejemplo a jueces y otros funcionarios-, la asimetría con los llamados *derechos de bienestar* es remarcable: podemos saber quién viola un

derecho de libertad sin ninguna atribución de obligación concreta, pero no podemos saber quién viola un derecho a usufructuar bienes o servicios a menos que una obligación concreta haya sido impuesta.

Sin embargo, ha surgido una creciente cultura internacional de reclamos abstractos acerca de derechos a bienes y servicios, ahora vistos como derechos humanos universales, pero oscuros y vagos acerca de la atribución de las obligaciones, sin las cuales, cuestiona O'Neill, esos derechos no solo no pueden cumplirse sino están destinados a permanecer indefinidos. Ejemplos de ello son los derechos a la alimentación y la salud contenidos en el Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales de 1966 (art. 11) que refieren al derecho a la "continua mejora de las condiciones de vida".

Si tomamos por ejemplo el caso del *derecho a la salud*, lo que obviamente puede tener sentido es el derecho a la atención de la salud y, sin embargo, se refiere al "derecho de todo el mundo al disfrute del más alto estándar de salud física y mental posible". ¿Cuál puede ser la contrapartida obligacional de un derecho enunciado en esos términos? Se plantean aquí severos problemas de interpretación: ¿se trata del derecho de lograr el nivel de salud que una persona pueda lograr con un tratamiento local, en función de los recursos realmente existentes? ¿O se trata del derecho al más alto estándar disponible globalmente? Lo primero es decepcionante por lo mínimo. Lo segundo, apenas puede ser considerado coherente: ¿es aceptable, acaso, que la sociedad invierta todos sus recursos en salud para lograr niveles de atención máximos para todos y desatienda todas las restantes necesidades de sus miembros?

Incertidumbres de este tipo pululan en todas las declaraciones domésticas e internacionales de derechos y solo pueden ser resueltas si las obligaciones que corresponden a los derechos a bienes y servicios quedan concretamente especificadas.

O'Neill concede que puede haber una línea de justificación de los llamados *derechos económicos sociales* que podría quitar peso a la objeción anteriormente expuesta. Tal vez deberíamos considerar a las declaraciones internacionales de derechos simplemente como *aspiraciones bien intencionadas* que habría que tener en mente a la hora de determinar programas, políticas e instituciones que atribuyen obligaciones. La retórica de los derechos humanos sería una especie de noble mentira, que, aunque muchos podrían considerar cínica, podría contribuir a causar la acción que haga una diferencia.

Pero en este caso, la interpretación de los derechos humanos estaría de plano divorciada con *lo que habitualmente consideramos como derechos* y, especialmente,

con *lo que nos importa de los derechos*. Además de los *derechos universales*, que son derechos contra todos y los *derechos particulares* (como los que crean los contratos o el matrimonio), que son derechos contra otros especificados, tendríamos *una tercera categoría de derechos: los derechos contra nadie* (o contra nadie en particular).

Desde una visión normativa de los derechos, las obligaciones y los derechos exigibles son dos facetas de un único patrón normativo: sin obligaciones (específicas) no puede haber derechos. Por tanto, cuando las obligaciones desaparecen de escena (si leemos las declaraciones de derechos humanos como meras aspiraciones antes que como demandas) también lo hace la propia idea normativa de derechos, así como su importancia práctica (O'Neill 2009: 425-431).

Existen, desde luego, buenos argumentos en el sentido de que los llamados derechos sociales, derivados de un derecho más abstracto a la subsistencia, junto con la seguridad y la libertad, constituyen *derechos básicos* en cuanto son condiciones de posibilidad de ejercicio de los restantes derechos.

Henry Shue ha argumentado por la existencia de un *derecho universal de subsistencia* que tiene que ser garantizado por las instituciones porque de lo contrario, quienes son privados de este derecho no puede disfrutar en absoluto de ningún derecho. Los derechos morales son concebidos por Shue como 1) la base racional para una demanda justificada de que 2) el disfrute actual de un bien (la "sustancia" de un derecho) 3) sea garantizado contra amenazas de privación del mismo. Cualquier sacrificio de un derecho por otro para un individuo hace imposible, en la visión de Shue, el disfrute efectivo de todos los derechos (Shue, 1980: 13-35).

Otro argumento, basado en la afirmación de una simetría fundamental entre *derechos negativos* y *derechos positivos*, que afirma la necesidad de incluir a los *derechos económicos y sociales* entre los *derechos humanos fundamentales*, es el que presenta Pogge.

Para este autor, los *derechos humanos* expresan una clase de exigencias morales: las de mayor peso, irrestrictas y ampliamente compartibles. Pogge defiende que no toda agresión contra los intereses de las personas cuenta como una violación de los derechos humanos: éstas deben ser, en algún sentido, oficiales. Los derechos humanos pueden ser violados por los gobiernos (utilizando la noción en un sentido muy amplio que incluye agencias gubernamentales, funcionarios, líderes de una guerrilla o de importantes empresas) pero no por un pequeño criminal o un marido violento. Si bien reconoce que esto implica una acotación de sus posibilidades de contenido, esta no es significativa, a

partir de la idea de *falta de respeto* de los funcionarios como fracaso en asegurar a los derechos humanos.

Las necesidades humanas que subyacen a los derechos humanos son aquellas que dan lugar a violación *por falta de respeto* que se configura, no solo cuando se atenta directamente contra las demandas morales que ellas implican, sino también cuando se las ignora, es decir, cuando no se prohíbe aquello que las vulnera o se falla en realizar la prohibición (Pogge, 2008: 65). Si la *falta de respeto* ha de ser evitada, una sociedad tiene que garantizar que las personas estén seguras (y se sientan así) con relación a los objetos de sus derechos humanos. Lo que requiere una sociedad así es, en última instancia, una ciudadanía vigilante, con ciertas actitudes, comprometida con los derechos y dispuesta a esforzarse por su realización política. Las personas tienen la responsabilidad última por lo que sucede en el territorio de su sociedad y tienen la obligación de influir sobre su gobierno para que cumpla con las demandas morales a que dan lugar los derechos humanos, y eventualmente de reemplazarlo si no lo hace (Pogge, 2008: 68-69).

Tal responsabilidad puede, inclusive, estipularse sin negar el punto central de los libertaristas: los derechos humanos importan sólo deberes negativos. Cada individuo está obligado a no imponer coercitivamente un orden social donde las personas sean privadas del acceso a los objetos de sus derechos humanos. De allí se sigue el deber de los ciudadanos de asegurar que cualquier orden social que colectivamente impongan sobre cada uno de ellos sea uno en el que sea razonablemente posible para todos tener seguro acceso a la satisfacción de las necesidades que dan lugar a los *derechos humanos*. La exigencia se aplica tanto a los *derechos de libertad* como a los económicos y sociales, entendidos como la satisfacción de las necesidades básicas (Pogge, 2008:72-75).

El punto central de Shue y Pogge es compartible: los intereses que subyacen a los derechos de bienestar son básicos en el sentido que figuran indudablemente entre las cosas que más importan a los seres humanos y además condicionan (en la generalidad de los casos) la posibilidad de satisfacción del resto de los intereses. Además, su idea de que los agentes morales se deben unos a otros la construcción de un mundo donde estos intereses sean satisfechos en la mayor medida posible es precisamente el origen del argumento que hace necesaria la autoridad democrática. Por otra parte, hay cierto umbral de bienestar que –aunque variable de individuo en individuo- si no se alcanza hace imposible la agencia morales autónoma. Esto forma parte de los límites de la

autoridad democrática y es responsabilidad de los agentes morales que para la mayor cantidad de individuos posible se cumpla ese umbral.

Sin embargo, ello no enerva la diferencia lógica en cuanto al lugar que ocupan los llamados derechos de bienestar en la construcción del mundo social. Constituyen resultados, sobre los que la sociedad como grupo es responsable y no compromisos constitutivos de ésta, que nadie por sí solo puede prometer del mismo modo que se promete respetar los *derechos liberales y democráticos*. Y por tanto, a diferencia de estos últimos, no pueden ser condición de posibilidad de la autoridad democrática. Los agentes morales no pueden garantizar a cada miembro de la sociedad una vivienda, atención médica o alimentación. Para eso tiene que haber suficiente viviendas, médicos, alimentos y que se satisfagan ciertas condiciones de coordinación, eficacia y justicia. Pueden prometer tan solo que buscarán las mejores razones para adoptar decisiones a partir de las cuales estos intereses puedan ser satisfechos.

El hecho de que algunas sociedades deban enfrentarse a situaciones de carencia extrema muestra cómo los *derechos de bienestar* nunca pueden ser asegurados pues, en esas situaciones, carece de sentido hablar incluso de mínimo de bienestar garantizado y lo único que puede adoptarse, como criterio de decisión moral, es un abordaje consecuencialista.

Por ejemplo, cuando se dan fenómenos tales como la hambruna o la extrema pobreza, los principales objetivos de los gobernantes no pueden ser otros que lograr el menor número de muertes posibles o aliviar la pobreza en la mayor medida número posible.

Los derechos podrían funcionar de dos modos posibles para guiar a las instituciones de las sociedades con carencias extremas a realizar la justicia. El primero, a partir de suponer que la lógica de los derechos opera determinando obligaciones rígidas a los gobernantes y agentes sociales. Este modo es habitualmente expresado en una forma puramente negativa (como lo que Nozick denomina *límites colaterales a la acción*).

El segundo es el que Sen (1982) denomina *consecuencialismo de los derechos*. Desde este punto de vista, se conciben derechos de bienestar pero su violación puede ser legítima bajo ciertas condiciones: los derechos no son entendidos como límites inviolables o imperativos absolutos. Si una política viola un derecho, puede de todos modos ser justificada, en tanto promueva la mayor satisfacción a los derechos en general.

Una tercera visión consiste en tomar al propio bienestar como el contenido mismo de las demandas de derechos, es decir, adoptar directamente el bienestarismo.

Si tomamos a los derechos como límites a la acción, la justicia –global o doméstica– debería responder a las necesidades más básicas como el resultado de la obligación estricta en términos conceptualmente definidos por el libertarismo. Las necesidades básicas conformarían límites colaterales de la política social: ninguna acción gubernamental o institución sería legítima si infringe la posesión de aquello que uno tiene actualmente, por ejemplo, un mínimo de satisfacción de necesidades o de realización de capacidades.

Pero, como argumenta Dale Dorsey, si lo justo es que los recursos sean destinados al mayor número (por ejemplo en una hambruna o en casos severos de pobreza), es imposible encontrar auxilio en la fórmula: “*A* tiene derecho a un nivel mínimo de decencia”. La escasez de recursos transforma las demandas de derecho a la decencia mínima en implausibles. También resulta inverosímil sostener que ni el estado ni ninguna otra institución pueden remover a alguien de un nivel mínimo de decencia que ha alcanzado pues, en casos de extrema necesidad, sería justificable afectar el nivel mínimo de decencia para lograr la máxima supervivencia. En cualquier caso, si actuamos para salvar el mayor número o no, nuestra decisión es siempre ejercicio de agencia humana que da prioridad al interés de alguien antes que al de otro (la cuestión puede ser planteada como la búsqueda de realizar el menor de dos males). La lógica de los derechos, expresados en el modo no consecuencialista, falla en proveer la flexibilidad que requieren los legisladores para cambiar para mejor el mundo en que vivimos.

Y si, como muestra Dorsey, adoptamos el enfoque del consecuencialismo de los derechos (por ejemplo, el mayor mantenimiento posible de un estándar decente de vida), el problema se presenta en el contenido: la única versión aceptable de derechos como fines o metas meramente duplica una visión directamente bienestarista. El lenguaje de los derechos no agrega nada de significación moral. Es decir, constituye una pura redundancia (Dorsey, 2005: 562-568)

En suma, para que la autoridad democrática sea posible los agentes morales autónomos deben identificar ciertas exigencias como perentorias, en cuanto derivan en un plan de acción que contiene *decisiones fundacionales* que implican la protección de ciertos intereses básicos directamente conectados con la autonomía moral. Los restantes intereses de las personas no son menos importantes, son objeto de una responsabilidad

irrenunciable y constituyen metas sociales de la mayor relevancia. Pero no permiten identificar cursos concretos de acción antes que el grupo normativamente constituido elabore planes concretos o sub-planes para su realización.

Aunque la intención compartida (que deriva de una responsabilidad también compartida) sea dar satisfacción a las aspiraciones que se resumen en los *derechos económicos y sociales*, los planes respectivos pueden fracasar por distintas razones y, por tanto, la realización de los intereses que subyacen a esos *derechos* nunca puede ser asegurada en sentido pleno y no es condición de posibilidad de la autoridad democrática (aunque sí puede considerarse, como se argumenta en el capítulo siguiente, un límite de ésta).

8.2. Autoridad democrática, constitucionalismo y revisión judicial

Una discusión recurrente en la teoría normativa de la democracia es entre los partidarios y los detractores de la denominada *revisión judicial*, esto es, la posibilidad de que ciertos funcionarios no electos (en general, aunque no necesariamente, jueces) anulen o dejen de aplicar leyes sancionadas por mayoría popular, ya sea directamente por el cuerpo electoral o por los parlamentarios electos.

Se trata de un tema donde se cruzan dos discusiones. Una de ellas es la de si hay derechos que puedan oponerse a la decisión democrática (tema abordado en el numeral precedente). Las posturas centradas en los derechos, en particular, el liberalismo, suelen vincularse con la defensa del constitucionalismo (la incorporación de una carta de derechos a la Constitución) y la posibilidad de que las jueces “apliquen” la Constitución por encima de la ley. El caso más celebre es el de Ronald Dworkin. Sin embargo, existen excepciones notorias como la postura de Jeremy Waldron que afirma la existencia de derechos pero es contrario al constitucionalismo y (bajo circunstancias “no demasiado desfavorables”) a la revisión judicial. Tanto Dworkin como Waldron son liberales que defienden robustos sets derechos pero discrepan radicalmente sobre cómo impactan éstos en la justificación de la imposición de límites *contramayoritarios* a la decisión política como el *constitucionalismo* y la *revisión judicial*.

Por *constitucionalismo* hay que entender aquí, no el uso débil del término, que refiere a la mera existencia de reglas constitucionales que regulan distintos aspectos del funcionamiento del Estado (algo que todos los gobiernos mínimamente estables tienen, incluso aquellos donde las estructuras políticas no han sido impuestas por una opción “consciente” y son el resultado de costumbres y tradiciones) sino una actitud valorativa

consistente en la adhesión a principios constitucionales. El constitucionalismo opera en este sentido como una ideología que se caracteriza por la pretensión de que la Constitución constituye un *valor específico y de importancia*, que justifica sacrificar en alguna medida otros valores también importantes (Waldron: 2009: 267-268).

La idea es que las reglas constitucionales son ellas mismas una fuente de autoridad: un gobierno democrático no puede, sin más, perseguir los objetivos que le parezcan moralmente relevantes sino que tiene que hacerlo bajo los límites que imponen esas reglas que (auto) constriñen sus decisiones. Aunque la palabra es de reciente origen, la idea del constitucionalismo como límite a lo que el gobierno puede hacer es de larga data¹³⁸. Pero mientras que los límites al poder que se concebían en la antigüedad estaban dados por las propias leyes a través de las cuales se imponía el poder, las constituciones modernas son típicamente *atrincheradas* si se las compara con las leyes ordinarias, en el sentido que son protegidas contra la posibilidad de su derogación por las mayorías actuales o, al menos, requieren un procedimiento distinto al de la ley ordinaria para su modificación. En general, encontramos en las constituciones *atrincheradas* las reglas que establecen el procedimiento para elaborar leyes ordinarias, las que regulan la elección de los gobernantes, y las que establecen la integración de los poderes y el vínculo entre ellos. En otras también se incluyen las denominadas *cartas de derechos*.

¿Cuáles son las razones que justifican este *atrincheramiento*?

Una de ellas es simplificar los procesos de decisión para evitar los costos morales y prudenciales en términos de tiempo de debate, fallas de coordinación y deficiencias en la incorporación de opiniones expertas que produce la continua resolución de controversias sobre qué debería hacerse.

Determinadas reglas sobre cómo decidir simplifican los procesos de decisión y hacen posible la coordinación, facilitando que las autoridades electas tengan más probabilidades de alcanzar mejores resultados que las decisiones sin el constreñimiento de reglas. Algunas reglas son particularmente aptas para evitar un problema que puede plantearse a la decisión en condiciones de igualdad política y que puede caracterizarse como la “miopía del largo plazo”.

¹³⁸ El uso del término *data* de 1832. Sus raíces pueden rastrearse hacia la Grecia clásica donde, tan temprano como en el siglo VII AC existían ya leyes escritas que imponían límites a las prácticas gubernamentales. (Gordon, 2002:5 y 63-64).

