
Provided for non-commercial research and education use.

Not for reproduction, distribution or commercial use.

Beneficencia, Consentimiento y Magia Moral ¿Una Propuesta Kantiana? Parmigiani, Matías

Pages 339-374

ARTICLE DOI [10.17990/RPF/2019_75_1_0339](https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_1_0339)

Ética e Política Contemporânea: Ressonâncias Kantianas

Contemporary Ethics and Politics: Kant Resonances

António Martins da Costa; Ricardo Barroso Batista (Eds.)

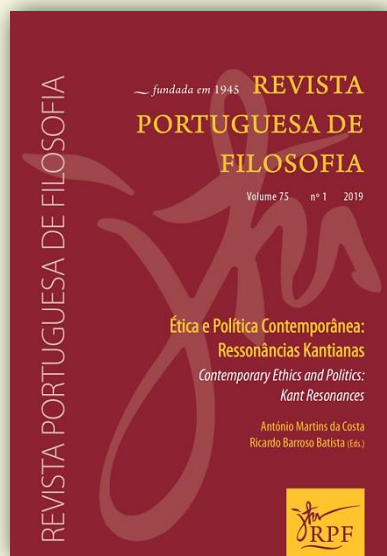
75, Issue 1, 2019

ISSUE DOI [10.17990/RPF/2019_75_1_0000](https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_1_0000)

Your article is protected by copyright © and all rights are held exclusively by *Aletheia – Associação Científica e Cultural*. This e-offprint is furnished for personal use only (for non-commercial research and education use) and shall not be self-archived in electronic repositories. Other uses, including reproduction and distribution, or selling or licensing copies, or posting to personal, institutional or third party websites are prohibited.

If you wish to self-archive your article, contact us to require the written permission of the RPF's editor. For the use of any article or a part of it, the norms stipulated by the copyright law in vigour are applicable.

Authors requiring further information regarding Revista Portuguesa de Filosofia archiving and manuscript policies are encouraged to visit: <http://www.rpf.pt>



Beneficencia, Consentimiento y Magia Moral ¿Una Propuesta Kantiana?

MATÍAS PARMIGIANI*

Abstract

In the broad field of practical philosophy there is a general tendency to assess individual consent as one of the main sources from which our actions become justified. However, when is it supposed to be invoked? The prevailing idea in the literature has it that unless an act exhibits some kind of *moral* (or legal) *wrongness*, consent will not be required. The goal of this paper is twofold: on the one hand, it is to analyze the scope of this claim, weighing its different possible interpretations; and, on the other, to determine what implications follow from here when it comes to evaluate the relevance of consent in dealing with acts that are usually deemed “beneficial” or “altruistic”. My hypothesis is that the only way these acts may render consent desirable, or even required, is by the adoption of a moral perspective centered on the right to self-respect, an option that does not seem to be available in the dominant approaches to this topic.

Keywords: autonomy, beneficence, consent, Kant, rights, self-respect, well-being.

1. Introducción

En el campo de la filosofía práctica en general existe una tendencia compartida a ver en el consentimiento individual, sea real o hipotético, una fuente de justificación (complementaria o final) de gran parte de nuestras acciones, decisiones o medidas. Ya sea que nos situemos en el terreno de la moral, la política o el derecho, el consentimiento tendría el poder de convertir un acto de connotación moral negativa en un acto al menos aceptable. Así, se ha dicho que el consentimiento *transforma* “una intrusión en una invitación a cenar; una agresión en un apretón de manos; una invasión a la privacidad en un momento íntimo; o la apropiación comercial del nombre de alguien en una biografía”.¹ Más aún, según autores como A. Ripstein, “no nos preocupamos por la falta de consenti-

* Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (Universidad Nacional de Córdoba/ CONICET); Universidad Empresarial Siglo 21; Universität Duisburg-Essen (Germany).
✉ matiasparmigiani@gmail.com

1. Heidi Hurd, “The Moral Magic of Consent”, *Legal Theory* 2 (2) (junio de 1996): 123.

miento excepto cuando estamos ante la presencia de una acción que sería *incorrecta* [*wrongful*] si no fuera por la presencia del consentimiento”, por lo que “si un acto no es *incorrecto*, no se requiere del consentimiento”.² En la literatura filosófica dominante reinaría un consenso muy amplio sobre la validez de esta pretensión, más allá de cómo cada autor la decodifique.³ Sin embargo, ¿resulta aceptable?

Prácticas médicas como las transfusiones de sangre no parecen encerrar *a priori* un carácter moralmente reprochable. Es más, sus efectos benéficos son por todos conocidos. Pero, siendo así, ¿por qué no consideraríamos moralmente aceptable transfundir a una persona en contra de su voluntad? ¿Será acaso porque la incorrección moral también remite (o remite fundamentalmente) a la falta de consentimiento? La pregunta suscita una paradoja. En efecto, si la incorrección moral de una acción no puede definirse con independencia de la actitud que hacia la misma adopte su propio destinatario, entonces no se entiende en qué sentido la invocación del consentimiento habría de presuponer dicha incorrección, que es precisamente lo que aducirían los enfoques tradicionales. El objetivo de este trabajo es doble. Por una parte, consiste en analizar cuál es el alcance de esta pretensión dominante, sopesando sus distintas interpretaciones posibles; y, por la otra, en determinar qué se sigue de aquí a la

-
2. Arthur Ripstein, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 71. Aunque aquí he traducido ‘wrongful’ por ‘incorrecta’, existen otras traducciones alternativas y, tal vez, mucho más recomendables, entre las que destacan: ‘ilícita’ y ‘antijurídica’ en el ámbito jurídico, así como ‘ilegítima’ e ‘injusta’ en el ámbito moral. Cuál de todas estas opciones alternativas sea la que corresponda al sentido del texto no es algo que sea sencillo determinar. Ripstein formula esta afirmación en el Cap. 3 de su trabajo, que versa sobre los derechos adquiridos en el ámbito del Derecho Privado. Por eso mismo, cualquiera de las dos primeras opciones parece más natural. Sin embargo, puesto que el objetivo que persigo en este artículo es el de analizar cómo opera la noción de consentimiento en el ámbito más amplio de la moralidad, en el que también existen derechos, creo que emplear cualquiera de estos términos de connotación estrictamente jurídica nos daría una idea por demás restringida de lo que aquí está realmente en juego. Desde ya, proceder en esta liza puede conspirar en contra de la comprensión del texto de Ripstein. No obstante, como también pienso que el término ‘incorrección’ posee en castellano un mayor alcance y una mayor neutralidad que términos como ‘ilicitud’, ‘antijuridicidad’, ‘ilegitimidad’ o ‘injusticia’, pudiéndolos abarcar a todos, en cierta medida ello vendría a compensar cualquier inconveniente interpretativo. Por otro lado, aun cuando tradujéramos ‘wrongful’ por ‘ilícita’ o ‘antijurídica’, la pretensión, tal cual Ripstein la formula, seguiría suscitando las mismas observaciones críticas que aquí pasaré a formular. Espero que en la próxima sección se adviertan con mayor claridad los fundamentos de esta elección terminológica (cf. *infra*, sec. 2).
3. Cf. *infra*, sec. 2.

hora de evaluar la pertinencia del consentimiento en relación a los actos que podríamos denominar “benéficos” o “altruistas”. Según la hipótesis que defiendo, el único modo en que estos actos podrían tornar *deseable* o incluso *necesaria* la invocación del consentimiento sería a partir de una perspectiva moral centrada en el derecho al (auto)respeto, algo que no parece en modo alguno presupuesto por la mayoría de los enfoques tradicionales.