Por ejemplo, puede ser razonable proteger en una regla constitucional una prohibición de que las leyes perdonen a los deudores contractuales (si eso se considera severamente dañoso para el bienestar general a largo plazo) en tiempos de crisis pues, en general los deudores son más en número que los acreedores y podría ocurrir que una mayoría les permitiera legislar en este punto en su beneficio de corto plazo pero a expensas de deteriorar gravemente las fuentes de crédito y la eficiencia económica. Lo mismo ocurre con normas que protegen los intereses de futuras generaciones u otros intereses que pertenecen a no votantes (como los niños o los animales). Otras reglas defendibles para su atrincheramiento son aquellas que se denominan de *velo de ignorancia*, relativas a situaciones donde es mejor decidir en condiciones de incertidumbre acerca de a quien beneficiará o perjudicará la regla concretamente. Las reglas sobre el sistema electoral o las que establecen la forma de destituir a los gobernantes son ejemplos típicos. El gobernante de hoy puede ser el opositor del mañana y al grupo actualmente mayoritario le tocará ser minoría algún día. Los procedimientos equilibrados para el control de la responsabilidad de los gobernantes y el respeto por las minorías son en interés de todos en el largo plazo. Hay, además, otras disposiciones constitucionales más controversiales como las que establecen derechos de distintos tipos: liberales y democráticos, de bienestar, grupales. Si bien los primeros (que con frecuencia son llamados inapropiadamente *derechos negativos*) gozan de mayor aceptabilidad, en cuanto a ser considerados límites pre-legales de las decisiones, la controversia sobre la constitucionalización de los derechos los abarca a todos (Ver Alexander, 2009: 291-293).

El atrincheramiento constitucional de los derechos no implica la necesidad de revisión judicial. En Gran Bretaña, por ejemplo, los derechos individuales son ampliamente reconocidos como parte de una Constitución solo parcialmente escrita e interpretados como no susceptibles de ser derogados por el parlamento. Sin embargo, no está permitido a los jueces desaplicar la legislación ordinaria invocando los derechos constitucionales como justificación.

Existen objeciones a la propia idea de que la Constitución no sea un mero freno a los posibles abusos del poder sino que constituya una autoridad *por encima* de la propia democracia. Waldron reconoce a las constituciones democráticas un importante papel en empoderar a los individuos, dándoles el control de la sanción de las leyes y del aparato de gobierno para servir sus aspiraciones. La constitución cumple la función de dar el poder a quienes de otra forma no lo tendrían y además a contribuir a que los

empoderados lo conserven, limitando la influencia de la riqueza y otras asimetrías. La igualdad política necesita reglas para operar e instituciones que la sostengan. Waldron acepta por tanto que haya reglas constitucionales (por ejemplo, las que fijan procedimientos para la decisión mayoritaria) pero no que la soberanía popular sea limitada en el sentido que plantean los constitucionalistas. El constitucionalismo significa una desconfianza inherente sobre el poder democrático de las mayorías actuales al imponerle la autoridad de los *padres fundadores* o de mayoría pasadas cuyas decisiones no pueden modificar. La autoridad de los ancestros y las decisiones pasadas quita a los ciudadanos actuales la posibilidad de hacer prevalecer *lo que ellos consideran es su mejor juicio moral* sobre las circunstancias actuales (Waldron, 2009: 274-279).

Waldron cuestiona al constitucionalismo desde una fuerte defensa del principio mayoritario como aspecto central del ideal democrático. Por tanto, sus argumentos contra la revisión natural constituyen una extensión natural de este razonamiento. Para este autor, un pequeño número de funcionarios no electos (como la Suprema Corte de Justicia norteamericana) no debería tener el poder de invalidar las leyes aprobadas por la mayoría de los representantes del pueblo. En el extremo opuesto está Ronald Dworkin quien justifica la revisión judicial desde una reinterpretación radical del ideal democrático que lo desvincula conceptualmente del principio mayoritario.

Waldron plantea que el hecho de que una sociedad no permita que su legislación sea invalidada por los jueces tiene la consecuencia de que son los ciudadanos quienes deciden por ellos mismos- constituyendo la autoridad final- en cuestiones de desacuerdo moral fundamental como el aborto, la acción afirmativa, los vouchers escolares, el matrimonio entre personas del mismo sexo, los límites de la libertad de expresión para los mensajes de odio racial o la limitación del financiamiento a los partidos. Como muchos ataques y defensas de la revisión judicial dependen de circunstancias históricas concretas (el tipo de legislación aprobada y la integración de los órganos judiciales supremos) Waldron cree importante identificar el núcleo duro de argumentos contra esa práctica, es decir, aquellos que son independientes de cuan malas o buenas nos parezcan las leyes en vigor y las decisiones de los jueces (Waldron, 2006:1345),

Para Waldron, existen cuatro condiciones que tienen que verificarse en una sociedad y bajo las cuales debe rechazarse la revisión judicial. En primer lugar, se plantea que las instituciones democráticas funcionan razonablemente bien con una legislatura electa por sufragio universal. En segundo lugar, existe un set de institucionales judiciales, también

funcionando razonablemente bien, conformado por un conjunto de funcionarios designados sobre bases no representativas cuya función es resolver conflictos individuales y garantizar el *estado de derecho*. En tercer lugar, hay un compromiso de la mayoría de los miembros de la sociedad y de la mayoría de sus funcionarios con los derechos individuales, en particular con los derechos de las minorías. En cuarto lugar, se puede comprobar entre los miembros de la sociedad comprometidos con los derechos, un desacuerdo persistente, sustancial y de buena fe sobre los alcances de ese compromiso y sus implicaciones. Bajo esas circunstancias la sociedad en cuestión debería resolver sus desacuerdos sobre los derechos que tienen sus miembros usando las instituciones legislativas y no a través de los tribunales de justicia (Waldron, 2006: 1346).

Bajo las condiciones favorables estipuladas el argumento central contra la revisión judicial se presenta en los siguientes términos.

Los miembros de la comunidad están comprometidos con los derechos pero en desacuerdo acerca de los mismos. La mayor parte de las cuestiones vinculadas a los derechos necesitan ser resueltas -aunque no en el sentido de establecer la *verdad* sobre el asunto haciendo que este deje de ser controversial- porque así lo requiere la posibilidad de acción común. Al momento de aprobar las leyes la legislatura toma partido por uno de los puntos de vista en debate. La cuestión es si la autoridad de la legislatura debería ser definitiva o si su criterio debería ser reemplazado por el de otro órgano compuesto por funcionarios no representativos. Hay que establecer una regla de decisión en este sentido. La regla no puede ser -como se sostiene corrientemente- que las decisiones de la legislatura son válidas excepto cuando violan derechos porque entre las estipulaciones figura un compromiso genuino y de buena fe con los derechos. El punto no es, entonces si se violan o no los derechos, sino quien tiene la autoridad para interpretar el contenido y el alcance de los derechos (Waldron, 2006: 1372).

El punto de debate es, entonces, el criterio con el cual establecer la regla de decisión. Dos tipos de razones pueden ser consideradas para tal diseño. Waldron las denomina *orientadas al resultado* y *orientadas al procedimiento*. Las primeras son las razones vinculadas con la posibilidad de asegurar el resultado apropiado (la decisión buena, justa o correcta). Las segundas son las razones vinculadas a la igualdad política y al derecho democrático al voto (el derecho a que la propia opción cuente aunque otros estén en desacuerdo con ella).

En materia de desacuerdos sobre derechos no es sencillo identificar razones que las personas que sostienen las posturas opuestas puedan acordar. El diseño del proceso debe ser independiente del desacuerdo particular que está destinado a resolver (por ejemplo, no debe estar diseñado a favorecer la postura *pro-life* antes que la *pro-choice* o viceversa). Sin embargo, podríamos imaginar un criterio más modesto basado en el supuesto de que ciertos procedimientos podrían tener más probabilidad de acercarnos a la verdad sobre los derechos, cualquiera sea esa verdad. Waldron analiza los argumentos a favor de la revisión judicial basados en sus probables resultados y concluye que no prueban la necesidad de ésta. Tres argumentos repetidamente invocados a favor de la revisión judicial son analizados por Waldron. Uno de ellos es que en los tribunales de justicia los argumentos sobre derechos son analizados en relación con casos específicos, con relación a seres humanos *de carne y hueso* lo que ubica a los jueces en mejor posición que las legislaturas porque ante ellos se presentan “experimentos mentales diarios” que requieren ser resueltos con razonamientos morales complejos. Para Waldron, esto es un mito pues cuando los casos llegan a las instancias superiores todos los elementos de carne y hueso se han evaporado y los argumentos de los jueces se centran en los aspectos abstractos del derecho en disputa. Por su parte, el proceso legislativo está abierto a considerar los casos individuales por distintos mecanismos como el lobby, las audiencias y el debate. Más aún, muchas veces la legislación se produce como respuesta a un caso individual emblemático. Otro argumento habitual refiere a que los jueces al resolver los casos se orientan por la carta de derechos, lo que los ubica en la postura privilegiada para resolverlos. Esto no es correcto, argumenta Waldron, porque las palabras utilizadas por la carta de derechos no han sido elegidas con el desacuerdo sobre derechos en mente (o si lo fueron reflejan la forma en que se planteaba el desacuerdo como lo entendían los padres fundadores, a veces cientos de años atrás). Por tanto, sus formulaciones inexactas pueden llevar más bien a complicar la calidad de la discusión antes que a favorecerla¹³⁹. Además, las fórmulas escritas en la carta de derechos tienden a alentar una cierta rigidez textual, donde las palabras cobran su propia vida, adquieren el peso mayor en el debate y hacen perder de vista la sustancia de que se está discutiendo. La carta de derechos puede resultar distorsiva del razonamiento no solo por lo que incluye sino también por lo que omite. Este es un

¹³⁹ Un ejemplo claro de esto es la fórmula que usa la Constitución uruguaya en su artículo octavo y bajo la cual se discuten todas las cuestiones constitucionales vinculadas con la afectación del principio de igualdad: “Todas las personas son iguales ante la ley no reconociéndose entre ellas otras diferencias sino las de los talentos o las virtudes”.

riesgo menor en un sistema de supremacía legislativa porque los legisladores pueden resolver los asuntos sin necesidad de referir a la carta de derechos. Finalmente, se dice que la gran ventaja de la revisión judicial es que los jueces tienen que resolver los casos de forma motivada, esto es, a través de un razonamiento explícito que proporcione los fundamentos del fallo. Pero para Waldron el contraste con la legislatura es equivocado pues los legisladores dan razones de sus votos al igual que lo hacen los jueces. Y si hablamos de la calidad de las razones, el argumento tampoco favorece a los jueces porque, precisamente por su apego al formalismo de los textos escritos cientos de años atrás, el razonamiento judicial suele ser artificial y distorsionado. En cambio, muchos debates legislativos –donde se incorporan voces de distintos ámbitos de la sociedad civil y de los potenciales afectados por las propuestas de ley- pueden llegar a ser profundos y plurales, además de orientados a la sustancia del problema sin perderse en cuestiones de interpretación y doctrina (Waldron pone el ejemplo del debate sobre la ley de interrupción del embarazo en la Cámara de los Comunes de Gran Bretaña en 1966 como muy superior en términos de cantidad y calidad de las razones aportadas que la célebre sentencia de la Suprema Corte de Estados Unidos en el caso *Roe vs. Wade*) (Waldron, 2006: 1376-1386).

En lo que tiene que ver con las razones orientadas al procedimiento, las ventajas de la supremacía legislativa son más evidentes, si se acepta la legitimidad de la regla mayoritaria como único mecanismo de decisión compatible con las demandas de la igualdad política (igual voz, igual autoridad decisional) en un contexto de desacuerdo no solo sobre la sustancia de las decisiones sino también sobre el propio procedimiento. Los legisladores no solo son más representativos de los ciudadanos sino también más responsables ante éstos a través de distintos mecanismos de contralor popular. Algunos argumentos a favor de la revisión que intentan conciliarla con el principio democrático tampoco funcionan. Los jueces no *aplican* simplemente la carta de derechos porque ésta no resuelve los desacuerdos. Tampoco puede decirse que la decisión judicial simplemente imponga un compromiso previo sobre los derechos de los propios ciudadanos porque lo que precisamente está en cuestión son los límites de ese compromiso (Waldron, 2006: 1386-1395).

Finalmente, Waldron reconoce que las *condiciones favorables* que plantea son exigentes, aunque afirma que no son irrealistas. Por ejemplo, la idea de que hay un compromiso generalizado con los derechos humanos es dada por satisfecha implícitamente cuando los defensores de la revisión judicial se basan en las cartas de

derechos –que se presume reflejan la visión general de los ciudadanos- para justificar la autoridad de los jueces. Sin embargo, cuando estas condiciones no se verifican por completo (por ejemplo, el parlamento no es adecuadamente representativo o nadie cree en la legitimidad política), el argumento de Waldron no se aplica para el rechazo de la revisión judicial. Sin embargo, ello no quiere decir que la revisión judicial no sea rechazable por otros argumentos. Y tampoco es seguro que sea el remedio apropiado para la situación, lo que dependerá de cada coyuntura histórica. Uno de los casos en que podría ser particularmente apropiada es en el caso de que haya *minorías insulares* es decir minorías que son al mismo tiempo tópicas (sus intereses siempre pierden en la decisión) y decisionales (su punto de vista es siempre minoritario en la decisión). Esto no es frecuente (por ejemplo, tanto mujeres como hombres defienden posturas a favor o en contra de restringir el aborto; tanto negros como blancos defienden posturas a favor o en contra de la acción afirmativa) pero si ocurre podría ser la revisión judicial un posible remedio para la mejor protección de esas minorías hasta el cese de la situación (Waldron: 2006: 1403-1406).

Aunque la postura de Dworkin parece estar en el extremo opuesto a la de Waldron, no es una defensa de la necesidad de la revisión judicial sino algo mucho más modesto: una defensa de su no incompatibilidad con la democracia.

Dworkin desarrolla su punto de vista sobre la revisión judicial en el contexto de una teoría sobre la forma apropiada de interpretar e imponer la Constitución que denomina *lectura moral*. Las Constituciones contemporáneas suelen declarar los derechos individuales en un lenguaje vago y abstracto. Una lectura moral propone que todos quienes deban aplicar esas provisiones –jueces, abogados y ciudadanos- las interpreten como cláusulas abstractas en el entendido de que invocan principios morales acerca de la justicia y la decencia política. La lectura moral trae a la moralidad política al corazón del derecho constitucional. Pero como la moralidad política es inherentemente controversial, el sistema político debe atribuir a alguien la última palabra para decidir autoritativamente como han de interpretarse. En el caso de los Estados Unidos los jueces de la Suprema Corte tienen esa autoridad. Un ataque común a esa autoridad es afirmar que permite a los jueces imponer sus propios criterios sobre la moralidad política por encima de las mayorías populares. La estrategia de Dworkin consiste en argumentar por lo incorrecto de esa visión (Dworkin, 1997: 2).

Como antes se mencionó, Dworkin no acepta el valor intrínseco de la democracia si interpretamos a ésta, como hace la gran mayoría de los autores, como incluyendo entre

sus elementos centrales la defensa de la premisa mayoritaria que resulta de tomar a la igualdad política como un ideal independiente¹⁴⁰. Pero lo que este autor entiende por *democracia* constituye una redefinición radical del concepto, que quita a la decisión mayoritaria de la esencia del mismo.

Dworkin ataca a la premisa mayoritaria porque la considera “una fundamentación errónea de la democracia”. La caracteriza como la tesis según la cual los resultados justos de un proceso político son aquellos que se producen cuando el procedimiento está designado de modo tal que, al menos en los temas importantes, la decisión que se alcanza es aquella que la mayoría de los ciudadanos favorece o favorecería si tuviera adecuada información y suficiente tiempo de reflexión. La premisa mayoritaria no implica negar que los individuos tengan importantes derechos morales. Sin embargo, en algunas comunidades se atribuye a la mayoría de los ciudadanos el poder de interpretar esos derechos y decidir la mejor forma de imponerlos. En otros países, sin embargo, se asume que la premisa mayoritaria es compatible con que en algunas ocasiones la voluntad de la mayoría de ciudadanos no debería ser la autoridad final (como los casos de interpretación de derechos constitucionales). Sin embargo, en esos casos, desde la premisa mayoritaria se afirma que hay una especie de déficit democrático porque, en aras de la necesidad de proteger otros valores, se impide que la mayoría imponga autoritativamente su decisión.

Para Dworkin, es necesario rechazar la premisa mayoritaria. La meta definitoria de la democracia no es para este autor que la decisión colectiva sea aquella que la mayoría de los ciudadanos aprueba sino la vigencia de un ideal diferente, al que llama *democracia constitucional*. Según esta interpretación del ideal democrático, las decisiones colectivas deben ser adoptadas por instituciones políticas cuya estructura, composición y prácticas tratan a todos los miembros de la comunidad, en tanto individuos, con igual consideración y respeto. Las instituciones que recomienda este ideal no son muy diferentes a las que se justifican por la premisa mayoritaria. Se requiere que las decisiones “del día a día” sean adoptadas por funcionarios electos por voto popular. Pero la adopción de instituciones representativas surge de la importancia del igual estatus de los ciudadanos y no compromisos con los objetivos de la regla mayoritaria. Por tanto, no excluye que, en ocasiones, ciertos procedimientos no mayoritarios sean utilizados cuando protegen o promueven mejor que los mayoritarios el estatus igual que

¹⁴⁰ Ver capítulo cuarto.

constituye, según el ideal, la esencia de la democracia. Y no implica que exista algún déficit democrático o “pérdida moral” en la decisión adoptada por órganos no representativos o mayoritarios (Dworkin, 1997: 15-17).

La relación entre la democracia constitucional y el principio mayoritario es de condicionalidad: la democracia es el gobierno sujeto a la condición de igual estatus entre los ciudadanos. Si las instituciones mayoritarias proveen y respetan las condiciones democráticas, entonces sus veredictos deberían ser aceptados por todo el mundo. Pero si no lo hacen, no puede haber objeciones a que otras instituciones tomen la decisión final que los provea y los haga respetar.

Ocurre que en múltiples situaciones resultará controversial cuáles son las condiciones democráticas y si alguna ley en particular las vulnera. Pero, bajo este supuesto no puede de plano considerarse como “antidemocrática” una práctica contramayoritaria que resuelve el punto porque lo que precisamente es objeto de controversia es si la mayoría respeta o no esas condiciones (Dworkin, 1997: 18).

Para Dworkin, las condiciones de la democracia constitucional tienen que ser satisfechas antes que la decisión mayoritaria puede reclamar cualquier ventaja moral sobre otros procedimientos de decisión. Son condiciones de la membresía moral de una comunidad política. Hay dos clases de condiciones. Unas son *estructurales* y describen lo que la comunidad debe tener como un todo para contar como una comunidad política genuina: proceso histórico, valores comunes, lenguaje compartido entre otras. Otras son *relacionales* y describen el modo en que los individuos deben ser tratados por una comunidad política genuina para ser miembros morales de esa comunidad. Una comunidad política no puede contar a nadie como miembro moral a menos que le atribuya interés en la decisión colectiva y una cierta independencia con relación al resultado de ésta (un ámbito de autonomía ética).

De este análisis se extrae un caso a favor de la revisión judicial pues cuando una mayoría legislativa sanciona una ley que limita la libertad de expresión –por ejemplo, una que penaliza la quema de la bandera nacional- y la Suprema Corte, teniendo el poder de invalidar esa ley efectivamente lo hace, la decisión no es antidemocrática sino que, por el contrario, mejora la democracia. No se ha afectado ninguna de las condiciones democráticas. No se han vulnerado los derechos de nadie. Si la Corte no hubiese intervenido y la legislatura hubiese sido la última autoridad todos estarían peor, en todas las dimensiones de la democracia, que tras la intervención del órgano judicial. Por supuesto, que el resultado es otro si el fallo de la Corte es equivocado. Pero la

posibilidad de error es simétrica: tanto la legislatura como la Corte pueden adoptar decisiones que afectan para peor las condiciones democráticas. Por tanto, la premisa mayoritaria se basa en una confusión y debe ser abandonada.

Sin embargo, al igual que el de Waldron en sentido opuesto, el argumento de Dworkin no es concluyente porque admite que no ha probado la necesidad de *revisión judicial* en una democracia sino que únicamente ha mostrado lo erróneo de los argumentos que aparecen como más fuertes contra esa práctica. Pero la lectura moral de la Constitución es compatible con soluciones institucionales que establezcan distintos tipos de revisión judicial (concentrada, desconcentrada, parcial, total, fuerte, débil) o con que el parlamento sea la última palabra y no haya revisión judicial. Para Dworkin, la elección solo puede hacerse en base a un criterio orientado al resultado antes que uno orientado al procedimiento. La mejor estructura institucional es aquella que permita obtener las mejores respuestas a la necesidad moral de que en una comunidad se verifiquen efectivamente las condiciones democráticas y la posibilidad de asegurar un cumplimiento estable de esas condiciones (Dworkin, 1997: 19-35).

La reconstrucción del debate Waldron-Dworkin deja como conclusión que ninguna de ambas interpretaciones opuestas de la democracia -la de Waldron fuertemente *mayoritaria* y la de Dworkin (forzando bastante el concepto) *anti-mayoritaria*- presenta un caso concluyente sobre la revisión judicial: todo depende de las condiciones más o menos favorables que presente la sociedad en cuestión y, específicamente, del modo en que estén dispuestos a comportarse los miembros de la legislatura y el órgano judicial de revisión.

Desde el ideal de autonomía colectiva tenemos una justificación de la autoridad democrática que permite una defensa moderada del constitucionalismo y la revisión judicial, proporcionando también un criterio para sus límites.

En primer lugar, la justificación que se presenta deriva de los compromisos constitutivos que tienen los agentes morales: su responsabilidad colectiva por el mundo social común. Esto lleva a la interpretación de la igualdad política como igualdad de autonomía y responsabilidad moral. Desde esa óptica se justifica el principio mayoritario como regla de decisión por defecto: el grupo está obligado a adoptar las mejores decisiones conformando planes de acción colectiva y, si no hay consenso o negociación exitosa, se justifica la decisión de acuerdo con la regla mayoritaria.

Pero la autoridad de la democracia no es exclusivamente mayoritaria sino que está sujeta a que los agentes morales como grupo adopten ciertas decisiones fundacionales,

entre las cuales figuran la protección de los derechos fundamentales y la preservación de la autonomía. Estos compromisos tienen que estar contenidos en el plan de acción colectiva que la sociedad comunica tanto a los participantes genuinos (agentes morales) como a los alienados. La justificación de una *constitución* (reconocida y aceptada aunque no necesariamente escrita en su totalidad) es que sin ella resultaría imposible el ejercicio y la continuidad de la autonomía colectiva. Un agente colectivo organizado necesita procedimientos (decisiones previas sobre cómo decidir) para poder formular planes y sub-planes.

Una cierta rigidez de la Constitución se justifica en tanto facilite y no tienda a entorpecer el ejercicio continuado de la agencia colectiva. Una Constitución muy rígida (por ejemplo, que no sea posible modificar por menos 2/3 de una legislatura o un electorado) y que incorpore además soluciones sustantivas muy controversiales de justicia social (por ejemplo, un sistema impositivo) es antidemocrática porque tiende a impedir que los ciudadanos ejerzan su responsabilidad colectiva de dar forma al mundo común y a *naturalizar* a éste cuando, en esencia, es radicalmente contingente.

Los compromisos (*decisiones fundacionales*) sobre derechos fundamentales pueden estar expresados por escrito en el *plan maestro*. Pero no dejan de ser relevantes en caso contrario, pues tales derechos podrían ser identificados por los agentes autónomos con independencia de lo que establezca la constitución política. No obstante, ser mencionados en ella resulta conveniente para su mejor comunicación, siempre y cuando —como previene Waldron— no tiendan a adquirir una especie de *sustancia jurídica* que los haga víctimas del rigor de la retórica forense, obstaculizando el genuino razonamiento moral. En su interpretación, los ciudadanos (y también los jueces si les toca a hacerlo) no deben apegarse a las fórmulas hermenéuticas desarrolladas por la tradición jurídica y que tienden a formalizar los debates morales.

Sobre estos intereses, aun en el modelo ideal, nada impide que los ciudadanos deleguen en sus representantes la posibilidad de elegir jueces para interpretar estos compromisos fundacionales, en una especie de sub-delegación. Esa especie de sub-delegación debe ser por supuesto modificable si hay buenas razones para ello (como por ejemplo que los ciudadanos hayan perdido la confianza en los jueces o que éstos hayan pasado ostensiblemente a defender intereses sectarios). La condición de esta sub-delegación es que los jueces sean también genuinos participantes que adopten el punto de vista moral. Es inconcebible justificar la existencia de jueces *alienados* tanto como es imposible hacerlo con miembros de la legislatura. A través de la sub-delegación se

asigna a los jueces un papel en la protección de la autonomía colectiva, pudiendo decidir si alguna decisión legislativa contradice los compromisos fundacionales y debe por tanto ser desaplicada.

Que los ciudadanos confíen en los jueces para interpretar los compromisos fundacionales implica que consideran a éstos en condiciones deliberativas adecuadas, en cuanto entre las obligaciones constitutivas que supone la función que adoptan, figura resolver las cuestiones a las que se enfrenten con imparcialidad e independencia. Si esto efectivamente se cumple, la decisión judicial que interpreta un compromiso fundacional (por ejemplo, que decide que la pena de muerte es compatible o no con la decisión fundacional de la *autonomía colectiva* de respetar el interés fundamental en la vida de todas las personas) es autoritativa –los agentes morales tienen una razón independiente de contenido para cumplirla- y al mismo tiempo democrática –su fuente es un ejercicio de delegación de los ciudadanos esencialmente revocable y su alcance refiere a la interpretación de un compromiso fundacional sobre el cual se reconoce hay posibilidades de discrepar de buena fe en cuanto a determinados aspectos de su interpretación y aplicación-.

Pero el ejercicio de la revisión judicial debe tener, para ser compatible con la autoridad democrática, el claro límite de no impedir el ejercicio de la propia agencia colectiva lo que sucede cuando se atribuye a los jueces la decisión última sobre la totalidad de las cuestiones políticas bajo la excusa de que refieren a los *derechos humanos*. La decisión judicial se convierte en una suerte de tutelaje, una guardia platónica como la que Arneson consideraba necesaria al argumentar sobre la imposibilidad de una autoridad democrática.

Un ejemplo interesante de *lo que no está justificado* hacer a través de la revisión judicial lo proporciona Gargarella cuando analiza el fallo de la Corte Interamericana de Justicia en el denominado “Caso Gelman” (Gargarella, 2012).

En dicho fallo, la Corte Interamericana desconoció la validez de una controvertida ley uruguaya (*Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado*, N° 15.848) cuyo efecto es –más allá de las cuestiones formales de interpretación- amnistiar a los militares que violaron los derechos humanos durante la última dictadura (1973-1985). El punto fundamental aquí es que la Corte Interamericana consideró que el hecho de que esa ley hubiese sido ratificada por dos plebiscitos populares (1989 y 2009) no le proporcionaba legitimidad alguna. Es decir, el razonamiento de la Corte implica que se

trata de una cuestión que los uruguayos no pueden resolver colectivamente porque integran el núcleo de cuestiones *no decidibles* que refieren a los *derechos humanos*.

Para Gargarella un fallo como ese incluye dos errores fundamentales relevantes para el argumento que estoy desarrollando.

En primer lugar, ignora los aspectos relevantes de gradación democrática involucrados una decisión como esa por cuanto asimila la amnistía uruguaya (dictada por una mayoría de un parlamento electo democráticamente y ratificada por dos consultas populares separadas en el tiempo por veinte años) con auto-amnistías (como las que los militares argentinos se dieron a sí mismos antes de dejar el poder) o leyes dictadas bajo la presión de un alzamiento militar (como la de “punto final” también en Argentina). Como afirma Gargarella “...el enfoque adoptado por la Corte IDH en el fallo Gelman se mostró esquemático y carente de matices. Para la Corte, simplemente, las amnistías se encontraban prohibidas en todos los casos... Para la Corte, la incompatibilidad de las leyes de amnistía con la Convención Americana “no deriva de una cuestión formal, como su origen,” sino de su aspecto material. Es decir, la expresión de un Congreso soberano, tanto como la organización ciudadana de un referéndum primero, y luego de un plebiscito, representaban cuestiones meramente formales, que poco tenían que ver con la validez sustantiva de la ley”. Eso llevó a que “...en menos de 10 renglones, y básicamente sin dar argumentos, el pronunciamiento de la Corte IDH en Gelman desautorizó sin atenuantes ni matices la decisión del Congreso uruguayo, ratificada por la voluntad de más del 50% de la población expresada de modo limpio y directo. El problema que identificáramos como de la gradación democrática quedaba de este modo expuesto, de la forma más grave”.

En segundo lugar, el fallo de la Corte Interamericana desconoce el *factum* del desacuerdo moral que abarca la propia interpretación de los derechos, lo que le lleva a quitar toda autoridad a una mayoría democrática, para atribuirse la última palabra en esas cuestiones. Para la Corte, Uruguay está obligado a castigar las violaciones a los derechos humanos ocurridas más de treinta años atrás con independencia de lo que sus ciudadanos y sus representantes electos hayan opinado al respecto. Es interesante, como muestra de la concepción *ontológica* y *absolutista* de los *derechos humanos* asumida por la CIDH, que invoca como justificativo de la imposibilidad de decidir democráticamente la amnistía en debate, el art. 1.1 de la *Convención Interamericana de Derechos Humanos*, disposición que se limita a imponer a los estados el deber de

“respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona sujeta a su jurisdicción”. En palabras de Gargarella:

“...una de las principales razones alegadas por la Corte IDH para condenar a Uruguay por su incumplimiento con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos vigente, tiene que ver con un artículo de la Convención que en ningún momento hace referencia más o menos explícita a los deberes de “prevenir,” “investigar”, “sancionar”, restablecer y “reparar” los “daños producidos por la violación de los derechos humanos” –deberes que, según la Corte IDH, Uruguay no habría cumplimentado. Tales deberes se derivan, en definitiva, de una interpretación jurídica, cuanto menos muy polémica (y que, por lo demás, se contradice con las expresiones democráticas del Congreso y la ciudadanía uruguayas), hecha por el tribunal. Con este ejemplo, entonces, podemos reconocer de un modo claro qué es lo que significa y qué es lo que implica no tomar en cuenta el problema del desacuerdo, cuando meditamos sobre el sentido, significado y alcance de los derechos”.

Lo más significativo del ejemplo mencionado es que muestra como expandir la categoría *derechos humanos*, para justificar decisiones que claramente la exceden, constituye un ejercicio de autoridad contrario a la autonomía colectiva. Hay un salto argumentativo evidente entre asumir que los agentes morales necesariamente identifican la obligación de respetar los *derechos humanos* (por ejemplo, que se abstendrán de torturar o matar sin justificación, o de decidir que en el mundo social que realicen se permitan esos comportamientos) y concluir que no pueden, como sociedad organizada, adoptar una decisión de justicia transicional y abstenerse de castigar ciertas instancias de violación ocurridas décadas atrás¹⁴¹.

Entra en la zona de lo evidente que torturar o permitir la tortura *aquí y ahora* es incompatible con la agencia moral autónoma. Sin embargo, puede ser objeto de

¹⁴¹ En el marco de la justicia transicional se presentan situaciones que, aunque planteadas como problemas jurídicos o políticos, son verdaderos dilemas morales, especialmente por el conflicto entre las exigencias de justicia procedimental y justicia sustantiva (ver Elster, 2004). Este es el caso con la llamada *ley de caducidad* uruguaya, donde un objetivo de justicia sustantivo compartido por muchos ciudadanos, castigar los crímenes de lesa humanidad cometidos en la dictadura, se enfrenta a un complejo entramado de decisiones jurídicas –la relevancia de dos plebiscitos confirmatorios, la compatibilidad del texto legal y sus derogaciones con la Constitución, el alcance de los compromisos internacionales asumidos por el país- cuya interpretación constituye un ejercicio de justicia procedimental que puede resultar francamente contradictorio con el primer objetivo. El punto es si los ciudadanos tienen autoridad para decidir sobre el dilema planteado (como sostiene Gargarella) o carecen de ella y deben ser tutelados por un revisor judicial internacional para protegerlos de su supuesto (y persistente) *error* (como implica el pronunciamiento de la Corte).

desacuerdo de buena fe la cuestión de justicia transicional referida a si la sociedad debería castigar ciertas instancias de tortura pasadas, producidas en condiciones institucionales excepcionales. Una sociedad puede elegir resolver el problema adoptando medidas distintas al castigo penal, como por ejemplo, la compensación económica, los memoriales, etc. Las razones que pueden llevar a adoptar una decisión u otra serán muy diversas pero, se las comparta o no, en ningún caso lo decidido puede considerarse fuera de toda controversia.

Cuando los jueces dictan sentencias como la mencionada, desconociendo abiertamente la competencia de los ciudadanos para decidir cuestiones que son objeto de genuino desacuerdo entre personas que adoptan el punto de vista moral, la justificación democrática de su autoridad se desvanece y su poder de decisión pasa a ser una forma de tutelaje.

Conclusiones

Para que la autoridad democrática sea posible los agentes morales autónomos deben identificar, desde su reconocimiento de que actúan en un contexto colectivo, ciertas exigencias de acción como perentorias, lo que deriva en un plan que contiene *decisiones fundacionales*, entre las que figura la protección de ciertos intereses básicos directamente conectados con la autonomía moral de las personas. Ello constituye un justificativo de que podamos hablar de derechos que las decisiones políticas no pueden (normativamente) vulnerar. El ideal regulativo permite prescindir de un estatus *ontológico* para los *derechos humanos* (incompatible con el rechazo del realismo moral) asignándole, en cambio una *dimensión práctica*. La justificación de una *constitución política* es que sin ella resultaría imposible la continuidad de la *autonomía colectiva*. Un agente colectivo organizado necesita procedimientos (decisiones previas sobre cómo decidir) para poder formular planes y sub-planes. Nada impide que los ciudadanos deleguen en sus representantes la posibilidad de elegir jueces para interpretar los compromisos fundacionales, en una especie de sub-delegación. Pero el ejercicio de la revisión judicial debe tener, para ser compatible con la autoridad democrática, el límite de no impedir la propia *autonomía colectiva*, lo que sucede cuando se atribuye a los jueces la decisión última sobre la totalidad de las cuestiones políticas bajo la excusa de que refieren a los *derechos humanos*.