El trabajo se compone de tres secciones y una conclusión. En la *Sec. 2*, analizo los posibles significados de la noción de ‘incorrección moral’ que los enfoques tradicionales establecen como condición del consentimiento. Con ese fin, realizo un repaso muy general por algunas de las teorías éticas que han intentado dar cuenta de esta noción, mostrando por qué sólo una de ellas estaría en condiciones de admitir la relevancia normativa del consentimiento. En la *Sec. 3*, defiendo esta teoría en una de sus posibles versiones. Puesto que la teoría general que creo adecuada podría caracterizarse como una perspectiva centrada en el concepto de ‘derechos’, la versión más plausible de la misma estaría fundada sobre el derecho al (auto)respeto. Y en la *Sec. 4*, finalmente, abordo las relaciones que podrían trazarse entre la beneficencia y el consentimiento, aunque esta vez intentando relevar su alcance o relevancia normativa desde una mirada kantiana.

2. Consentimiento e incorrección moral: Algunas perspectivas posibles

Antes de avanzar sobre la pretensión inicial ya formulada, conviene tener presente algunos aspectos muy generales acerca de la gramática del consentimiento. Aquí trabajaré sobre la base de tres asunciones. En *primer lugar*, asumiré que el consentimiento es, como dice Kleinig, una relación o transacción “tripartita” [*a three-place transaction*], “en la cual el consentimiento a hacer algo $\neg\phi$ siempre es dado a otra parte o agente (...). De este modo, ‘A da a B su consentimiento para ϕ ’”.⁴ O, como diría Pereda, ‘A da a B su consentimiento *sobre* ϕ ’.⁵ En *segundo lugar*, si bien asumiré, junto al propio Pereda, que existen formas “efectivas” de consentir (básicamente,

4. John Kleinig, “The Nature of Consent”, en *The Ethics of Consent. Theory and Practice*, ed. F. G. Miller y A. Wertheimer (Oxford: Oxford University Press, 2010), 5.

5. Carlos Pereda, “Lógica del consentimiento”, en *Ética y diversidad cultural*, comp. León Olivé (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), México, 102 y sigs.

cuando alguien se expresa “a título personal”) y formas “derivadas” de hacerlo (las que ocurren cuando quien expresa el consentimiento no es el propio interesado sino otra persona actuando en su representación), trabajaré fundamentalmente con las formas de consentimiento efectivo.⁶ Y, en *tercer lugar*, de los tres enfoques más importantes sobre la naturaleza u ontología del acto consensual: el mentalista, el performativo y el “híbrido”, aquí sólo asumiré la invalidez del primero.⁷

Formuladas estas asunciones, resta esclarecer el significado de φ , al que podríamos equiparar con el objeto o materia del consentimiento. Pero ésta es, casualmente, la cuestión central que aquí deseo abordar. Suponiendo que φ sea una acción o medida llevada a cabo por el agente B de la fórmula original, ¿habrá alguna tipología que en principio quede excluida de poder suscitar el consentimiento de su destinatario? Los *enfoques tradicionales* en torno al consentimiento, según aquí los definiré, constituyen ni más ni menos que intentos de responder a esta pregunta. En términos generales, su pretensión podría resumirse en la idea de que,

la medida o acción φ no habrá de suscitar ninguna clase de consentimiento si ella no encierra una suerte de ‘incorrección moral (o jurídica)’ (P).

Ahora bien, ¿qué podría significar esta condición? No hay dudas de que la expresión ‘incorrección moral (o jurídica)’ posee una gran vaguedad. De todos modos, si aquí hemos de hacer justicia a lo que realmente está en juego para los *enfoques tradicionales*, incluido el del propio Ripstein, posiblemente no haya una mejor expresión que lo resuma. Así, tan sólo en la literatura filosófica convencional, la medida o acción φ ha sido caracterizada como ‘prohibida’, ‘impermissible’, ‘dañosa’, ‘inaceptable’ o ‘injusta’, sólo por citar algunos de los ejemplos más recientes.⁸ Al obrar así, mi

6. Ibid., 123.

7. Hubert Schnüriger: “What Is Consent?”, en *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, ed. A. Müller y P. Schaber (Abingdon: Routledge, 2018), 25.

8. Schnüriger, por ejemplo, escribe: “el consentimiento funciona como un criterio de legitimidad (...), haciendo *permissibles* aquellas acciones y prácticas que de otra manera estarían *prohibidas*” (ibid., 21). Y algo similar parece hacer Koch, aunque quizá con menos énfasis: “un acto de consentimiento puede generar que cierta acción o actividad previamente *impermissible* se torne *permissible*” (Felix Koch, “Consent as a Normative Power”, en Müller y Schaber, *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, 32). Schaber, por su parte, sostiene: “Al dar nuestro consentimiento, les damos a los otros un *permiso* para hacer cosas con nosotros que, sin nuestro consentimiento, nos *agraviarían* [would wrong us]” (Peter Schaber, “Consent and Wronging a Person”, en Müller y Schaber, *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, 55). Manson escribe: “El

única intención es cubrir tanto las interpretaciones ampliamente morales como las interpretaciones más estrictamente jurídicas que esta pretensión dominante ha recibido.