Capítulo 9: El ideal regulativo y el mundo real

Hay dos tipos de límites para un ideal de justificación de la autoridad democrática. Uno de ellos refiere a las condiciones que establece el propio ideal. Si no se verifican algunas de ellas, el ideal no cumple con sus estándares mínimos en materia de constitución democrática de la sociedad, por lo que la pretensión de legitimidad de autoridad inevitablemente disminuye o se desvanece. Estos son los límites que se abordan en el primer párrafo. El otro tipo de límites tiene que ver con el modo en que el ideal puede insertarse en el mundo real donde claramente no se verifican las condiciones requeridas normativamente. Estos límites derivados de la inserción del ideal en alguna sociedad de las que de hecho existen se abordan en los dos párrafos siguientes.

9.1 Los límites de la autoridad democrática

Según el ideal de autonomía colectiva, los ciudadanos tienen una razón independiente de contenido para actuar de modo conforme con las regulaciones que su sociedad, constituida democráticamente, ha adoptado. ¿Bajo qué condiciones existe esa razón?

La primera condición es que en una sociedad existan suficientes individuos dispuestos a adoptar el punto de vista moral, identificando sus responsabilidades por el mundo social común, teniendo en cuenta los intereses de los otros y actuando de acuerdo con razones categóricas e intersubjetivas. Esta condición no parece muy exigente si consideramos que la cooperación social, que ha hecho posible la supervivencia de la especie humana incluso en contextos adaptativos muy desfavorables, es una disposición evolutiva incorporada en la psicología de la gran mayoría de las personas. El florecimiento de esa disposición requiere determinados estándares de crianza y educación que las distintas sociedades humanas han cumplido de diversas maneras.

Sin embargo, la condición es más exigente de lo que en principio podría parecer.

Lo que se requiere de los individuos no es meramente la cooperación, compatible con una motivación puramente auto-interesada, conforme con un código moral social. Eso es algo que la inmensa mayoría de los individuos está en condiciones de satisfacer, en función de los beneficios que proporciona que los demás *perciban* una disposición a cooperar. Lo exigible es la *genuina* adopción del punto de vista moral. Es decir, la disposición a cumplir con obligaciones categóricas (con las cuales el agente, por razones prudenciales, a veces preferiría no cumplir), la valoración de la propia autonomía moral y la contribución a su conservación, la reflexión sobre los estándares de las reglas imperantes y su crítica sostenida a lo largo del tiempo, la obtención de información necesaria para juzgar entre alternativas complejas y la adopción de criterios propios de actuación.

La adopción del punto de vista moral y sus implicancias es una condición necesaria para que exista el derecho a gobernar conjuntamente con los otros y resulta por tanto esencial para que pueda hablarse de autoridad democrática legítima. Sin agentes morales dispuestos a adoptar decisiones sobre el mundo social, bajo determinadas condiciones constitutivas, no puede haber ciudadanos que tengan razones independientes de contenido para cumplir con las leyes de la comunidad.

En segundo lugar, es necesario que la sociedad adopte decisiones que no sean contrarias a la autonomía moral de sus miembros y que constituyan razones para futuras acciones y decisiones. Esto lleva a postular *decisiones fundacionales* de respetar los intereses subyacentes a los derechos fundamentales (*liberales y democráticos*). La no adopción de tales decisiones hace de plano imposible la *autonomía colectiva*.

La percepción de que su sociedad no protege los derechos fundamentales, demostrada a través de acciones (institucionales) y permisiones (las violaciones de derechos que no evita), lleva a que los agentes morales no puedan considerarse como miembros de ese grupo. Las reglas jurídicas que pretende establecer una sociedad abiertamente injusta no pueden aceptarse como creando derechos morales. No proporcionan, por tanto, razones independientes de contenido para la acción y solo puede, eventualmente, justificarse su cumplimiento por argumentos ajenos a su origen estatal.

La determinación de cuáles son en concreto los intereses protegidos por decisiones fundacionales incluirá una zona de certeza (las prohibiciones de la tortura, el encarcelamiento injustificado, el homicidio como castigo por delitos menores y la

mutilación de las personas por razones religiosas parecen incuestionablemente ligadas a la conservación de la autonomía de las personas) y de penumbra (puede ser discutible, por ejemplo, si algunas formas concretas de interrogatorio cuentan como tortura, el tiempo que una persona puede ser encarcelada durante una investigación antes de ser sometida a un juez, si la pena de muerte puede ser impuesta en algunos casos y si es aceptable imponer ciertas restricciones a la actividad religiosa)¹⁴².

La tercera condición tiene que ver con que el grupo conformado para decidir los términos del mundo común logre mantener las condiciones mínimas para que los individuos ejerzan y conserven su autonomía moral. Por tal razón es plausible sostener que la sociedad debe tener éxito en proporcionar un nivel mínimo de bienestar a sus miembros, compatible con el ejercicio de la agencia y la autonomía moral. En este sentido puede decirse que el grupo tiene que *acertar* en sus decisiones porque éstas tienen que tener como consecuencia la sostenibilidad de un mínimo de bienestar en el largo plazo.

Establecer este mínimo es una tarea ardua por cuanto el umbral de autonomía entre los individuos es muy variable y difícil de estimar. Hay individuos muy ricos que no pretenden constituirse en agentes morales, en cuanto desconocen por completo la significación de los intereses de los otros y también individuos extremadamente pobres dispuestos a actuar por altruismo y cumplir con obligaciones categóricas.

Por otra parte, lo que cuenta como *mínimo* y los parámetros para establecer las comparaciones interpersonales necesarias es materia de gran debate entre las distintas concepciones de justicia. La propia idea de igualdad, que constituye el criterio fundamental para las concepciones de justicia estándar, no resuelve el problema en tanto lo que se trata de determinar no es si una persona tiene lo que corresponde o es tratado como un igual de acuerdo con los mejores principios que puedan justificarse sino cuál es el nivel de bienestar mínimo que necesita para constituirse y conservarse como agente moral autónomo.

Mientras que a la hora de establecer las reglas destinadas a dar forma al mundo social los agentes morales necesitan adoptar un criterio de igualdad como *no preferencia* (a priori, los intereses de todos son igualmente significativos y los criterios de preferencia solo pueden surgir de la deliberación y decisión), para determinar el

¹⁴² El vínculo entre las *decisiones fundacionales* y *derechos humanos* se abordó en 8.1.

umbral de autonomía puede ser razonable acordar algún criterio de *suficiencia* en tanto lo que importa es solo aquello que cada individuo necesita para conservar su condición de agente autónomo, con independencia del criterio relevante de igualdad que podría defenderse desde alguna concepción completa de justicia¹⁴³.

Puede ocurrir que los agentes morales decidan establecer un mínimo económico para cada miembro de la sociedad, si encuentran que ello permite sostener el umbral mínimo de bienestar que requiere la autonomía. Sin embargo, como toda decisión de un grupo agencial, quienes la adoptan pueden fracasar en el objetivo trazado. Aquí vuelve el problema que implica hablar de *derechos económicos y sociales* como promesas que los miembros de una sociedad se hacen unos a otros. Esas promesas no se pueden mantener independientes de un complejo de circunstancias que, más allá del corto plazo, no están determinadas.

Es posible que, luego de decidido el mínimo, las condiciones económicas se vuelvan muy desfavorables y la decisión no sea sostenible. La responsabilidad de quienes se mantienen, aún en esas circunstancias adversas, como agentes autónomos no se desvanece (en tanto puedan seguir constituyendo un grupo que decide por razones morales, tienen la obligación colectiva de hacerlo) pero puede ser que, en algún punto, de hecho, no sea posible la continuación normativa (es decir, democrática) de la sociedad de acuerdo con el ideal regulativo desarrollado. Si la decisión adoptada entre iguales políticos, basada en los juicios e intereses de todos ellos, fracasa ostensiblemente y de modo sistemático en proporcionar niveles mínimos de bienestar, parece imposible encontrar razones independientes de contenido para la obediencia.

9.2. El déficit de autonomía y el derecho a la ciudadanía

La justificación de la autoridad democrática que se ha desarrollado supone interpretar a los aspectos esenciales del concepto de democracia desde un ideal regulativo que se ha denominado *autonomía colectiva*.

El ideal requiere ser comprendido como atribuyendo, por razones morales, un conjunto de deberes cívicos a ciudadanos y gobernantes: reconocimiento de los intereses que subyacen a los derechos fundamentales como fuente de *decisiones*

¹⁴³ Para una comparación entre los ideales de *igualdad* y *suficiencia* ver Marquisio, 2014a: 8-14.

fundacionales, adopción de decisiones informadas y orientadas al interés general, disposición a intercambiar razones y a participar en las discusiones públicas -siempre y cuando se tenga la convicción de que se pueda tener influencia con un buen argumento y que se puede cambiar de parecer por la misma causa-, tolerancia con la opinión adversa y aceptación de la posibilidad de que no sea el punto de vista propio el que prevalezca, apertura a nuevas razones, concebir al mundo social como esencialmente discutible y modificable, disposición a volver a discutir y modificar (tras períodos de tiempo razonables) las regulaciones que se han adoptado.

En el mundo real las instituciones democráticas (poliárquicas) funcionan de un modo muy lejano al estándar que plantea el ideal. El problema más importante es que no todas las personas que participan en los procesos de decisión política lo hacen adoptando el punto de vista moral, asumiendo la postura del voto altruista y con disposición al intercambio de razones de buena fe.

La valoración positiva cercana a la unanimidad y la virtual imposición global de la democracia como ideal conlleva una circunstancia paradójica reconocible en todas partes aunque en grados diversos: el progresivo declive de la participación política, tanto en el nivel mínimo –la mera emisión del voto- como en los niveles más activos de compromiso y deliberación, al que se suma un grado corriente de desinformación tal que permite dudar si los ciudadanos llamados a votar realmente *eligen*, en un sentido relevante. Los ciudadanos llamados a pronunciarse en política aparecen cada vez más desinformados (de acuerdo con diversos estudios empíricos, no están en condiciones de identificar siquiera los contenidos fundamentales de los programas de los candidatos que compiten en las elecciones, ni tampoco de individualizar a los responsables de la gestión pública y sus resultados), en un mundo donde la tecnología ha creado condiciones antes insospechadamente favorables para la obtención y el intercambio de información. La democracia es altamente valorada en sociedades donde los ciudadanos son en gran medida apáticos e ignorantes con respecto a la toma de las decisiones colectivas a que están llamados a involucrarse. Esto hace pertinente la pregunta de si no estamos viviendo, más que en la era del triunfo global de la democracia, en la época de la retórica democrática global (Talisso, 2005: 2 y 3; Hardin, 2009: 231).

La ignorancia y la apatía del ciudadano promedio en las democracias contemporáneas plantean no sólo problemas empíricos sino también normativos, por cuanto tales

fenómenos podrían no ser malos en sí mismos sino, por el contrario, enteramente racionales. Es posible pensar que muchos votantes no deberían invertir tiempo en informarse y participar más en política, a menos que tuvieran interés en afectar los resultados. Lo que deriva en la necesidad de una justificación de porqué resulta en interés de los ciudadanos alcanzar ciertos estándares de conocimiento vinculado a la decisión política. (Hardin, 2009: 235).

El ideal regulativo defendido contesta a esta pregunta desde los presupuestos básicos de la agencia moral: informarse de política y estar en condiciones de adoptar decisiones orientadas por criterios altruistas es lo que se espera de cualquier ciudadano (votante, gobernante, juez) en tanto agente moral autónomo. Aunque su racionalidad prudencial pudiera aconsejarle ser un ignorante en política, la adopción del punto de vista moral cancela esta opción.

Sin embargo, la evidente distancia entre el ideal y la realidad hace pertinente abordar el siguiente problema: ¿Requiere la constitución del *demos* verificar la condición de agentes morales autónomos de los ciudadanos que participan en los procesos políticos?

El ideal democrático, en casi todas sus interpretaciones, se plantea como ligado a una promesa de inclusión universal. El *pueblo* es llamado en múltiples instancias a decidir por sí mismo la aprobación o el rechazo de proyectos de ley o a elegir sus representantes para esa tarea. *Pueblo* requiere en principio ser entendido como *todos*: cada persona que alcance cierta edad, por ser miembro de una sociedad, sería titular de un derecho a ser convocado para decidir sobre asuntos que conciernen al interés de todos.

El sufragio universal a menudo ha sido denominado un “derecho sagrado” por el cual muchas personas han estado dispuestas a morir en diversas guerras revolucionarias. Otros derechos, como el de libre expresión del pensamiento, los de reunión y asociación y la libertad de conciencia también son esenciales pero, sin un derecho universal a sufragar, los demás aspectos de la democracia parecerían perder sentido. La promesa de la existencia de este derecho universal ha sido tan firmemente tomada por cierta que se trata de un tema poco discutido, incluso en la propia teoría democrática (Ver López-Guerra, 2014: cap. 1º).

Sin embargo, no existe ningún país del mundo que no incluya algunas restricciones al derecho al voto y resulta una cuestión abierta hasta qué punto debería alcanzar la inclusión electoral de una sociedad.

Existe un importante consenso internacional, recogido en la Declaración Universal de Derechos Humanos que en su artículo 21 establece que “toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país” y que “la autoridad del pueblo es la base de toda la voluntad del poder público”, en cuanto a que el principio es la inclusión y la exclusión tiene que basarse en criterios razonables y de interpretación estricta. Más concretamente, nadie en la teoría democrática contemporánea defiende restricciones basadas en el ingreso, la etnia o el sexo.

No obstante, todas las democracias incluyen límites basados en la edad. Y, con respecto a las personas adultas, tampoco se atribuye incondicionalmente el derecho a votar pues se admiten diversas restricciones basadas en la extranjería, no residencia, discapacidades o enfermedades mentales y la condición de condenado en proceso criminal (Beckman, 2009: 2). Según el estudio más comprensivo en la materia, abarcando 60 países, el 76% excluye a los convictos, el 32 % a los ciudadanos no residente, el 76% a los residentes no ciudadanos y el 94% a los niños y adultos con discapacidad o enfermedad mental (López-Guerra, 2014: 4).

Pueden distinguirse dos aproximaciones contrapuestas al problema de las bases morales de la exclusión de votantes. Una de ellas parte de la idea de que existe un derecho político fundamental al voto y que las excepciones al mismo constituyen las *fronteras de la democracia*. La otra aproximación cuestiona la existencia de un derecho fundamental al sufragio.

La primera estrategia está ejemplificada por Beckman, para quien la justificación de las reglas para determinar el derecho al sufragio tiene que responder a dos ideas básicas: i) en la democracia *el pueblo como un todo* está llamado a participar en la decisión colectiva; ii) no puede haber discriminación injusta entre las personas a la hora de distribuir recursos o derechos. Los sistemas democráticos se pueden comparar entonces por su grado de inclusión y la distribución más democrática del voto es aquella donde a todos quienes tienen el status jurídico de personas se les atribuye el derecho a participar. El principio que rige esa distribución es el de la *afectación* según el cual tiene que atribuirse a todo miembro de la comunidad afectado por las decisiones políticas (sujeto a los poderes jurídicos del Estado) el derecho a participar en ella.

Si se adopta este punto de vista el foco se ubica en la exclusión (aquello que debe ser justificado) y no en la inclusión (que, en principio, se da por justificada). Si un sistema político se guiara exclusivamente por el principio democrático un *demos perfecto* incluiría a todos los *miembros* y excluiría a todos los *no miembros* de una comunidad

delimitada por una jurisdicción territorial determinada. Con la membresía como guía se justifica la exclusión de los ciudadanos no residentes (aunque razones ajenas al principio democrático, como las circunstancias en que se ha producido la emigración, podrían justificar su derecho al voto) y de quienes no han nacido aún (las futuras generaciones). A su vez, se considera injustificada la exclusión de extranjeros residentes y prisioneros.

A la hora de evaluar las limitaciones al derecho al voto, Beckam aplica una metodología contractualista: las restricciones justificables son aquellas basadas en razones que todos -incluso los propios excluidos- podrían razonablemente aceptar. Estas razones pueden ser de dos tipos. Primero, una persona razonable aceptaría que su exclusión del proceso electoral puede ser ventajosa en términos de sus intereses básicos. Segundo, una persona razonable reconocería que en algunos casos no puede reclamar su inclusión porque ello implicaría costos excesivos para la generalidad de las personas. El primer caso estaría dado por la exclusión de los niños que podría justificarse en términos de sus mejores intereses. El segundo caso es ejemplificado por el caso de los ciudadanos no residentes (Beckam, 2009: 188-196).

El abordaje que parte de cuestionar que la democracia implique un derecho fundamental al sufragio es asumido por López-Guerra y su *Critical Suffrage Doctrine*.

López-Guerra plantea, desde el punto de vista teórico, el caso de un sistema alternativo al sufragio universal que excluiría a la vasta mayoría de la población y que sería moralmente aceptable en circunstancias “favorables y realistas”.

El sistema incluye dos etapas. La primera consiste una lotería por la cual se selecciona un pequeño grupo de personas, con características plenamente representativas de la población global, destinadas a asumir el rol de electores. La segunda radica en proceso de capacitación de los elegidos para decidir los asuntos públicos. Según López-Guerra, un sistema como ese tendría las mismas ventajas del sufragio universal (la decisión sería representativa del público en general) pero no sus defectos (la falta de capacitación de la mayoría de los ciudadanos). La aceptabilidad teórica de una alternativa como esa no implica, para este autor, recomendar su instauración sino que muestra cómo la participación en las decisiones de la comunidad no puede ser concebida, *a priori*, como un derecho moral fundamental.

Asumir que alguien tiene un derecho básico al voto supone que esa persona sería dañada de modo grave si se le niega la posibilidad de ejercerlo, pero eso no puede ser determinado hasta que se examinan las razones morales de la exclusión. López-Guerra

propone el camino inverso al usual. En lugar de considerar a los casos de exclusión como la frontera de un derecho que se asume justificado, lo que hay que hacer es estudiar una a una las razones de los distintos tipos de exclusión para luego determinar si realmente existe un derecho fundamental al sufragio.

La conclusión del autor es negativa, en tanto los principales argumentos para sostener el presunto derecho fundamental fracasan por tres razones principales.

En primer lugar, la franquicia electoral no es un recurso que dé a los individuos “superpoderes políticos”. En particular, la conexión entre el voto y el auto-gobierno personal es considerada por el autor como “el mayor mito del pensamiento político moderno”. En segundo lugar, el presunto derecho fundamental se desmorona si advertimos que las decisiones de los gobernantes tienen un impacto directo en los intereses de humanos y no humanos que no pueden participar en el proceso electoral (carecen de *franchise capacity*) y que no puede justificarse ignorar para hacer prevalecer la autonomía de los potenciales votantes. En tercer lugar, el problema mayor del argumento de que el voto es un derecho fundamental es que falla en demostrar que el privar a los adultos mentalmente sanos del derecho constituye necesariamente un tratamiento injusto. Para eso López-Guerra acude al ejemplo de la “enfranchisement lottery” que no resultaría inferior al sufragio universal en ningún aspecto relevante y resultaría superior en términos epistémicos (López-Guerra, 2014: cap.1°).

Desde el ideal de *autonomía colectiva* se pueden proporcionar algunas respuestas al problema de la franquicia electoral.

Aquí la interpretación del ideal de igualdad política que incluye la democracia se basa en una responsabilidad fundamental e irrenunciable que es la que da origen a un derecho. No a la inversa. Desde el marco teórico constructivista *humeano* asumido, se parte de la base de que no todas las personas humanas son agentes morales. Para ello se requiere querer adoptar el punto de vista moral y asumir las responsabilidades que éste implica. La autonomía moral impone el voto altruista, es decir, que el agente oriente su decisión con criterios de imparcialidad teniendo en cuenta no solo sus propios intereses sino todos aquellos que, de acuerdo con criterios que esté en condiciones de justificar en el discurso público, pueda considerar relevantes.

Sin embargo, la membresía tiene otra condición además de la autonomía moral, que resulta razonable estipular y es la limitación de una cierta área geográfica o jurídicamente determinada donde los intereses del agente pueden considerarse comunes con los demás llamados a decidir. Es en esa área donde los agentes morales se afectarán

entre sí con las regulaciones comunes que adopten, en tanto el voto de cada uno, que hace posible la decisión grupal, impactará en forma directa en las vidas de los otros. La decisión política se hace siempre en un mundo social compartido y solo los que forman parte de ese mundo tendrían en principio derecho a participar en ella.

Responsabilidad y afectación son, entonces, dos criterios complementarios. Si alguien se pregunta qué obligaciones morales tiene, la respuesta exige considerar aquellos estados de cosas que razonablemente puede estar en condiciones de controlar –junto con otros-, a los intereses que puede afectar con sus decisiones y a la medida en que sus propios intereses pueden ser afectados por las decisiones de otros.

Desde el ideal de autonomía colectiva, la respuesta a la cuestión de la existencia de un derecho fundamental y -para todas las personas adultas que habitan en una población determinada- universal al voto, independiente de toda otra consideración, es *negativa*: la mera condición de persona humana adulta no da derecho a nadie a ser (co)titular de las decisiones públicas de la comunidad. Se requiere la condición de autonomía moral que implica –como se ha mencionado reiteradamente- la disposición a votar de modo altruista, a informarse lo necesario para adoptar decisiones de acuerdo con las mejores razones y a no decidir en sentidos que cancelen la propia autonomía individual y la grupal.

El ideal de autonomía permite evaluar las exclusiones que hacen la mayoría de los Estados democráticos. Aunque el límite preciso de edad sea inherentemente controversial, resulta razonable que los niños no intervengan en el proceso electoral porque, en términos generales, hasta cierta edad no se adquiere la madurez suficiente –capacidad reflexiva y posibilidad de obtención de la información relevante- para adoptar decisiones autónomas. Por razones similares es justificable la exclusión de las personas afectadas por graves enfermedades mentales que les impiden responder adecuadamente a razones y, por tanto, ser responsables moralmente.

También resulta razonable excluir a quienes –aun siendo ciudadanos- no viven dentro de los límites del territorio de una sociedad en la medida que no pueden considerarse responsables de los intereses de quienes sí desarrollan sus vidas en él. A la inversa, no es razonable excluir de los procesos de decisión a los extranjeros no ciudadanos que habitan dentro de una comunidad porque sí pueden ser considerados responsables y son afectados por las decisiones que se adopten sobre el mundo social.

El caso de los convictos criminales resulta más complejo pues ciertos comportamientos pueden implicar la asunción de un punto de vista que desprecia

claramente los intereses de los demás (el homicidio doloso, la tortura, ciertas formas de fraude) y que descalifica como agentes morales a quienes los realizan. En cambio otros casos no evidencian tal implicancia (una infracción de tránsito menor, un hurto atenuado por circunstancias de necesidad). No parece ser posible establecer un criterio general que incluya o excluya a todos quienes se encuentran privados de libertad (aunque puede haber razones instrumentales que aconsejen la exclusión, como la dificultad de votar en las cárceles sin que pueda eliminarse la desconfianza sobre la posibilidad de fraude o manipulación).

En un mundo ideal, el demos de una sociedad estaría compuesto en exclusividad por agentes morales autónomos que decidirían de modo altruista, en las mejores condiciones de información y absteniéndose de adoptar regulaciones que supongan la pérdida de la autonomía. En el mundo real, sin embargo, las decisiones se toman en condiciones que distan muchísimo del ideal: abunda el voto egoísta, mal informado y manipulado. Muchos individuos –egoístas, desinformados, manipulables- no están interesados en adoptar el punto de vista moral a la hora de emitir el sufragio.

¿Debería excluirse de la franquicia?

Considerando únicamente argumentos normativos, vinculados al valor intrínseco de la democracia, la respuesta tendría que ser afirmativa. No hay un derecho al voto independiente de que se asuma el punto de vista moral al adoptar la decisión. Nadie, por tanto, podría reclamar que se le ocasiona un grave daño a sus intereses si se le excluye de un proceso en el que no está dispuesto a participar de la única forma en que resulta legítimo hacerlo.

Imaginemos a un gobernante electo que dice abiertamente que a la hora de decidir sus políticas solo va a tomar en cuenta sus propios intereses (conservar su cargo, enriquecerse, beneficiar a sus familiares y amigos). ¿Habría razones para que los agentes morales lo autorizaran a adoptar por ellos decisiones que afectan a todos? Simétricamente, tampoco hay razones para reconocer a alguien el derecho a votar directamente leyes o elegir gobernantes cuando reconoce una postura totalmente indiferente a los aspectos morales de las decisiones.

Una de las condiciones para rechazar el instrumentalismo democrático, que niega que haya un derecho moral de decidir sobre las vidas de los otros, es mostrar que hay una responsabilidad de hacerlo. Pero no se puede fundar el derecho al sufragio democrático en una responsabilidad moral irrenunciable y al mismo tiempo justificar que quienes manifiestamente no asumen esa responsabilidad participen del proceso. En la misma

situación se encuentra quien afirma directamente que no piensa reflexionar ni informarse mínimamente antes de evaluar los proyectos de ley o las propuestas de los candidatos. O quien anuncia que no aceptará otras decisiones que las que coincidan con sus opiniones o quien reconoce abiertamente que está dispuesto a adoptar y respaldar decisiones que impliquen la esclavitud de parte de la población o la entrega de la totalidad del poder a un dictador perpetuo.

En el mundo real, el asunto es más complicado porque las personas pueden no ser (y de hecho muchas veces no son) sinceras. Los políticos, virtualmente sin excepciones, afirman estar inspirados en el bien común, plantean que sus propuestas son bien informadas además de viables y no aceptan estar manipulando al electorado. A su vez, probablemente serían pocos los electores que, sometidos a un cuestionario serio sobre sus estándares prácticos como votante, estarían dispuestos a reconocer situaciones de completo desinterés o puro egoísmo.

Establecer un proceso de selección de las personas para identificar quienes cumplen con los requisitos de una agencia moral autónoma sería una tarea poco eficaz, que podría prestarse ella misma a abusos (un grupo de la sociedad podría acusar a otro de no adoptar el punto de vista moral para hacer prevalecer sus propios intereses prudenciales al excluirlo de la decisión) y manipulaciones (los cuestionarios tendrían, por ejemplo, que delimitar cuidadosamente la postura de quien no adopta el punto de vista moral de aquel que sostiene posturas morales fuertemente disidentes con las convencionales).

Para acercarse más al ideal regulativo de *autonomía colectiva*, las instituciones deberían introducir incentivos para la adopción del punto de vista moral y, específicamente, de la participación política que trasciende el auto-interés, a través de la promoción de los valores cívicos en los procesos educativos, la igualdad de acceso a los medios de comunicación, la prohibición de la financiación privada de las campañas políticas, la obligatoriedad de los debates y, especialmente, el aliento de una permanente postura crítica en la sociedad civil.

Las reglas de la decisión deberían diseñarse de tal forma que el compromiso sincero con valores como el altruismo, la reflexión, la tolerancia y la crítica tuvieran cada vez mayor cabida en los procesos políticos. Seguramente, resulte también necesario un mínimo de bienestar económico para que la generalidad de la población pueda asumir un ideal de deliberación y decisión altruista aunque, como se trató anteriormente el estándar sea muy complicado de determinar e incierto en cuanto a su mantenimiento más allá del corto plazo.

El ideal de *autonomía colectiva* está lejos de atribuir al voto el carácter de derecho fundamental y a ver a todas las exclusiones como las fronteras de la democracia (como afirma Beckam) pero no porque un sistema del tipo de la lotería de franquicias que plantea López-Guerra sea una alternativa (ni siquiera teórica) viable.

La lotería de franquicias es un mecanismo similar al que plantea Arneson (*random democracy*) en defensa del instrumentalismo. El punto de Arneson para cuestionar el valor intrínseco de la democracia es, precisamente, que la superioridad de la lotería puede desembocar –sin que haya razones normativas para evitarlo– en una aristocracia que podría ser no solo más eficiente que la democracia a la hora de producir bienestar sino también benévola en términos del reconocimiento de libertades y otros derechos distintos del voto.

La idea de autonomía colectiva implica el rechazo de la propuesta de Arneson porque, en última instancia, desconoce que la fuente del derecho al voto es la responsabilidad moral por el mundo social y la privación de ese derecho por un gobierno aristocrático priva al agente moral de la posibilidad de cumplir con esa responsabilidad. Esa respuesta tiene relevancia para negar que la lotería de franquicias que plantea López-Guerra sea efectivamente una alternativa *democrática* al sufragio universal. Si el pequeño grupo de electores seleccionados por la lotería permanece indefinidamente en su función o se ha cancelado la posibilidad de que el mecanismo se modifique, estamos ante una forma de aristocracia benévola como la que planteaba Arneson y digna de rechazo por las mismas razones.

Eso no quiere decir que una sociedad no pueda, de forma contingente y revocable, adoptar mecanismos como los que plantean Arneson y López-Guerra. Éstos pueden acomodarse con el ideal de autonomía colectiva si han sido establecidos mayoritariamente y pueden ser eliminados por decisiones futuras. Los electores seleccionados por lotería son, bajo estas condiciones, pasibles de ser considerados delegados de su sociedad (de modo similar al que lo son los miembros de una legislatura), con sus poderes de decisión limitados por los requerimientos propios de la conservación de la autonomía que caracterizan al ideal.

9.3. Autonomía individual sin autonomía colectiva

Otra situación planteada por la comparación entre el ideal y la realidad es la siguiente: el punto de vista de alguien que quiere actuar como agente moral en el contexto de una sociedad cuya constitución normativa es gravemente deficiente.

¿Debería un agente moral autónomo cumplir con las leyes de una sociedad lejana al ideal de *autonomía colectiva*?

La única respuesta razonable es *en algunos casos*.

Recuérdese que cualquier gobernante, aún el más despótico –quien ostensiblemente carece de toda plausibilidad en cuanto a constituir una autoridad moral-, que imponga su poder en un territorio, presta algún tipo de servicio a sus habitantes, en tanto es el único que está en condiciones de resolver ciertos problemas presentes en todas las sociedades (seguridad, servicios públicos, coordinación de actividades).

Si toda sociedad se concibe como una especie de plan sobre cómo resolver problemas colectivos a lo largo del tiempo, incluso la más deficiente e injusta arrojará algunos beneficios que el agente autónomo podrá evaluar por sí mismo –en un balance entre los costos morales que presenta la dominación despótica y los costos también morales que ofrecen las alternativas del caos, la anarquía o un despotismo aun peor- y concluir que existen o no razones para cumplir.

Una cuestión distinta es si una constitución normativa *defectuosa* de la sociedad puede ofrecer *ella misma* razones morales para cumplir.

Tanto la democracia como la agencia y autonomía (individual y colectiva) son, en el mundo real, *cuestiones de grado* antes que de *todo o nada*. Una sociedad puede fallar en constituirse normativamente del modo presentado por distintas razones y en diferentes grados, que se ejemplifican en las sociedades que reconocemos como *democráticas* y que los politólogos suelen llamar *poliarquías*.

Algunas tiene que ver con la igualdad política y los juicios de los ciudadanos, es decir con el procedimiento democrático. En las sociedades reales, el impacto electoral de las personas está afectado por el diseño de las instituciones electorales (por ejemplo, los sistemas fuertemente mayoritarios afectan gravemente la representación de las minorías) y la igualdad de influencia por circunstancias como el acceso desigual a los medios de comunicación, las diferencias de riqueza y las casi nulas oportunidades de deliberación. No es de extrañar que un gran número de ciudadanos adopte actitudes de apatía y descreimiento sobre la *democracia* como método de decisión.

Otras razones tienen que ver con los intereses que prevalecen en las decisiones y con los problemas que resuelven éstas, es decir con la sustancia. Muchas personas mantienen la creencia de que el mundo social en que viven es abiertamente injusto porque no contempla adecuadamente intereses que considera urgentes y perentorios. Piénsese en un partidario de la sacralidad de la vida intrauterina que habita en un país

que ha adoptado una legislación ampliamente permisiva sobre el aborto. O la situación inversa. O la de alguien que cree que un status moral inherente en los animales no humanos debería hacer que se prohibiera su explotación para alimentación, vestimenta o experimentación. O personas que creen que el capitalismo y las desigualdades sociales que éste produce son extremadamente injustas y no puede haber una sociedad legítima sin que se adopte un sistema económico diferente. En todos estos casos, lo relevante es que quienes adoptan estas posturas en equilibrio reflexivo consideran injustos los estados de cosas mencionados con independencia del procedimiento por el cual se han adoptado las decisiones que en derivado en ellos.

Todas las sociedades contemporáneas tienen defectos procedimentales que las alejan del ideal desarrollado. Y todas tienen resultados sustanciales que (algunos de nosotros) podemos considerar injustos y pasibles de comprometer la legitimidad de las instituciones.

Ubicándonos en el punto de vista del agente moral autónomo puede advertirse, sin embargo, que la sola existencia de instituciones que permitan elegir por el método democrático proporciona al ciudadano una razón normativa, que puede sin embargo ser débil (según el grado en que la sociedad real se aparte del ideal) para cumplir con las leyes de su comunidad.

Con respecto a los defectos procedimentales, las propias instituciones incluyen en general métodos que permiten su revisión y mejora. El sistema electoral puede hacerse más representativo. A través de medidas legislativas se puede equilibrar el acceso a los medios de comunicación. Una renta mínima (o alguna otra medida económica) puede proponerse para atenuar las asimetrías políticas que genera la riqueza. Asimismo, es posible introducir distintos mecanismos deliberativos aprovechando los espacios que brindan los centros educativos, las instituciones de la sociedad civil y los medios de comunicación.

Que estas oportunidades *realmente* existan es por supuesto una cuestión empírica que hay que determinar en cada sociedad. Lo relevante, desde el punto de vista del agente autónomo, es que éste crea que existen y que los procedimientos decisorios de su sociedad pueden reformularse y acercarse en mayor medida al ideal. La desobediencia abierta de la legislación que adoptan las instituciones defectuosas puede no contribuir a su mejora e implicar, por el contrario, una mayor degradación de ellas. El agente moral de una sociedad que dispone de mecanismos para la reforma de los procedimientos de decisión tiene, en general, una razón (no concluyente) para cumplir con la legislación,

en tanto su aspiración es mejorar la condición de las instituciones democráticas aprovechando las oportunidades de reforma que se presenten.