La cita inicial referida en la *Introducción* pertenece a *Force and Freedom*, el libro de A. Ripstein sobre la filosofía jurídica y política de Kant. Tal como él la entiende allí, la noción de ‘incorrección’ [*wrongness*] (*‘Unrecht’*, según Kant)⁹ iría asociada a la idea kantiana de un acto que limita [*hinders*] otro acto o condición que es en sí misma correcta o lícita [*rightful*] (*‘Recht’*, según Kant),¹⁰ es decir, que “puede coexistir con la libertad de todos de acuerdo a una ley universal”.¹¹ Esta libertad, por cierto, no se trata de cualquier libertad. Se trata de la libertad de elección *externa* de las personas, que es la que resulta relevante en el terreno jurídico. Por eso Kant, cuando analiza las tres acepciones de lo ‘(jurídicamente) correcto’ o ‘lícito’ [*Recht*] en el segundo título de la *Introducción* a la *Doctrina del*

consentimiento vuelve *permisibles* ciertos tipos de acción que de otra manera serían *impermisibles*” (Neil C. Manson, “The Scope of Consent”, en Müller y Schaber, *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, 65). También apoyado en la idea de ‘permiso’, McConnell expresa: “el consentimiento le otorga a una segunda persona un *permiso* para hacer lo que de otra manera sería *incorrecto* [*wrong*]” (Terrance McConnell, “When Is Consent Required?”, en Müller y Schaber, *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, 83). Bullock, en cambio, recurre a la idea de ‘aceptabilidad moral’: “El consentimiento tiene el poder de transformar acciones *moralmente inaceptables* en acciones *moralmente aceptables*” (Emma C. Bullock, “Valid Consent”, en Müller y Schaber, *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent* 85), y cita en respaldo de su afirmación a autores como Davis, Manson, O’Neill, Miller, Wertheimer y Hurd (ibid., 85). Finalmente, Müller sostiene: “Una acción que *dañaría injustamente* [*wrong*] a una persona en virtud de que vulneraría una obligación moral hacia ella a veces resulta *permissible* si esa persona da su consentimiento. En casos así, el consentimiento asegura que la realización de la acción en cuestión ya no constituya el *incumplimiento reprochable* [*wrongful breach*] de una obligación” (Andreas Müller, “Moral Obligations and Consent”, en Müller y Schaber, *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, 119).

9. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals* (MS), trad. al inglés de M. Gregor, Ed. P. Guyer y A. Wood, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Practical Philosophy)* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), MS 6:229.
10. Ibid., MS 6:229.
11. Ripstein, *Force and Freedom*, 30. Si bien Kant suele emplear los términos ‘*recht*’ y ‘*unrecht*’ para invocar lo que resulta correcto e incorrecto de manera general, así como hace lo propio con los términos ‘*gerecht*’ y ‘*ungerecht*’ para dar cuenta de lo que resulta correcto o incorrecto en el ámbito jurídico en particular, que es el ámbito de la libertad externa de las personas, sabido es que en la *Doctrina del Derecho* de su *Metafísica de las costumbres* los términos empleados son, paradójicamente, ‘*recht*’ y ‘*unrecht*’. La edición de la Academia, tomando nota de que Kant no estaba intentado referirse a cualquier acto, sino a los actos que limitan la libertad *externa* de las personas, prefirió conservar los términos originales, aunque colocándolos en mayúscula (*‘Recht’* y *‘Unrecht’*).

Derecho, aclara en primer término que ello responde a “la *relación externa* y ciertamente práctica de una persona con otra”, agregando en segundo y en tercer término que sólo cabe incluir en este ámbito la relación que nuestra propia elección pueda guardar con las *elecciones* ajenas, mas no con sus objetos, necesidades o deseos.¹² Si así no fuera, sugiere, nos saldríamos del terreno propiamente jurídico e ingresaríamos en otros terrenos, como el de la beneficencia, que será materia de la *Doctrina de la Virtud*.¹³

Una definición kantiana de la ‘incorrección’ como la rescatada por Ripstein parece ofrecer una vía muy promisoría para escapar de la paradoja planteada al comienzo. Tanto la persona que desea morir como la persona que, deseando vivir, opta de todos modos por no transfundirse, están ejerciendo sus respectivas libertades de elección, sin limitar la libertad de elección de nadie. Por eso, desde el punto de vista jurídico, sus decisiones no trasuntarían ninguna clase de incorrección. Ahora bien, si un médico decidiera transfundir a un paciente en contra de su voluntad y llevara a la práctica su decisión, no sólo estaría ejerciendo su propia libertad de *elección* de un modo que resultaría incompatible con la libertad de elección de otra persona, sino que estaría ampliando su propia libertad de *acción* a expensas de otra libertad de acción. Una libertad, pues, no podría coexistir con la otra, y esto haría que el ejercicio de la primera libertad fuera incorrecto. Pero si el paciente del ejemplo acepta o consiente la transfusión, entonces la acción del médico ya no podrá ser incorrecta. Según reza la máxima latina, *volenti non fit iniuria*.

El problema que plantea este caso, sin embargo, es el problema que suele plantearse cada vez que enfrentamos lo que R. Maliandi denominaría una “dicotomía deonto-axiológica”.¹⁴ Tal como están las cosas, ‘lo correcto’ parece equipararse aquí a lo que podríamos llamar una ‘transfusión sanguínea *consentida*’, equiparándose ‘lo incorrecto’ a lo que podríamos llamar una ‘transfusión sanguínea *forzada*’. Pero da la impresión de que las transfusiones sanguíneas, al menos cuando tienen el poder de mejorar sustancialmente la salud de un paciente, demandan asimismo otro tipo de consideración. En términos utilitaristas, diríamos que una transfusión, cuando tiene este poder, es algo *bueno*, incluso a pesar de que contradiga la voluntad de su destinatario.¹⁵ Sin embargo, en la medida en que no

12. *MS* 6:230.

13. *Cf. infra*, sec. 4.

14. Ricardo Maliandi, *Ética: Conceptos y problemas* (Buenos Aires: Biblos, 2009), 35-38.

15. Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness* (Bristol: Thoemmes, 1963), 41-62.

haya alternativas en danza que sean capaces de satisfacer este objetivo, ¿no diríamos también que es 'lo correcto', aquello que debe hacerse? Qué respondería Kant a esta pregunta es algo que perfectamente puede inferirse de lo que dice Ripstein. Lo que de allí no se infiere, sin embargo, es cómo cabe concebir (o cómo Kant concebiría) la bondad que aun así promueve el acto. Salvo que adoptemos una concepción subjetivista del bien, según la cual 'bueno' equivalga, por ejemplo, a la actitud favorable que uno adopte hacia cierto estado de cosas, negar la bondad del acto en cuestión –vaya o no acompañado de la aceptación de su destinatario– simplemente no parece la movida filosófica más recomendable. Además, como bien sabemos, la teoría ética kantiana se mostraría refractaria a tales formas de subjetivismo.¹⁶