Lo mismo ocurre con los estados de cosas sustanciales que el agente moral encuentra gravemente injustos. Aquí deberían tomarse en cuenta dos cosas: el grado en que las instituciones actuales permiten una discusión efectiva del mundo social y (algo a lo que se hizo mención en el párrafo precedente) la posibilidad de reforma de esas instituciones. Si las instituciones actuales, con sus defectos que las apartan (en distinto grado) de cualquier ideal, permiten una discusión efectiva del mundo social, es decir, brindan la posibilidad de que cuestiones como el aborto, los derechos de los animales, el sistema económico (para mencionar solo las ya ejemplificadas) sean puestas en consideración de modo tal que todos los agentes morales tengan la posibilidad de deliberar adecuadamente sobre ellas y resolverlas según las mejores razones disponibles, hay un buen argumento para que se mantenga la obediencia a las instituciones políticas. Y si las instituciones tal como funcionan en la actualidad no lo permiten (por ejemplo, porque las asimetrías procedimentales hacen inviable que ciertas causas tengan siquiera visibilidad ante la opinión pública y lleguen a ser objeto de una discusión real), la persistencia de esa razón –que será en todo caso más débil- dependerá de la posibilidad antes discutida de su mejora.

Conclusiones

Las decisiones de una autoridad democrática (desde la democracia concebida como autonomía colectiva) proporcionan a los ciudadanos razones morales para su cumplimiento bajo tres condiciones: que en general los individuos adopten el punto de vista moral; que la sociedad adopte decisiones que no sean contrarias a la autonomía moral de sus miembros y que constituyan razones para futuras acciones y decisiones; La tercera condición tiene que ver con que el grupo conformado para decidir los términos del mundo común logre mantener las condiciones mínimas para que los individuos ejerzan y conserven su autonomía moral. La mera condición de persona adulta no da derecho a nadie a ser (co)titular de las decisiones públicas de la comunidad. Se requiere la condición de autonomía moral que implica –como se ha mencionado reiteradamente- la disposición a votar de modo altruista, a informarse lo necesario para adoptar decisiones de acuerdo con las mejores razones y a no decidir en sentidos que cancelen la propia autonomía individual y la grupal. Tomando con criterio orientador a la autonomía moral se justifican ciertas causales de exclusión de la franquicia (edad,

discapacidad, condena criminal). Aunque la falta de disposición a adoptar el punto de vista moral justificaría la exclusión del derecho a voto, no es aconsejable su control, por los peligros que presentarían los mecanismos que podrían emplearse a tales efectos.

Las obligaciones de cumplir con las decisiones de una sociedad adoptadas en condiciones procedimentales muy defectuosas o con fallas sustanciales que son –desde el punto de vista del agente- graves dependen, esencialmente, de las posibilidades efectivas de reforma que proporcionen las propias instituciones.

Conclusiones finales

En la parte descriptiva o preparatoria de la tesis se caracterizó a la *democracia* como un concepto contestado que exige, para la discusión de problemas normativos, la presentación de concepciones e ideales regulativos. Luego se introdujeron los rasgos conceptuales de la autoridad práctica, política, y democrática, presentándose el problema normativo de justificar esta última. Con el fin de mostrar los diversos modos en que se pueden articular los elementos presentes en el concepto de democracia, se presentaron algunas los ideales regulativos de las principales concepciones contemporáneas, vinculándose la posibilidad de justificar la autoridad democrática a la adopción de un *ideal regulativo normativo*. Posteriormente, se abordaron tres concepciones influyentes de la autoridad democrática, a partir de las cuales se elaboró una noción básica, justificándose la opción por un *procedimentalismo no epistémico* que incorpore, sin embargo, la idea de *consentimiento normativo*: justificar la autoridad democrática requiere presentar (explicitar o construir) un punto de vista calificado desde el cual no pueda dejarse de prestar consentimiento a las normas jurídicas de una comunidad cuando éstas han sido sancionadas en cumplimiento determinados requisitos normativos. Finalmente, se anticiparon algunas de las objeciones que se plantean contra la autoridad democrática y se determinaron los requisitos que debería cumplir una justificación exitosa.

En la parte propositiva, se ha formulado y defendido un argumento justificativo de la autoridad democrática. En primer lugar, se adoptó al *constructivismo humeano* como marco teórico, proporcionándose razones para dicha opción desde la comparación con las alternativas metaéticas disponibles no escépticas: el *realismo moral* y el *constructivismo kantiano*. De éste se toman, sin embargo, importantes elementos en cuanto no son incompatibles con la tesis central del *constructivismo humeano*: la contingencia normativa del punto de vista moral.

El argumento justificativo se basa en interpretar, a partir del marco teórico adoptado, los términos de una definición mínima de democracia (método de decisión entre iguales políticos, sensible a los intereses y juicios de los participantes) desde un ideal regulativo al que denomino *autonomía colectiva*. En el marco de ese ideal, tanto la existencia de un método de decisión colectiva como la necesidad de que el mismo consista en la

constitución de un grupo de iguales se fundan en una condición inherente a la autonomía: la disposición a actuar de acuerdo con razones morales, que lleva a la exigencia de adoptar criterios para identificar y crear a esas razones en un contexto de actuación colectiva y desacuerdo persistente.

La justificación intrínseca de la autoridad consiste en que no se puede ejercer plenamente la condición de agente moral sin concebirse como integrando un grupo cuyo objetivo es dar forma continua al mundo social, adoptando reglas formuladas de acuerdo con las mejores razones disponibles y preservando la posibilidad de adoptar nuevas decisiones en el futuro.

La defensa del ideal ha consistido en mostrar que: I) Desde una concepción constructivista *humeana* (con elementos *kantianos*), el punto de vista moral se concibe como una *constitución* a partir de un compromiso normativo profundo: la disposición de un agente práctico a constituirse en agente moral (identificando las razones relevantes y motivándose a actuar en base a ellas). II) En ese marco, es tarea de la filosofía moral realizar un *mapeo* de las obligaciones fundamentales que incluye el punto de vista moral. III) Entre esas obligaciones fundamentales se encuentra la disposición a actuar junto con los otros agentes morales, constituyendo un grupo (agente colectivo organizado) cuya finalidad es dar forma al mundo social común y preservar la autonomía individual y colectiva de los participantes. IV) Es posible pensar en el ejercicio de agencia colectiva aun en el contexto de grupos masivos como la sociedad, pero ello requiere la distinción entre *genuinos participantes* y *alienados*. Esta distinción constituye el fundamento de que la sociedad (normativamente concebida), si se constituye como autoridad moral, deba establecer mecanismos coercitivos para imponer sus reglas. Los agentes morales autónomos conciben a las reglas como planes de acción colectiva que identifican y crean razones morales. Por definición, en tanto sus compromisos normativos profundos así lo requieren, dichos agentes están dispuestos a cumplir con esos planes aunque no estén de acuerdo con algunos de los criterios adoptados por su sociedad, siempre y cuando se respeten las exigencias básicas de la autonomía (*decisiones fundacionales*, preservación de la *autonomía futura*). Por lo que la coerción no es una necesidad para ellos. Sin embargo, la coerción sí es requerida con respecto a los *alienados* porque, desde su punto de vista (que no incluye la disposición a actuar de acuerdo con razones morales) las reglas que adopta la sociedad no son vistas como creando o identificando razones morales para la acción sino exclusivamente en un sentido prudencial. Por lo que la coerción significa la imposición de un costo más o

menos alto al incumplimiento. V) El ideal regulativo da cuenta del valor intrínseco de un cierto tipo de autoridad política (*autonomía colectiva*) y muestra al modo en que esa autoridad puede considerarse específicamente democrática (ajustándose a los requerimientos de una definición mínima), permite justificar la articulación entre la regla mayoritaria (como consecuencia necesaria de la igualdad política) y los requisitos sustantivos mínimos de las decisiones (*intereses fundamentales* y *decisiones fundacionales*), al tiempo que incorpora la necesidad de la deliberación como intercambio de razones desde las necesidades reflexivas que tienen los agentes autónomos que deciden en un contexto colectivo. VI) El ideal regulativo permite dar cuenta las exigencias de entender a la decisión política como una necesidad derivada de la responsabilidad moral, considerando al mundo social como radicalmente contingente, en el sentido de que siempre debe ser posible adoptar nueva decisiones que lo regulen de modo diferente, si las razones disponibles lo justifican. Al mismo tiempo, muestra hasta qué punto esas exigencias son compatibles con limitaciones al ejercicio de la *agencia colectiva* como el constitucionalismo, la revisión judicial y las creencias normativas acerca de la existencia de derechos “previos” o “independientes” de la decisión política (*liberales, democráticos* y de *bienestar*). VII) El ideal regulativo también permite dar cuenta de los límites de la *autoridad democrática*, al mostrar las condiciones bajo las cuales las decisiones de la sociedad (reglas jurídicas) constituyen razones morales para la acción de los ciudadanos (*límites internos*) al tiempo que proporciona una orientación con respecto a las obligaciones del ciudadano en el mundo real (*autonomía individual sin un contexto pleno de autonomía colectiva*) que inexorablemente es más o menos lejano al ideal.

El argumento desarrollado está destinado a ser entendido como la explicitación de las condiciones bajo las cuales la autoridad democrática es requerida por los agentes morales autónomos (es una necesidad derivada de la adopción del punto de vista moral) y las condiciones imprescindibles para que un gobierno pueda ser *efectivamente* una autoridad moral: *debe tratarse de un autogobierno colectivo de agentes morales que identifiquen, entre sus obligaciones fundamentales, el actuar como iguales de modo tal que las decisiones políticas sean posibles, teniendo en cuenta las mejores razones (aquellas que permitan formular reglas atendiendo a los intereses relevantes y a los criterios de prioridad razonables que se planteen entre los mismos) y que al mismo tiempo preserven el propio contexto de autonomía.*

Aunque pueda resultar paradójico, siendo el ideal *mínimo* en el sentido de que no asume una concepción *robusta* de la *democracia* ni exige de la *autoridad democrática* nada que no pueda identificarse directamente desde el punto de vista moral, desde otra óptica puede aparecer como *maximalista*, en cuanto proyecta en la decisión política las exigencias propias de la autonomía moral.

Concebir a los ciudadanos (y gobernantes, que no son más que *delegados* de éstos) como agentes morales tiene la siguiente consecuencia: ubica a la política como una (co)responsabilidad irrenunciable, una carga cuyo peso no es, quizás, sencillo asumir (y para muchos puede resultar no deseable) pero de la cual depende la posibilidad de justificar cualquier reclamo que hagamos a los demás y que presuponga la existencia de instituciones, con independencia del lenguaje reivindicativo que usemos (justicia social, moral política o reivindicaciones de derechos).

Bibliografía

- Abellán, Joaquín. (2011) *Democracia*. Madrid: Alianza.
- Ackerman, Bruce & Fishkin, James. (2003) "Deliberation Day". En Fishkin, James & Laslett, Peter (eds.), *Debating Deliberative Democracy*. Malden: Blackwell, pp. 7-30.
- Alexander, Larry. (2001) *The Rule of Rules*. Durham: Duke University Press.
- Alexander, Larry. (2009) "Constitutionalism". En Christiano, Thomas & Christman, Joel, *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, 283-299.
- Alexander, Larry y Sherwin, Emily (2008) *Demystifying Legal Reasoning*. New York: Cambridge University Press.
- Alexy, R. (1994) *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa.
- Anderson, Elizabeth. (1999) "What is the point of equality?" *Ethics* 109, pp. 287-337.
- Anderson, Elizabeth (2009) "Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value". En Christiano, Thomas & Christman, John (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 213-227.
- Anscombe, Elizabeth. (1978) "On the Source of the Authority of the State". *Ratio* vol. 20, pp. 1-28.
- Apel, K.O., Cortina, A., De Zan, J. & Michelini, D. (eds.) (1991) *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- Arneson, Richard J. (2004) "Democracy is not intrinsically just". En Dowding, Keith, Goodin, Robert & Pateman, Carole (eds.) *Justice and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 40-58.
- Arneson, Richard, J. (2009) "The Supposed Right to a Democratic Say". En Christiano, Thomas & Christman, John (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 197-212.
- Atienza, M.; Ruiz Manero, J. (2006). "Dejemos atrás el positivismo jurídico". En Ramos Pascua, J.A. y Rodilla González, M.A (eds.), *El positivismo jurídico a examen. Estudios en homenaje a José Salgado Pintos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 765-780

Audi, Robert. (2004) *The Good and the Right. A Theory of Intrinsic Value*. New York: Oxford University Press.

Audi, Robert. (2011) *Democratic Authority and The Separation of Church and State*. New York: Oxford University Press.

Bagnoli, Carla. (2011) "Constructivism in Metaethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-metaethics/>.

Bagnoli, Carla. (2013) "Introduction". En Bagnoli, Carla (ed.), *Constructivism in Ethics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, pp. 1-21.

Baier, K. (1958) *The Moral Point of View*. Ithaca NY: Cornell University Press

Baker, Lynne Ruder. (2013) *Naturalism and the First Person Perspective*. New York: Oxford University Press.

Barber, Benjamin. (1984) *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

Barber, Benjamin. (2000) *Un lugar para todos. Como fortalecer la sociedad civil*. Barcelona: Paidós.

Barry, Brian. (2003) "Is Democracy Special?". En Christiano, Thomas (ed.), *Philosophy and Democracy. An Anthology*. New York: Oxford University Press, pp. 321-350.

Barry, John. (1999) *Rethinking Green Politics*. London: Sage Publications.

Beck, Gunnar. (2008) "The Mythology of Human Rights". *Ratio Juris*. Vol. 21 No. 3, pp. 312–47.

Beckman, Ludvig. (2009) *The Frontiers of Democracy. The Right to Vote and its Limits*. New York: Palgrave Macmillan.

Bedi, Sonu. (2009) *Rejecting Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beitz, Charles. (1989) *Political Equality*, Princeton: Princeton University Press.

Beitz, Charles (2009) *The Idea of Human Rights*. New York: Oxford University Press.

Benatar, D. (2004) *Better Never To Have Been. The Harm of Coming Into Existence*. New York: Oxford University Press.

Beran, Harry. (1977) "In Defense of the Consent Theory of Political Obligation and Authority". *Ethics*, Vol 87, N° 3, pp. 260-271.

Berlin, Isaiah. (2002) [1958] "Two Concepts of Liberty". En *Incorporating Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press.

- Bohman, James. (1996) *Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- Bohman, James. (2007) *Democracy across Borders*. Cambridge: MIT Press.
- Bonicalzi, Sofia (2014) “Defining Practical Reasoning: Constructivism and Instrumental Reason”. En Bonicalzi, Sofia, Caffo, Leonardo y Sorgon, Mattia (eds.), *Naturalism and Constructivism in Metaethics*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 74-84.
- Bratman, Michael. (1984) “Two Faces of Intentions”. *Philosophical Review* 93, pp. 375-405.
- Bratman, Michael. (1993) “Shared intentions”. *Ethics* 104, pp. 97-113.
- Bratman, Michael. (2014) *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*. New York: Oxford University Press.
- Breen, Keith. (2009) “Agonism, Antagonism and the Necessity of Care”. En Schaap, Andrew (ed.), *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate, pp. 133-146.
- Brennan, Jason, (2011) *The Ethics of Voting*. Princenton: Princenton University Press.
- Campbell, Tom. (2010) “Rights”. En Skorupski, John (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*. New York: Routledge, pp. 669-679.
- Broome, John. (2013) *Rationality through reasoning*. Malden: Blackwell.
- Buchanan, Allen (2002) “Political Legitimacy and Democracy”. *Ethics*, Vol 112, N° 4, pp. 689-719.
- Bulygin, Eugenio (1987). “Sobre el status ontológico de los derechos humanos”. *Doxa* 4, pp. 79-84.
- Bulygin, E. (2008). “¿Está parte de la filosofía del Derecho basada en un error?” *Doxa* 27, pp. 15-26.
- Calsamiglia, A. (1998). “Postpositivismo”. *Doxa* 21-I., pp. 209-220
- Canovan, Margaret. (2006) “The People”. En Dryzek, John, Honig, Bonnie y Philipps, Anne (eds.) *The Oxford Handbook of Political Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 349-362.
- Caracciolo, Ricardo. (1993) “Entrevista a Eugenio Bulygin”. *Doxa*, N° 14, pp. 499-513.
- Christiano, Thomas. (1996) *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder, CO: Westview Press.

Christiano, Thomas. (2004) *The Authority of Democracy*. The Journal of Political Philosophy: Volume 12, Number 3, pp. 266-290.

Christiano, Thomas. (2006) "Democracy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, Edward, (ed.), URL <<http://plato.stanford.edu/archives/2006/entries/democracy/>>.

Christiano, Thomas. (2009) "Debate: Estlund on Democratic Authority". The Journal of Political Philosophy: Vol. 11, Number 2, pp. 228-240.

Christiano, Thomas (2010) *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*. New York: Oxford University Press.

Christiano, Thomas. (2011) "An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy". *Philosophy & Public Affairs*, Volumen 39, Issue 2, pp. 142-176.

Christiano, Thomas. (2013). "Authority". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/authority/>>.

Christiano, Thomas & Braynen, Will, (2008) "Inequality, Injustice and the Levelling Down". *Ratio (New Series)*, XXI, pp. 392-420.

Christman, John & Anderson, Joel. (2005) "Introduction". En Christman, John & Anderson, Joel (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-23.

Cohen, G.A. (1996) "Reason, humanity, and the moral law". En Korsgaard, C. *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, pp. 167-88.

Cohen, Gerald. (2008) *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge. MA.: Harvard University Press.

Cohen, J.L. (2012) *Globalization and Sovereignty*. New York: Oxford University Press.

Cohen, Joshua. (1997a) "Deliberation and Democratic Legitimacy". En Bohman, James y Regh, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: The MIT Press, pp. 67-91.

Cohen, Joshua, (1997b) "Procedure and Substance in Deliberative Democracy". En Bohman, James y Regh, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: The MIT Press, pp. 407-437.

Cohen, Joshua. (2009) "Reflections on Deliberative Democracy". En Christiano, Thomas y Christman, John (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 247-262.

- Cohen, Joshua. (2010) *Rousseau. A Free Community of Equals*. New York: Oxford University Press.
- Copp, David, Morality. (1995) *Normativity & Society*. New York: Oxford University Press.
- Copp, David, Hampton, Jean & Roemer, John. (1993) "Introduction". En Copp, David, Hampton, Jean & Roemer, John (eds.), *The Idea of Democracy*. New York: Cambridge University Press, pp. 1-19.
- Crocker, David A. (2005) "Sen and Deliberative Democracy". En Kaufman, Alexander (ed.), *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*. New York: Routledge.
- Crocker, David A. (2009) *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cunningham, Frank. (2002) *Theories of Democracy. A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Dahl, Robert. (1989) *Democracy and its Critics*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl, Robert (1999) *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Madrid: Taurus.
- Dahl, Robert. (2006) *On Political Equality*. New Haven Yale University Press.
- Dahl, Robert, Shapiro Ian & Cehibub, José Antonio (eds.) (2003) *The Democracy Sourcebook*. Cambridge: MIT Press.
- Dancy, Jonathan. (2004) *Ethics Without Principles*. New York: Oxford University Press.
- Darwall, S. (2013) *Morality, Authority and Law. Essays in Second-Personal Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Delacroix, S. (2011) "Making Law Bind: Legal Normativity as a Dinamic Concept". En Del Mar, M. (ed.). *New Waves in Philosophy of Law*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 147-160.
- Dennett, Daniel (1988) "Why Everyone is a Novelist". *The Times Literary Supplement*. September, pp. 16-22.
- Denett, Daniel (1992) *Consciousness Explained*. Boston: Bay Back Books.
- Deranty, Jean Philippe & Renault, Emmanuel. (2009) "Democratic Agon: Striving for Distinction or Striving Against Domination and Injustice". En Schaap, Andrew (ed.), *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate, pp. 43-55.

Diamond, Larry. (2003) "Defining and Developing Democracy". En Dahl, Robert, Shapiro Ian & Cehibub, José Antonio (eds.), *The Democracy Sourcebook*. Cambridge: MIT Press, pp. 30-39.

Dickson, J. (2001) *Evaluation and Legal Theory*. Potland: Hart

Donnelly, Jack. (2008) "Human Rights". En Dryzek, John, Honig, Bonnie & Phillips, Anne (eds.). *The Oxford Handbook of Political Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 601-620.

Dorsey, Dale. (2005) "Global Justice and the Limits of Human Rights". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 55, Nro. 221, pp. 562-568

Dowding, Keith, Goodin, Robert & Pateman, Carole (eds.) (2004) *Justice and Democracy*. Cambridge MA: Cambridge University Press.

Dowding, Keith. (2004) "Are democratic and Just Institutions the Same?". En Dowding, Keith, Goodin, Robert & Pateman, Carole (eds.), *Justice and Democracy*. Cambridge MA: Cambridge University Press, pp. 24-39.

Downs, Anthony. (1957) *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row.

Dryzek, John. (2002) *Deliberative Democracy and Beyond. Liberal, Critics, Contestations*. New York: Oxford University Press.

Dryzek, John y Dunleavy, Patrick. (2009) *Theories of The Democratic State*. New York: Palgrave Macmillan.

Dunn, John. (2005) *Democracy. A History*. New York: Atlantic Monthly Press.

Dworkin, Ronald (1986). *Law's Empire*. New York: Harvard University Press.

Dworkin, Ronald (1996) "Objetivity and Truth: You'd Better Believe It". *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 25, Issue 2, pp. 87-139.

Dworkin, Ronald. (1997) *The Moral Reading of American Constitution*. New York: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald. (2000) *Sovereign Virtue*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Dworkin, Ronald (2011) *Justice For Hedgehogs*. Cambridge MA: Belknap Press.

Edmundson, William. (1998) *Three Anarchical Fallacies: An Essay On Political Authority*. New York: Cambridge University Press.

Edmundson, William. (1999). "Introduction". En Edmundson, William (ed.) *The Duty to Obey the Law*. Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 1-16.

- Elster, Jon. (1991) *Domar la suerte*. Barcelona: Paidós.
- Elster, Jon. (1997) "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theories". En Bohman, James & Regh, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge MA: MIT Press, Cambridge, pp. 4-33.
- Elster, Jon (2004) "Moral Dilemmas of Transitional Justice". En Bauman, Peter & Betzler, Monika, *Practical Conflicts. New Philosophical Essays*. New York: Cambridge University Press, pp. 295-315.
- Elster, Jon. (2013) *Securities Against Misrule*. New York: Cambridge University Press.
- Ely, John. (1980) *Democracy and Distrust, A Theory of Judicial Review*. Boston: Harvard University Press.
- Emmet, Dorothy. (1994) *The Role of the Unrealizable. A Study in Regulative Ideals*. New York: St. Martin's Press.
- Eshleman, Andrew. (2014) "Moral Responsibility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>>.
- Estlund, David. (1997) "The Significance of Public Deliberation". En Bohman, James & Regh, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 173-203.
- Estlund, David. (2008) *Democratic Authority, A philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Fagan, Andrew (2009). *Human Rights. Confronting Myths and Misunderstandings*. Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Falk, David. 1948. "Ought and Motivation". *Proceedings of the Aristotelian Society* 48 (1947-1948), p. 492-510.
- Ferejohn, John. (1993) "Must preferences be respected in a democracy? En Copp, David, Hampton, Jean & Rommer, John (eds.) *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 231/241.
- Finlay, Stephen and Schroeder, Mark. (2012) "Reasons for Action: Internal vs.External", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/reasons-internal-external/>>.
- Finnis, John. (2011). *Natural Law and Natural Rights* (2° ed.). New York: Oxford University Press.

Fisher, John Martin & Ravizza, Mark. (1993). "Responsibility for Consequences". En Fisher, John Martin & Ravizza, Mark, *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 322-347.

Fishkin, James y Laslett, Peter (eds.) (2003) *Debating Deliberative Democracy*. Malden: Blackwell.

FitzPatrick, William. (2005) "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity". *Ethics* 115, 2005, pp. 651-691.

Forst, Rainer. (2002) *Contexts of Justice, Political Philosophy beyond Liberalism and Comunitarism*. Berkeley: University of California Press.

Forst, Rainer. (2005) "Political Liberty. Integrating Five Conceptions of Autonomy". En Christman, John & Anderson, Joel (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 226-242.

Forst, Rainer. (2011) *The Right of Justification*. New York: Columbia University Press.

Frankfurt, Harry. (2006) *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz.

Friedman, Richard. (1990). "On the Concept of Authority in Political Philosophy". En Raz, Joseph (ed.). *Authority*. New York: New York University Press, pp. 56-91.

Gallie, W.B. (1964). *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto & Windus.

Gargarella, Roberto. (2012). "Sin lugar para la soberanía popular. Democracia, derechos, castigo en el caso Gelmán". http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/Gargarella_CV_Sp_20120924.pdf

Gaus, Gerald. (1991) "Public Justification and Democratic Adjudication". *Constitutional Political Economy*, Vol. 2, N° 3, pp. 251-281.

Gaus, Gerald. (1997) "Reason, Justification, and Consensus: Why Democracy Can't Have It All". En Bohman, James & Regh, William, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 205-242.

Gaus, Gerald F. (2000) *Political Concepts and Political Theories*. Colorado: Westview Press.

Gaus, Gerald F. (2003) *Contemporary Theories of Liberalism*. London: Sage Publications.

- Gaus, Gerald. (2005) "The Place of Autonomy Within Liberalism". En Christman, John & Anderson, Joel (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 272-306.
- Gaus, Gerald. (2011) *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. New York: Cambridge University Press.
- Gauthier, David. (1987) *Moral by Agreement*. New York: Oxford University Press.
- Geenens, Ralph. (2007) "The Deliberative Model of Democracy: Two Critical Remarks". *Ratio Juris*, Vol. 20 No. 3, pp. 355-377.
- Gil Carbó, Eduardo. (1997) "La teoría competitiva de la democracia: Max Weber- J. Schumpeter. Un estudio comparado". *Agenda Internacional*, Vol 4, N° 8, pp. 37-47.
- Gilbert, Margaret. (2008) *A Theory of Political Obligation*. New York: Oxford University Press.
- Gilbert, Margaret. (2014) "The Nature of Agreements: A Solution to Some Puzzles about Claim-Rights and Joint Intentions". En Vargas, Manuel & Yaffe, Gideon, *Rational and Social Agency. The Philosophy of Michael Bratman*. New York: Oxford University Press, pp. 215-256.
- González Ricoy, Iñigo (2010) "Reseña de Estlund, David. *Democratic Authority. A philosophical Framework*". *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, UNAM, vol. 42, N° 124, pp. 118-125.
- Goodin, Robert. (2005) *Reflective Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Gordon, Scott. (2002) *Controlling the State. Constitutionalism from Ancient Athens to Today*. Cambridge MA: Harvard University Press
- Green, Leslie. (1988) *The Authority of the State*. New York: Oxford University Press.
- Green, Leslie (2009). "Legal Positivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/legal-positivism/>>.
- Gutman, Amy & Thompson, Dennis. (1996) *Democracy and Disagreement*. Cambridge MA: Belknap Press.
- Gutman, Amy. (2007) "Democracy". En Goodin, Robert, Pettit, Philippe & Pogge, Thomas (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol 2, pp. 521-531. Oxford: Blackwell.
- Gutman, Amy & Thompson, Dennis. (2004) *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen. (1997) "Popular Sovereignty as Procedure". En Bohman, James y Rehg, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MA: MIT Press, pp. 35-65.

Habermas, Jürgen. (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

Hardin, Russell (2007) *David Hume: Moral and Political Theorist*. New York: Oxford University Press.

Hardin, Russell. (2009) "Deliberative Democracy". en *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Christiano, Thomas y Christman, John (eds.). Malden:Wiley-Blackwell, pp. 231-246.

Hare, Caspar. (2013). *The Limits of Kindness*. Oxford: Oxford University Press.

Hart, H.L.A. (1955) "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review* 64, pp. 175-191.

Hart, H. L. A. (1982) *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, Oxford.

Hart, H.L.A. (1994) *The Concept of Law. Second Edition*. New York: Clarendon Press.

Hauser, Marc. (2006) *Moral Minds. The Nature of Right and Wrong*. New York: Harper Perennial.

Hayek F.V. (1981). *Nuevos estudios en filosofía política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: Eudeba.

Hayek, F.V. (2006). *Derecho, Legislación y Libertad*. Madrid: Unión Editorial S.A.

Held, David. (2006) *Models of Democracy*. Stanford: Stanford University Press.

Helms, Charles & Morelli, Mario. (1979) "Stanley Milgram and the Obedience Experiment: Authority, Legitimacy, and Human Action". *Political Theory*, Vol. 7. N° 3, pp. 321-345.

Hershovitz, Scott. (2012) "The Authority of Law". En Marmor, Andrei (ed.), *The Routledge Companion to Philosophy of Law*. New York: Routledge, pp. 65-75.

Hill, Thomas Jr. (2011) "Kantian Constructivism as Normative Ethics", en *Oxford Studies of Normative Ethics: Vol 1*. New York: Oxford University Press, pp. 26-50.

Hobbes, Thomas. (2010) [1651] *Leviathan*. New Haven: Yale University Press.

Hohfeld, Wesley Newcomb. (1917) "Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning". *Yale Law Journal*, Vol 26, pp. 710-770.

Huemer, Michael. (2013). *The Problem of Political Authority*. New York: Palgrave Macmillan.

Hume, David (2009 [1740]) *A Treatise on Human Nature*. Auckland: The Floating Press.

Hurd, Heidi. (1991) "Challenging Authority". *The Yale Law Journal*, Vol 100, N° 6, pp. 1611-1617:

Isaacs, Tracy. (2011) *Moral Responsibility en Collective Context*. New York: Oxford University Press.

James, Aaron (2012) "Constructing Protagorean Objectivity". En Lenman, J. y Shemmer, Y. (eds.) *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 60-80.

Jezzi, Nathaniel. (2015) *Constructivism in Metaethics*. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu.

Johnston, David. (1994) *The Idea of a Liberal Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Jones, Todd. (2010) "The Metaphysics of Collective Agency". En Campbell, Joseph, O'Rourke, Michael & Silverstein, Harry (eds.), *Action, Ethics, and Responsibility*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 219-233.

Kalyvas, Andreas. (2009) "The Democratic Narcissus: the Agonism of the Ancient Compared to that of the (Post) Moderns". En Schaap, Andrew (ed.), *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate, pp. 15-41.

Kant, Immanuel. (1921) [1785]. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant, Immanuel. (1928) [1787] *Crítica de la razón pura*. Madrid: Librería General Victoriano Suárez.

Keane, John. (2009) *The Life and Death of Democracy*. New York: Norton & Company.

Kelsen, Hans. (2011) *Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires. Colihue.

King, Christopher S. (2012) "Problems in the Theory of Democratic Authority". *Ethical Theory and Moral Practice*, 15, pp. 431-448.

- Klosko, George. (2005) *Political Obligation*. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. (1996a) *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (1996b) *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2008) *The Constitution of Agency, Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2009) *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2014) "The Normative Constitution of Agency". En Vargas, Manuel & Yaffe, Gideon, *Rational and Social Agency. The Philosophy of Michael Bratman*. New York: Oxford University Press, pp. 190-214.
- Kramer, Matthew. (2010) "Rights in legal and political philosophy". En Whittington, Keith, Kelemen, R. Daniel & Caldeira, Gregory (eds.), *The Oxford Handbook of Law and Politics*. New York: Oxford University press, pp. 414-427.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*. New York: Verso.
- Ladeson, Robert. (1990) "In Defense of a Hobbesian Conception of Law". En Raz, Joseph (ed.), *Authority*. New York: New York University Press, pp.32-55.
- Lefkowitz, David. (2005) "A Contractualist Defense of Democratic Authority". *Ratio Juris*, Vol. 18, pp. 346-364.
- Lefort, Claude. (2004) *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Rubí.
- Leib, Ethan J. & Baogang He. (2006) *The Search for Deliberative Democracy in China*. New York: Palgrave Macmillan.
- Leiter, Brian. (2001) "Objectivity, Morality and Adjudication". En Leiter, B (ed.) *Objetivity in Law and Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-98.
- Lenman, James & Shemmer Yonathan (2012) "Introduction". En Lenman, J. y Shemmer, Y. (eds.) *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-25.
- Lindahal, Hans. (2009) "The Opening: A Legality and Political Antagonism". En Schaap, Andrew (ed.), *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate, pp. 57-70.

- List, Christian y Pettit, Philip. (2011) *Group Agency, The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. New York: Oxford University Press.
- López-Guerra, Claudio. (2014) *Democracy and Disenfranchisement. The Morality of Electoral Exclusions*. New York: Oxford University Press.
- Lukes, Steven. (1990) "Perspectives on Authority". En Raz, Joseph (ed.) *Authority*. New York: New York University Press, pp. 203-217.
- Lukes, Steven. (2004) *Power. A Radical View. Second Edition*. New York: Palgrave.
- Mackie, Gerry. (2001). "Todos los hombres son mentirosos: ¿carece de sentido la democracia?" En Elster, Jon (comp.), *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, pp.95-127.
- Mackie, Gerry. (2006) "Does democratic deliberation change minds?" *Politics Philosophy Economics*; 5; pp. 279-302.
- Markovitz, Julia. (2014) *Moral Reason*. New York: Oxford University Press.
- Marquis, Don. (1989). "Why Abortion is Immoral". *Journal of Philosophy*, Vol 86, pp. 183-202.
- Marquisio, Ricardo. (2013) "Democracia: concepto, concepciones y justificación normativa". *Revista de la Facultad de Derecho*, 34, pp. 97-122.
- Marquisio, Ricardo (coord.). (2014a) *Concepciones de justicia social: una introducción al debate contemporáneo*. Montevideo: FDER-UDELAR, pp. 2-17. Publicación online disponible en <http://www.fder.edu.uy/publicaciones/dt5.pdf>
- Marquisio, Ricardo. (2014b) *Una teoría normativa de la democracia. La agencia colectiva como ideal regulativo*. Montevideo: FHCE.
- Marquisio, Ricardo (2015) "Teoría del derecho y filosofía moral". *Revista de la Facultad de Derecho*, 38, pp. 135-160.
- Marmor, Andrei. (2005) "Authority, Equality and Democracy". *Ratio Juris*, Vol. 18, N° 3, pp. 315-345.
- Marmor, Andrei. (2011) "An Institutional Conception of Authority". *Philosophy & Public Affairs* 39, N° 3, pp. 238-261.
- Martí, J. Luis. (2006) *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Madrid: Marcial Pons.
- Martin, Rex. (1975) "Two Models of Justifying Political Authority". *Ethics*, Vol. 86, pp. 70-75.
- May, Larry. (1992) *Sharing Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.