Una aproximación de tipo consecuencialista a la 'incorrección moral' ciertamente parece mejor acondicionada para evitar esta dificultad. Supóngase entonces que procedemos a definir 'lo incorrecto' como todo aquello que atenta contra el mayor bienestar del mayor número de personas. De obrar así, es muy probable que evitemos el subjetivismo. Sin embargo, es dudoso que esta movida nos ofrezca el criterio de incorrección moral que estamos buscando para terminar de calibrar el contenido de **P**. La razón es simple y tiene que ver con las dificultades que encuentran ciertas formas de consecuencialismo para reconocer en toda su dimensión la relevancia normativa del consentimiento. Aun en el hipotético caso de que alguna de ellas consiguiera hacerle un espacio, tan pronto como su invocación se interpusiera en el camino a la obtención del mayor bienestar del mayor número de personas o a la de algún otro bien equivalente, su abandono sería inminente.¹⁷ Además, en una perspectiva consecuencialista, el hecho de que un acto sea incorrecto suele ser condición suficiente para rechazarlo, cuente o no con el consentimiento de su destinatario.¹⁸

La gran pregunta, no obstante, es si este desenlace nos obliga a retornar a Kant. Que Kant dispone de una auténtica teoría del valor no es ninguna novedad. Sólo por resumirla siguiendo a Korsgaard, se trata de

16. Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 225-228.

17. Al respecto, véase: Carlos S. Nino, *Los límites de la responsabilidad penal* (Buenos Aires: Astrea, 1980), 218-222; Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, trad. Rolando Tamayo (México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1988), 40 y sigs.; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1971), §30; Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism", en *Utilitarianism: For and Against*, J. J. C. Smart y B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

18. Williams, "A Critique of Utilitarianism", 85.

una teoría para la cual lo único que está dotado en el mundo de un valor *incondicional* o *absoluto* es la buena voluntad, a la que Kant le adjudica la función de obrar como la fuente última de todo valor.¹⁹ Sin voluntad, no habría nada en el mundo a lo que llamar bueno o malo, porque no habría quién lo valore. En buena medida, esto resuelve el problema de *cómo* o *dónde* se origina el valor. Sin embargo, no resuelve el problema de *qué valorar*, o al menos no en todas sus formas. Lo resuelve parcialmente, desde luego, en la medida en que fija los límites intersubjetivos de lo que una buena voluntad puede querer o valorar. En tal sentido, por ejemplo, establece que no puede valorar cosas tales como el engaño o la mentira, pues estas prácticas, en la medida en que distorsionan o restringen la libertad de elección de otras personas para determinar sus propios fines, resultan incompatibles con el valor absoluto de sus voluntades. Pero lo que aquí estamos buscando es una teoría que nos diga qué *fines* hemos de valorar cuando *no está en juego* la capacidad de elección de otras personas. ¿Dispone Kant de una teoría semejante?

Aunque aquí no puedo entrar en detalles, mi impresión es que sí dispone de una teoría semejante, si bien se trataría de una teoría que requeriría de cierto refinamiento. Algunas de las claves fundamentales para comprender en qué consistiría se encuentran en la Segunda Sección de la *Fundamentación* y en la *Doctrina de la Virtud* de la *Metafísica de las costumbres*, en donde Kant introduce los dos deberes de virtud, a los que llama de “obligación amplia”: el deber de alcanzar nuestra propia perfección y el deber de contribuir a la felicidad de los otros. Precisamente la noción central en la que se basaría esta teoría es la de la felicidad. En ambas obras, Kant define a la felicidad como el fin de la existencia que le viene impuesto al hombre por su propia condición natural.²⁰ Sin embargo, cuál sea este fin en cada ser humano es algo *indeterminado* y contingente, que varía según las características particulares de cada situación personal.²¹ Qué hacer, pues, en pos de contribuir a la felicidad ajena es algo que dependerá “en gran parte –como dice Kant– de cuáles sean las verdaderas necesidades de una persona en vista de sus sensibilidades, por lo que debe dejarse a cada uno decidir por sí mismo”.²² Ahora bien, este concepto de felicidad parece equiparable a una noción *subjetiva* del bien-

19. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, 249-274.

20. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals (G)*, trad. al inglés de M. Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), G 4:415.

21. G 4:418.

22. MS 6:393.

estar, que no se corresponde con la noción que el propio Kant deslizaría en algunos de los ejemplos a los que recurre, en los que sugiere cómo obrar cuando algunas personas enfrentan grandes privaciones o infortunios.²³ Como nota Hill, mientras el bienestar *subjetivo* o *agencialmente relativo* de una persona parece recomendar ciertos *favores*, son sólo sus *necesidades* las que demandarían propiamente nuestra *ayuda*.²⁴ Pero las necesidades humanas, según sabemos, encajarían mejor con aproximaciones *objetivas* o *agencialmente neutrales* al bienestar personal, lo que vuelve a depositarnos en los confines del consecuencialismo.

Dejo por el momento las derivaciones generales de esta discusión para más adelante.²⁵ Aquí sólo quisiera reparar en lo que podría aportar el concepto kantiano de felicidad a la hora de conceptualizar la noción de incorrección moral introducida por **P**. Volvamos nuevamente al ejemplo de la transfusión sanguínea. ¿Hay alguna manera de decodificar lo que allí sería malo, incorrecto o éticamente inaceptable valiéndonos de este concepto? La respuesta no escapa de cierta ambigüedad. Si se admite en Kant una aproximación *objetiva* al bienestar personal, como la que podría guiar al médico en su intento de reestablecer la salud del paciente, entonces tendremos a mano una alternativa perfectamente apta para decodificar **P** de manera coherente. La incorrección moral, bajo este criterio, aparecería como aquello que atenta contra la salud del paciente, que en este caso tiene que ver con no transfundirlo. Alternativamente, podría decirse que la incorrección se explica por la vulneración del *deber de beneficencia* que obliga al médico a hacer lo que esté a su alcance para curar al enfermo.²⁶ A su vez, en este escenario, es la propia voluntad del paciente la que vendría a justificar lo que parece *prima facie* incorrecto. En cambio, si sólo se admite una aproximación *subjetiva* al bienestar personal, **P** parece vaciarse de contenido. En efecto, para que **P** sea coherente, debería poder constatarse alguna clase de incorrección moral, entendida en el sentido amplio que aquí he intentado otorgarle. Sin embargo, dado que, *ex hypothesi*, el único modo en que el médico puede cumplir en este caso con el

23. Cf. *G* 4:423; *MS* 6:453.

24. Thomas E. Hill Jr., "Meeting Needs and Doing Favors", en *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, T. E. Hill Jr. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 207.

25. Cf. *infra*, sec. 3 y 4.

26. Tom Beauchamp, "The Principle of Beneficence in Applied Ethics", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de Invierno de 2016), ed. E. Zalta, último acceso del 30 de noviembre de 2018, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/principle-beneficence/>.

deber de beneficencia es guiándose por el concepto subjetivo de bienestar del propio paciente, y puesto que incumplir dicho deber implica ni más ni menos que no respetar su voluntad, **P** se vuelve redundante.

Intuyo que casi todo el mundo puede advertir las diferencias que existen entre la justicia de un arreglo y su legitimidad,²⁷ o entre la justicia sustantiva de una medida y su justicia procedimental.²⁸ Distinciones semejantes pueden trazarse, según creo, cada vez que un acto que resulta *justo* o *debido* desde cierta perspectiva violenta un valor personal o dificulta su realización. Si el consecuencialismo o el deontologismo kantiano no son capaces de advertir esta doble dimensión que presenta la moralidad, entonces mucho peor para estas teorías.²⁹ Pero para todos los que seguimos pensando que llamar 'bueno, justo o correcto a algo que *no valoramos*' tiene perfecto sentido, tanto como lo tiene llamar 'malo, injusto o incorrecto a algo que *sí valoramos*', aunque sólo sea en términos relativos, ni el consecuencialismo ni el deontologismo kantiano resultarán convincentes. A mi juicio, el único modo de encarar el desafío que implica convivir con esta doble dimensión moral consiste en asumir una perspectiva '*centrada en los derechos*' [*rights-centered view*]. Según intentaré plasmarlo en lo que resta de este trabajo, sólo una perspectiva así se mostrará capaz de codificar el significado de la incorrección moral aludida en **P** sin desconocer al mismo tiempo la verdadera fuerza normativa del consentimiento.

3. Hacia un enfoque centrado en el derecho al (auto)respeto

Escribe T. McConnell en la sección conclusiva de su ensayo incluido en *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*:

Hay muchas situaciones en las que, sin pensar, buscamos el consentimiento de los otros. Cuando sometemos esas situaciones al análisis filosófico, podemos preguntarnos por qué obramos así. La explicación (...) es que estas prácticas han evolucionado debido a que hay derechos implicados en ellas, incluso a pesar de que el contenido de esos derechos sea por momentos difícil de articular. Pero si nos vemos tentados a procurar

27. John Simmons, *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

28. Deryck Beyleveld y Roger Brownsword, *Consent in the Law*, (Oxford y Portland: Hart Publishing, 2007), 61-63.

29. David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 1-41.

el consentimiento de alguien, ese acto puede ser un signo de que sus derechos están implicados.³⁰

Esta cita, a mi modo de ver, resume con bastante neutralidad lo que implica asumir una perspectiva centrada en los derechos cuando se trata de lidiar con el consentimiento. Ahora bien, ¿cómo podría reconstruirse una perspectiva semejante? Derechos, como sabemos, los hay de muchas clases, y su relación no suele ser completamente pacífica. Reconstruir una perspectiva plausible, pues, dependerá de dos cuestiones distintas: en primer lugar, de qué entendamos por el concepto ‘derecho’; y, en segundo lugar, de cómo concibamos la relación existente entre los derechos morales, políticos o jurídicos que podrían ser reconocibles. Ambas cuestiones serán abordadas respectivamente en las dos secciones que siguen a continuación (3.1 y 3.2).

3.1 *El concepto de ‘derecho’: Un breve repaso por las alternativas en danza*

Dos han sido históricamente las principales teorías normativas sobre los derechos: la teoría del beneficio o interés y la teoría de la elección. Cada una de estas teorías, por cierto, contiene sus propias variantes específicas, y hay autores que no sólo no equiparan la teoría del beneficio con la teoría del interés, sino que añaden a la lista otras teorías posibles.³¹ Aquí, por razones de espacio, voy a concentrarme en las dos teorías principales, con el único objetivo de comprobar qué están en condiciones de ofrecer a fin de definir la noción de ‘incorrección moral’ de la que partimos. Para ello, trabajaré sobre la base de un excelente artículo de Eric Mack, en el que el autor propone una tercera teoría en reemplazo de las otras dos, llamada “teoría de las jurisdicciones”. Ninguna de estas teorías, a mi modo de ver, serían suficientes para calibrar la noción de ‘incorrección moral’ contenida en **P**.

La llamada teoría del beneficio constituye una teoría sobre los derechos estrechamente ligada al consecuencialismo ético (y, más precisamente, al utilitarismo). Ella afirma, en palabras de Mack, que “*P* tiene un derecho a que *S* satisfaga la condición *C* si y sólo si”:

30. McConnell, “When Is Consent Required?”, 83.

31. Horacio Spector, por ejemplo, añade a las teorías del interés y de la elección “la teoría de las pretensiones válidas y la teoría de los títulos (incluyendo aquí la teoría de las jurisdicciones de Mack)” [“La filosofía de los derechos humanos”, *Isonomía* 15 (2001): 17].

(1) *C* integra el conjunto de condiciones que *S* está obligado a promover debido a que el valor global de este conjunto es al menos tan grande como el valor global de cualquier otro conjunto de condiciones que esté disponible como consecuencia de la acción de *S*, y (2) *C* implica un beneficio para *P*.³²

Numerosos teóricos, entre los que el propio Mack se encuentra, han criticado esta teoría con sobradas razones. Uno de sus puntos más débiles es que “reduce los derechos a epifenómenos que son contingentes a las obligaciones personales de promover el Valor Global”.³³ Por ende, según esta teoría, lo que sea que *S* deba hacer para promover el bienestar de *P* no es algo que *S* le deba a *P*, o que *P* pueda exigirle a *S*, a menos –claro está– que consiguiera demostrar que el Valor Global se maximizaría si *S* satisficiera *C*. Pero un derecho así concebido, según se ha dicho en repetidas ocasiones, parece equipararlo a una concesión sumamente precaria.³⁴ De todas formas, lo importante en este sitio estriba en evaluar qué se infiere de esta postura en relación a nuestra pretensión original **P**. ¿Está la teoría del beneficio en condiciones de calibrarla adecuadamente? Sabemos, por una parte, qué es lo que **P** *no dice*. Contrariamente a lo que podría imaginarse, **P** *no dice* que la incorrección de una acción demande el consentimiento de nadie. Sólo establece que, de no haber incorrección moral, el consentimiento no será necesario. Ahora bien, puesto que para la teoría del beneficio el criterio de corrección moral de una acción tiene que ver con su contribución al Valor Global, qué diga o deje de decir al respecto el titular de un derecho cuando una incorrección moral se cometa en su contra no es algo que tenga por qué resultar relevante en modo alguno. Si no es él, cualquier otra persona podría situarse en la misma posición que la suya para formular las exigencias supuestamente derivadas del derecho en cuestión.