- May, Thomas (1998) *Autonomy, Authority and Moral Responsibility*. Dordrecht: Springer.
- McAdams, Richard. (2015) *The Expressive Powers of Law*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Michelman, Frank. (1997) "How Can The People Ever Make The Laws. A Critique of Deliberative Democracy". En Bohman, James & Rehg, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 145-171.
- Milgram, Stanley. (1974) *Obedience to Authority. An Experimental View*. New York: Harper & Row.
- Mill, James Stuart. (2006) [1856] *On Liberty*. Auckland: The Floating Press.
- Miller, Alexander. (2013) *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Malden: Polity Press.
- Miller, David. (2003) "Deliberative democracy and social choice". En Fishkin, James y Laslett, Peter (eds.) *Debating Deliberative Democracy*. Malden: Blackwell, pp. 182-199.
- Misak, Cheryl. (2000) *Truth, Politics, Morality*. New York: Routledge.
- Mouffe, Chantal. (2009) *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Nagel, Thomas (1983) "The Objective Self". En Ginet, Carl & Shoemaker, Sidney (eds.), *Knowledge and Mind: Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press, pp. 213-232.
- Nagel, Thomas (1970) *The Possibility of Altruism*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. (1986) *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. (1987) "Moral Conflict and Political Legitimacy". *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16, No. 3, pp. 215-240
- Nagel, Thomas. (1991) *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press.
- Naishtat, Francisco. (2004) *Problemas filosóficos de la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nielsen, Kai. (1999) "Moral Point of View Theories". *Crítica, UNAM*, Vol 31, N° 93, pp. 105-116.
- Nino, Carlos Santiago (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea.
- Nino, Carlos Santiago. (1997) *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- Nozick, Robert. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.

- Nussbaum, Martha. (2000) *Women and Human Development*. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. (2003) "Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behaviour". En Hooker, Brad & Little, Margaret Olivia (eds), *Moral Particularism*. New York: Oxford University Press, pp. 227-255.
- O'Neill, Onora. (1995) "La ética kantiana". En Singer, Peter (ed.), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza.
- O'Neill, Onora. (1996) *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press
- O'Neill, Onora. (2009) "The Dark Side of Human Rights". En Christiano, Thomas & Christman, John (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 425-436.
- Olson, Eric. (2007) *What Are We? A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press.
- Ovejero, Felix. (2008) *Incluso en un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Madrid: Katz.
- Owen, David. (2009) "The Expressive Agon: On Political Agency in a Constitutional Democratic Polity". En Schaap, Andrew (ed.), *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate, pp. 71-85.
- Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. (2011) *On What Matters*. New York: Oxford University Press.
- Pateman, Carole. (1970) *Participation and Democratic Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Pateman, Carole. (1985) *The Problem of Political Obligation. A Critique of the Liberal Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Perkins, Liza. (1972) "On Reconciling Autonomy and Authority". *Ethics*, Vol 82, N° 2, pp. 114-123.
- Pettit, Philip. (1999) *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip. (2001). "Embracing Objectivity in Ethics". En Leiter, B (ed) *Objectivity in Law and Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 234-286.
- Pogge, Thomas. (2008) *World Poverty and Human Rights*. Malden: Polity Press.
- Popper, Karl. (2006) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

Posner, Richard. (2003) *Law, Pragmatism and Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

Przeworski, Adam. (2003) "Minimalist Conception of Democracy: A Defense". En Dahl, Robert, Shapiro Ian y Cheibub, José (eds.), *The Democracy Sourcebook*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 12-17.

Przeworski, Adam. (2010) *Democracy and the Limits of Self-Government*. New York: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. (2002) *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Ravenscroft, Ian. (2010) "Folk Psychology as a Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/folkpsych-theory/>.

Rawls, John, (1964) "Legal Obligation and the Duty of Fair Play," in *Law and Philosophy*, S. Hook (ed.), New York: New York University Press.

Rawls, John. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, John (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Journal of Philosophy*, 77, pp. 515-572.

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

Rawls, John. (1997) "A Idea of Public Reason". En Bohman, James & Regh, William (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 93-14.

Rawls, John. (1999) *Collected Papers*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Rawls, John. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Raz, Joseph. (1986) *The Morality of Freedom*. New York: Oxford University Press.

Raz, Joseph. (1990a) *Practical Reasons and Norms*. New York: Oxford University Press.

Raz, Joseph. (1990b) "Introduction". En Raz, Joseph (ed.), *Authority*. New York: New York University Press, pp. 1-19.

Raz, Joseph. (1990c) "Authority and Justification". En Raz, Joseph (ed.), *Authority*. New York: New York University Press, pp. 115-141.

Raz, Joseph. (1994) *Ethics in the Public Domain*. New York: Oxford University Press.

Raz, Joseph. (1999) *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*. New York: Oxford University Press.

Raz, Joseph. (2001) "Notes On Value and Objectivity". En Leiter, B (ed) *Objectivity in Law and Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 194-233.

Raz, Joseph, (2009) *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford University Press, New York.

Raz, Joseph. (2009b) *Between Authority and Interpretation*. New York: Oxford University Press.

Raz, Joseph (2011) *From Normativity to Responsibility*. New York: Oxford University Press.

Richardson, Henry. (2002) *Democratic Autonomy, Public Reasoning about the Ends of Politics*. New York: Oxford University Press.

Richardson, Henry. (2011) "Estlund's Promising Account of Democratic Authority". *Ethics*, Vol. 121, N° 2, pp. 301-334.

Richardson, Henry S. (2014) "Moral Reasoning", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/reasoning-moral/>>.

Ridge, Michael. (2012) "Kantian Constructivism: Something Old, Something New". En Lenman, J. y Shemmer, Y. (eds.) *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 138-158.

Ripstein, Arthur. (2004). "Authority and Coercion". *Philosophy & Public Affairs* 32, N° 1, pp. 1-35.

Risse, Mathias. (2001) "Arrow's Theorem, Indeterminacy and Multiplicity Reconsidered". *Ethics* 111, pp. 706-734.

Risser, David T. (2003) "The Moral Problem of Nonvoting". *Journal of Social Philosophy*, Vol. 34 No. 3, pp. 348-363.

Ross, W.D. 2002 [1930] *The Right and the Good*. New York: Oxford University Press.

Roth, Abraham Sesshu. (2011) "Shared Agency", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/shared-agency/>>

Rousseau, Jean Jacques. (1993) [1762] *El contrato social*. Barcelona: Altaya.

- Rostboll, Christian. (2008) *Deliberative Freedom. Deliberative Democracy as Critical Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Rummens, Stefan. (2007) “Democratic Deliberation as the Open-Ended Construction of Justice”. *Ratio Juris*, Vol. 20 No. 3, pp. 335-54.
- Sadursky, Wociech. (2008) “Legitimacy, Political Equality and Majority Rule”. *Ratio Juris* Vol 21 N° 1, pp. 39-65.
- Sapontzis, Steve. (1987) *Moral, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sayre McCord. (2006) “Moral Realism”. En Copp, David (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 39-62.
- Scanlon, T.M. (1998) *What We Owe to Each Other*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Scanlon, T.M. (2014) *Being Realistic about Reasons*. New York: Oxford University Press.
- Schaap, Andrew. (2009) “Introduction”. En Schaap, Andrew (ed.), *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate, pp. 1-14.
- Schauer, Frederick. (1991). *Playing by the Rules*. New York: Oxford University Press.
- Schauer, Frederick. (2015) *The Force of Law*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Schroeder, Mark. (2008) *Slave of the Passions*. New York: Oxford University Press.
- Schumpeter. Joseph. (2006) [1942] *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Routledge.
- Searle, John. (1990) “Collective Intentions and Actions”. En Cohen, P., Morgan, J. & Pollack, M, *Intentions in Communication*. Cambridge (MA): MIT Press, pp. 401–415.
- Sen, Amartya. (1982) “Rights and Agency”. *Philosophy & Public Affairs*, II, n° 1, pp. 3-39.
- Sen, Amartya. (1992) *Inequality Reexamined*. New York: Harvard University Press.
- Sen, Amartya. (1999) *Development as Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Sen Amartya. (2009) *The Idea of Justice*. Cambridge: MA: Belknap Harvard Press.
- Sensen, Oliver (2013) “Kantian’s Constructivism”. En Bagnoli, Carla (ed.), *Constructivism in Ethics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, pp. 63-81.
- Shafer-Landau, Russ. (2005) *Moral Realism. A Defense*. New York: Clarendon Press.

Shafer-Landau, Russ (2013) "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism". En Shafer-Landau, Russ (ed.) *Ethical Theory. An Anthology*. Malden: Blackwell, pp. 54-62.

Shapiro, Ian. (1999) *Democratic Justice*. New Haven: Yale University Press.

Shapiro, Ian. (1999b) "Enough of Deliberation. Politics is About Interest and Power". En *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreements*. New York: Oxford University Press, pp. 28-38.

Shapiro, Ian. (2003) *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Shapiro, Ian. (2010). "Reading Hobbes Today". Introducción a Hobbes, Thomas, *Leviathan Or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. New Haven, Yale University Press, pp. ix-xxiii.

Shapiro, Scott. (2002) "Authority". En Coleman, Jules & Shapiro, Scott (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*. New York: Oxford University Press, pp. 382-439.

Shapiro, Scott. (2011) *Legality*. New York: Oxford University Press.

Shapiro, Scott. (2014) "Massively Shared Agency". En Vargas, Manuel & Yaffe, Gideon, *Rational and Social Agency. The Philosophy of Michael Bratman*. New York: Oxford University Press, pp. 257-293.

Sheehy, Paul. (2007) "Blaming Them". *Journal of Social Philosophy*, Vol 38, N° 3, pp. 428-441.

Sher, George (2009) *Responsibility without Awareness*. New York: Oxford University Press.

Sher, George. (2010) "Responsibility and Practical Reason". En Campbel, Josephy, O' Rourke, Michael y Silverstein, Harry (eds.), *Action, Ethics, and Responsibility*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 203-218.

Shue, Henry. (1980) *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press.

Simmons, John. (1981). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press.

Simmons, John. (1996) "Philosophical Anarchism". En Sanders, John & Narvenson, Jan, *For and Against the State*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 19-40.

Sinnott-Armstrong, Walter. (2015) "Moral Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/skepticism-moral/>.

Schmitt, Carl (2004) *Legality and Legitimacy*. Durham: Duke University Press.

Smith, M. B. E. (2010) "The Duty to Obey the Law". En Patterson, D. (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Second edition. Oxford U.K.: Wiley-Blackwell, pp. 457-466.

Smith, Michael (1994) *The Moral Problem*. Malden MA: Blackwell.

Smith, Michael. (2013) "Realism". En Shafer Landau, Russ, *Ethical Theory. An Anthology. Second Edition*. Malden: Blackwell, p. 63-67.

Sneddon, Andrew. (2013) *Autonomy*. New York: Bloomsbury.

Sosa, David. (2009) "What is like to be a group?" *Social philosophy and policy*. N° 1, pp. 212-226.

Strawson, Peter (1962) "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy*, pp. 48:1-25.

Strawson, Peter (2008) *Freedom and Resentment and Other Essays*. New York: Routledge.

Street, Sharon. (2008a): "Constructivism About Reasons", en *Oxford Studies in Metaethics 3*. Shaffer-Landau, Russ (ed.). New York: Oxford University Press, pp. 207-245.

Street, Sharon. (2008b) "Reply to Copp: Naturalism, Normativity and the Varieties of Realism Worth Worrying About". *Philosophical Issues*, 18, pp. 207-228.

Street, Sharon. (2009). "In Defence of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and The Contingency of What Matters". *Philosophical Issues*, 19, pp. 273-298.

Street, Sharon (2010): "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?". *Philosophy Compass* 5, pp. 363-384.

Street, Sharon (2012): “Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason”. En Lenman, J. y Shemmer, Y. (eds.) *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 40-59.

Street, Sharon (2013): “How to be a Relativist about Normativity. Inédito. Disponible en <https://files.nyu.edu/ss194/public/sharonstreet/Writing.html>

Sturgis, Daniel. (2005) “Is voting a Private Matter?” *Journal of Social Philosophy*, Vol. 36 No. 1, pp. 18-30.

Sudgen, Robert (1993) “Justified to whom?”. En Copp, David, Hampton, Jean & Rommer, John (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, pp. 148-152.

Sunstein, Cass. (1993) “Democracy and shifting preferences” En Copp, David, Hampton, Jean & Rommer, John (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, pp. 196-230.

Sunstein, Cass. (1997) “Preferences and Politics”. En Goodin, E., y Pettit, Philip (eds.) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell, pp. 156-173.

Sunstein, Cass. (2003) *Why Societies Need Dissent?* Cambridge: MA: Harvard University Press.

Swindler, J.K. (2008) “Normative: From Individual to Collective”. *Journal of Social Philosophy*, Vol. 39 No. 1, pp. 116–130.

Talisso, Robert. (2005) *Democracy After Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*. New York: Routledge.

Talisso, Robert. (2009) *Democracy and Moral Conflict*. New York: Cambridge University Press.

Tarzi, Shah M. (1993) “Afghanistan in 1992: a Hobbesian State of Nature” *Asia Survey*, Vol 33, N° 2, pp. 165-174.

Thomson, Judith Jarvis (1971) “A defense of Abortion”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol 1, N° 1, pp. 47-66.

Thompson, Samuel. (1964). “The Authority of Law”. *Ethics*, Vol. 75, N° 1, pp. 16-24.

Tocqueville, Alexis de. (1969) [1835-1840] *Democracy in America*. New York: Harper and Row.

Toddington, Stuart. (2013) “Agency, Authority, and the Logic of Mutual Recognition”. *Ratio Juris*, Vol. 28, 1, pp. 89-109.

- Tuomela, Raimo. (2007) *The Philosophy of Sociality. The Shared Point of View*. New York: Oxford University Press.
- Urbinati, Nadia. (2006) *Representative Democracy. Principles & Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Van Roojen, Mark. (2015). *Metaethics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Velleman, J. David. (2000) *The Possibility of Practical Reason*. Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Velleman, J. David (2005) "The Self as a Narrator". En Christman, John & Anderson, Joel (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge MA: Cambridge University Press, pp. 56-76.
- Velleman, J. David. (2006) *Self to Self. Selected Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Velleman, J. David (2009) *How We Get Along*. New York: Cambridge University Press.
- Viehoff, Daniel. (2014) "Democratic Equality and Political Authority". *Philosophy & Public Affairs* 42, n° 4, pp. 337-375.
- Vitale, Denise. (2006) "Between deliberative and participatory democracy: A contribution on Habermas". En *Philosophy & Social Criticism* 32 (6), pp. 739-766.
- Wallace, R. Jay. (1994) *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Waldron, Jeremy. (1992) "The Irrelevance of Moral Objectivity". En George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory*. New York: Oxford University Press, pp. 158-187.
- Waldron, Jeremy., (1999) *Law and Disagreement*. New York: Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy. (2005) "Moral Autonomy y Personal Autonomy". En Christman, John & Anderson, Joel (eds.) *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge MA: Cambridge University Press, pp. 307-329.
- Waldron, Jeremy. (2006). "The Core Case Against Judicial Review". *The Yale Law Journal*. 115: 1345-1406.
- Waldron, Jeremy. (2009) . "Constitutionalism-A Skeptical View". En Christiano, Thomas & Christman, Joel, *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell: 267-282.
- Wasserstrom, Richard. (1999) "The Obligation to Obey the Law". En Edmundson, William, *The Duty to Obey the Law*. Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 17-48.
- Weber, Max. (1994). *Political Writings*. New York: Cambridge University Press.

Wedgwood, Ralph. (2009) *The Nature of Normativity*. New York: Oxford University Press,

Williams, Bernard. (1976) *Problems of the Self*. New York: Cambridge University Press

Wittgenstein, Ludwig. (2002) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Wolf, Susan. (1990) *Freedom Within Reason*. New York: Oxford University Press.

Wolff, Robert Paul. (1998) *In Defence of Anarchism. Second Edition*. New York: Harper and Row.

Wong, David. (2006) "Moral Reasons: Internal and External". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXXII, No. 3, p. 536-558.

Wood, Allen. (2008) *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press.

Zagzbsky, Linda Trinkaus. (2012) *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press.