En cierto modo, la teoría del interés surgió con el propósito de corregir las desventajas de una aproximación agregativa a los derechos. Para la teoría del interés, los beneficios que importan son siempre los del titular del derecho que protege esos beneficios y los de nadie más. No hay, pues, según esta teoría, un Bien o Valor Global que deba maximizarse.

32. Eric Mack, “In Defense of the Jurisdiction Theory of Rights”, *The Journal of Ethics* Vol. 4 N° 1/2 (enero-marzo de 2000): 73.

33. *Ibid.*, 73.

34. Al respecto, véase: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Boston: Harvard University Press, 1977), 91; Carlos S. Nino, *Ética y derechos humanos* (Buenos Aires: Astrea, 2007), 35 y sigs.

Sólo habría bienes o valores individuales cuya importancia sería suficiente como para que su mantenimiento o provisión suscite deberes u obligaciones (negativos y/o positivos) por parte de terceros. Autores tan diversos como MacCormick, Raz, Waldron o Nino parecen abrazar esta idea, de una u otra manera.³⁵ Lo que no está claro, sin embargo, es la concepción del valor que estaría detrás de la misma. Que no se trata de una concepción globalizante o colectivista es algo que fácilmente se infiere de la oposición que mantienen estos y otros autores frente al enfoque agregativo del utilitarismo. Pero de aquí poco o nada se infiere en relación a si, por caso, todos los valores son *agencialmente neutrales*, o si, en su lugar, no habría más que valores *agencialmente relativos*.³⁶ Si fuera lo primero, entonces la teoría del interés, como dice Mack, quedaría atrapada por el Escila del utilitarismo y su enfoque agregativo.³⁷ Además, bajo esta interpretación, **P** no podría calibrarse. En cambio, si fuera lo segundo, debería enfrentar al Caribdis que significa tener que explicar cómo algo cuya importancia no es medible por ningún patrón objetivo (o neutral) puede fundamentar un deber correlativo de mantenimiento o provisión. Paralelamente, si nos guiamos por esta interpretación, que desconoce cualquier clase de incorrección moral no vinculada a lo que el propio titular de un derecho considere disvalioso, **P** tampoco halla terreno firme donde pisar.

-
35. Véase en particular: Neil MacCormick, *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*, trad. de María Lola González Soler (Madrid: Tecnos, 1990), 129-137; Joseph Raz, "On the Nature of Rights", *Mind* XCIII (1984); Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press, 1988); Nino, *Ética y derechos humanos*.
36. Como sabemos, la distinción entre *valores* agencialmente neutrales y *valores* agencialmente relativos, como así también la distinción entre *razones* agencialmente neutrales y agencialmente relativas, ha sido objeto de múltiples tratamientos, en especial desde la aparición del libro de Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970). Muchas veces el debate moral se ha visto oscurecido por la discrepancia terminológica que existe entre los filósofos, algo que todavía se constata en la actualidad. Pero dado que aquí lidiamos con el texto de Mack, es su propia definición la que reviste interés. Al respecto escribe: "El valor de una condición es 'personal' o 'agencialmente relativo' si y sólo si ese valor representa un *valor para* un individuo en particular, que está situado en una relación especial con respecto a esa condición. Por ejemplo, el valor del placer sensorial de un agente en particular es personal o agencialmente relativo si y sólo si ese valor es un *valor para* el agente en posesión de ese placer. El valor de una condición es 'impersonal' o 'agencialmente neutral' si y sólo si ese valor *no representa simplemente un valor para* un individuo en particular. Si el valor del placer sensorial de un agente es impersonal o agencialmente neutral, ese placer no es meramente valorable en relación con ese agente" (Eric Mack, "Equality, Benevolence and Responsiveness to Agent-Relative Value", *Social Philosophy and Policy Foundation*: 318).
37. Cf. Mack, "In Defense of the Jurisdiction Theory of Rights": 78.

La teoría de la elección, especialmente en su forma hartiana, corre con la aparente ventaja de que no hace descansar la noción de ‘derecho’ en ningún valor determinado, sea de naturaleza personal o impersonal. Hart es explícito en este punto: la obligación de satisfacer un determinado derecho es *independiente* del carácter moral que pueda revestir el estado de cosas o la acción protegida por el mismo.³⁸ El ejemplo paradigmático lo ofrece en este sentido la institución de la promesa: aunque el contenido de una promesa sea trivial, eso no nos da ninguna razón para incumplirla. Pero entonces, ¿de qué depende la obligación de satisfacer ciertos derechos? Según Hart, dependería, por una parte, de “ciertas transacciones y relaciones previas entre los individuos” a las que ellos hayan podido arribar libremente; y, por la otra, de lo que el propio titular de un derecho *elija* hacer con el mismo, como exigir o renunciar a su satisfacción.³⁹

Esta teoría, como nota Mack, parece mucho más apta que las dos teorías anteriores para explicar por qué resultaría injustificado actuar de modo paternalista en casos como el de la transfusión sanguínea. Sin embargo, puesto que no plantea otra clase de *incorrección* moral que no sea la vulneración de la libertad de elección individual,⁴⁰ tampoco está en condiciones de ofrecer una alternativa cierta que nos permita calibrar la pretensión **P** de manera coherente. Por supuesto, este resultado no es casual, ya que es el propio Hart quien insiste en la invalidez de una pretensión semejante. Él constata que, ante un caso claro de interferencia ajena sobre nuestra propia libertad, solemos emplear expresiones como ‘¿qué derecho tiene usted a...?’, intentando llamar la atención sobre el *título* moral que detentaría el agente interfiriente. Ahora bien, cuando obramos así, reflexiona, “a menudo lo hacemos sin sugerir en modo alguno que lo que podría estar haciendo es de algún modo *incorrecto* y a veces con la implicancia de que la misma interferencia por parte de otra persona habría sido inobjetable”.⁴¹

Antes intenté mostrar por qué, para Mack, la teoría del interés se debatiría entre el Escila y el Caribdis que implica detentar, por un lado, una concepción agencialmente neutral del valor; y, por el otro, una concepción agencialmente relativa. No obstante, ¿qué sucedería si, en lugar de

38. Cf. Herbert. L. A. Hart, “Are There Any Natural Rights”, *The Philosophical Review* 64 (2) (abril de 1955): 187.

39. *Ibid.*: 190.

40. *Ibid.*: 189-191.

41. *Ibid.*: 189 (la cursiva me pertenece).

presentar estos valores como *excluyentes*, como hace el propio Mack,⁴² los presentamos como *complementarios*? Para Mack, ésta es una alternativa que ni siquiera se plantea, pues él piensa que no existen valores *agencialmente neutrales*.⁴³ De acuerdo a su teoría jurisdiccional de los derechos, lo que subyace tras la negativa de un paciente a ser transfundido, por ejemplo, sería el valor último e inconmensurable que la vida y el bienestar poseen *para ese* paciente y para nadie más que él.⁴⁴ Sin embargo, en esta teoría, a diferencia de la teoría del beneficio –sólo por citar a una–, no hay valores que condicionen cómo los otros han de comportarse en relación al titular de un derecho. Si los individuos disponen de libertad plena frente a interferencias externas, sean o no de carácter paternalista, es porque ellos detentan una suerte de jurisdicción exclusiva sobre su cuerpo, sus facultades y sus capacidades, las que sabrán emplear en respuesta a lo que valoren.

A juzgar por lo expresado en los párrafos precedentes en referencia a las demás teorías de los derechos, resulta evidente que la teoría de Mack tampoco estaría en condiciones de descifrar el sentido de **P** de modo coherente. Si no hay un criterio de corrección que sea independiente de una concepción subjetiva o agencialmente relativa del bienestar personal, **P** simplemente no puede mantenerse en pie. Pero esto, por cierto, no constituye argumento alguno en contra de la teoría jurisdiccional de los derechos, como tampoco podría constituirlo en contra de las teorías restantes. Después de todo, tal vez **P** sea indefendible. El problema con esta teoría, sin embargo, no radica en que sea incompatible con **P**. El problema es que parece atribuirle al consentimiento un rol excesivo. ¿Qué tiene para decir esta teoría en relación a casos tales como el de quien suscribe un contrato de esclavitud? Si los individuos poseen una jurisdicción exclusiva sobre sus cuerpos, facultades y capacidades, y sólo son valores personales o agencialmente relativos aquéllos que justifican la ampliación o disminución de esta jurisdicción (¿originaria?), entonces no hay nada que en principio le impida a una persona someterse a la voluntad de otra por libre elección, como tampoco debería haber nada capaz de impedir que la manifestación de ciertas voluntades sea ejecutada

42. Mack, "In Defense of the Jurisdictional Theory of Rights": 78-79.

43. Eric Mack, "Against Agent-Neutral Value", *Reason Papers* 14 (1989).

44. Mack, "In Defense of the Jurisdictional Theory of Rights": 96.

con la ayuda del aparato coercitivo del Estado. Pero un anti-paternalismo así de radical no parece contar con demasiadas chances de sobrevivir.⁴⁵

El hecho de que todas estas dificultades se planteen en el intento de conciliar las principales teorías sobre los derechos con la pretensión **P** antes enunciada no debe llevarnos a desconfiar de estas teorías. Eso debería suceder si hubiera razones independientes para respaldar la validez de **P**, algo que aquí todavía no se ha descubierto. De cualquier forma, más allá de cuál sea la teoría sobre los derechos que haya de elegirse, a mi juicio la única que estaría en condiciones de convivir pacíficamente con **P** debería apoyarse en una *teoría mixta del valor*, que así como reconozca la existencia de razones agencialmente neutrales para defender o proporcionar ciertos bienes o derechos que son independientes de las actitudes subjetivas que hacia ellos adopten sus titulares, también reconozca la existencia de razones agencialmente relativas, derivables de ciertas preferencias, afecciones, deseos o proyectos personales intransferibles. En cierto modo, una idea muy similar a esta fue sugerida hacia el final de la sección pasada, cuando diferencié entre una aproximación *subjetiva* y una aproximación *objetiva* al bienestar personal. Tal distinción ocupará un lugar central en la siguiente sub-sección.

3.2 *¿Una perspectiva centrada o descentrada de los derechos? El lugar del (auto)respeto*

La sub-sección anterior estuvo destinada a repasar muy esquemáticamente las principales teorías sobre los derechos que se encuentran en la literatura filosófica, con el único objetivo de evaluar si **P** encuentra en ellas algún tipo de respaldo. Ante el resultado negativo, llegué a sugerir que la única teoría sobre los derechos capaz de respaldar **P** debería apoyarse en una teoría mixta del valor. Como sea, lo que importa notar en este sitio es la intencionalidad común que todas ellas persiguen y que bien podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo se justifican los derechos? En esta sub-sección, la cuestión de la que me ocuparé es un tanto diferente y tiene que ver con qué derechos existen y con cómo operan en conjunto. El análisis que presento a continuación es incluso más esquemático y parcial que el anterior, aunque espero que sea suficiente para terminar de explicar

45. Véase especialmente: Matt Zwolinski, "Exploitation and Consent", en Müller y Schaber, *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, 153-163; Schaber, "Consent and Wronging a Person", 63; y David Owens, *Shaping the Normative Landscape* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 49.

en qué sentido un enfoque centrado en los derechos podría ofrecer para **P** algún tipo de respaldo.

Derechos tan fundamentales como el derecho a la libertad de expresión, a la integridad física, a contar con los bienes elementales para la subsistencia, a no ser encarcelado sin un debido proceso, a celebrar contratos o a gozar de lo que Rawls hubiera denominado “las bases sociales del auto-respeto”, entre otros, encuentran un lugar indisputable en buena parte de nuestras legislaciones democráticas y su centralidad también ha sido reconocida por la mayoría de los filósofos morales, políticos y jurídicos. La discrepancia surge, no obstante, a la hora de explicar cómo se relacionan estos derechos entre sí. *A priori*, las dos opciones principales serían las siguientes: una perspectiva que podríamos denominar *descentrada* y otra que podríamos denominar *centrada, jerárquica o centralizada*. Una perspectiva como la primera es la que adoptan, por ejemplo, Beyleveld y Brownsword, inspirados en la teoría desarrollada por Alan Gewirth en *Reason and Morality* (1978). Para una perspectiva así, los derechos son mecanismos diseñados para garantizar “las condiciones genéricas de la agencia” humana, las cuales abarcan tanto las necesidades básicas vinculadas a nuestro bienestar como las necesidades requeridas para el ejercicio de nuestra libertad.⁴⁶ En cambio, una perspectiva como la segunda es la que adoptaría R. Dworkin en varias de sus obras. Para Dworkin, aunque estas condiciones son importantes, ellas se derivan de un derecho *fundamental*, al que denomina el *derecho a la igual consideración y respeto*. Por razones que aquí serían difíciles de enumerar, ninguna de estas perspectivas resulta autosustentable. De todos modos, las pocas líneas que siguen a continuación pretenden ahondar algo más sobre el punto, poniendo especial énfasis en el derecho al (auto)respeto.

Una perspectiva descentrada de los derechos como la primera, en la que las condiciones genéricas de la agencia humana estarían situadas a un mismo nivel de importancia, no parece rendir justicia a la mayor centralidad que intuitivamente poseen ciertos bienes en la vida humana, como la salud, la educación o, nuevamente, las bases sociales del (auto) respeto.⁴⁷ Este último elemento, además, demandaría un tratamiento especial. Para una perspectiva descentrada, el respeto que les debemos a todos los seres humanos sería equivalente, como dice Judith Thompson,

46. Beyleveld y Brownsword, *Consent in the Law*, 39 y sigs.

47. Al respecto, véase Rawls, *A Theory of Justice*, §67 y §82; además, Manuel Knoll, “The Cardinal Role of Respect and Self-Respect for Rawls’s and Walzer’s Theories of Justice”, en *Roots of Respect*, ed. G. Giorgini y E. Irrera (Berlín: De Gruyter, 2017), 208-214.

simplemente al “respeto por sus derechos”, lo cual “sólo implica (...) acordarles aquello a lo que tienen derecho”. Pero si esto fuera así, reflexiona ella, “entonces el hecho de que tengan esos derechos vendría presupuesto por, y no se derivaría de, el respeto que (supuestamente) les debemos”.⁴⁸ Sin embargo, de aceptarse esta explicación, no se entendería por qué, en algunas circunstancias, la satisfacción de un derecho puede resultar perfectamente compatible con la falta de respeto. Si Juan es el acreedor de Gonzalo y este último, para saldar su deuda, le arroja al primero el dinero en el rostro exclamando “¡aquí tienes lo que pides, maldito avaro!”, el derecho a cobrar de Juan habrá sido respetado, mas se le habrá faltado el respeto.

Por su parte, en contraposición a la anterior, una perspectiva centralizada o jerárquica como la de Dworkin sí es capaz de reconocerle al respeto y a la dignidad personal de los seres humanos un lugar de mucha mayor centralidad. Dworkin mismo expresa que el derecho al (auto)respeto, o al menos una versión similar del mismo, es considerado como el derecho *humano* más básico, al que se equipara con el *derecho a una actitud*, a saber: “a ser tratado como un ser humano cuya dignidad importa fundamentalmente”.⁴⁹ Ahora bien, si el derecho humano fundamental es el derecho a una actitud y un gobierno, por caso, pudiera demostrar que ha obrado *de buena fe*,⁵⁰ como dice Tasioulas, es posible que siempre haya disponible una defensa para vulnerar un derecho humano cualquiera que sea “sensible a las variaciones” que puedan experimentar “las condiciones políticas, económicas y culturales” de una determinada comunidad.⁵¹ En consecuencia, aunque el derecho al (auto)respeto parece encontrar en Dworkin un tratamiento más adecuado, el mismo parece pecar por exceso.

Si ahora procedemos a evaluar estas dos perspectivas en relación a **P**, ¿cuál de ellas ofrecería la mejor alternativa para calibrarla? Una perspectiva descentrada de los derechos como la que plasma en la anterior reconstrucción no resultaría atractiva por una razón muy sencilla: si la *incorrección* de un acto pasa por la vulneración de un derecho y el único modo en que se puede violar el (auto)respeto de una persona es mediante la violación de uno cualquiera de sus derechos, entonces daría lo mismo

48. Judith Thompson, *The Realm of Rights* (Boston: Harvard University Press, 1990), 210-211.

49. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Boston: Harvard University Press, 2011), 335.

50. *Ibid.*, 335-336.

51. John Tasioulas, “Towards a Philosophy of Human Rights”, *Current Legal Problems* 65 (marzo de 2012): 20.

cómo estos derechos se satisfagan. Pero, como destacan numerosos autores, una cosa es cumplir con la obligación de satisfacer un derecho, y otra cosa es el modo como se lo haga, lo que incluye, entre otras cosas, la actitud que se asuma hacia el titular de un derecho cuando llega el momento de descargar una determinada obligación a su favor.⁵² Aquí, el ejemplo del acreedor podría resultar nuevamente ilustrativo.⁵³ En cuanto a qué sucede con una perspectiva como la de Dworkin, la razón por la cual **P** tampoco encontraría en ella demasiado sustento tiene que ver con que aún los tratos irrespetuosos pueden resultar moralmente justificables o correctos en algún otro sentido. ¿Cuándo? Pues justamente cuando procuran satisfacer o conceder cierto derecho o beneficio para el que existe una determinada protección normativa.

Dworkin, no obstante, se alzaría con la razón en un punto clave. Según él lo concibe, el derecho al (auto)respeto es sensible o relativo a las condiciones políticas, económicas y fundamentalmente culturales de una comunidad. ¿De qué otra manera podría ser esto posible? En efecto, que el (auto)respeto sea relativo significa reconocer que su garantía o aseguramiento siempre dependerá de lo que dicte una determinada cultura, así sea *para bien* o *para mal*. El respeto depende *para bien* de una cultura cuando es la vigencia de la misma la que permite que ciertos individuos se acerquen a su propio florecimiento o bienestar personal mediante el *ejercicio* de su autonomía. En cambio, el respeto depende *para mal* de una cultura cuando es ella justamente la que se los impide. Esto es lo que explica que en ciertas sociedades la posesión de algunos recursos o libertades por parte de una persona sea insuficiente para garantizar que su implementación contribuirá a la realización de su plan de vida. En una sociedad homofóbica, por ejemplo, los patrones culturales imperantes dificultarán el ejercicio abierto de una vida homosexual incluso si la persona que ha optado por esta vida cuenta con todos los recursos materiales y jurídicos para hacer valer sus derechos o evitar que sean vulnerados. No obstante, trátase de una cosa o de la otra, el (auto)respeto es fundamental en el sentido de que no hay sociedad, por atávicas que sean sus normas o prácticas culturales, que *razonablemente* pueda negar la importancia que

52. Véase especialmente Seyla Benhabib, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, trad. de Gabriel Zadunaisky (Barcelona: Gedisa Editorial, 1992), 147; además, Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo (Madrid: Siglo Veintiuno, 1996), 286-300.

53. Cf. *supra*.

éste posee para la vida de cada persona sin suscitar una objeción moral apremiante.⁵⁴

Ahora bien, contrariamente a lo que podría pensarse, esta ‘relatividad’ no puede significar lo mismo que ‘arbitrariedad’. Si así fuera, no habría ningún criterio posible para diferenciar los tratos respetuosos de los irrespetuosos, ni tampoco para fijar unos estándares mínimos de (auto)respeto. Entonces, a fin de evitar que ciertos derechos fundamentales colapsen en una suerte de relativismo *normativo* radical, es necesaria realizar una distinción crucial. Siguiendo a Vázquez, Garzón Valdés, Bobbio o Ferrajoli, podríamos diferenciar entre dos tipologías de bienes y/o derechos:⁵⁵ por una parte, aquellos que establecen las condiciones mínimas para la *formación* de la agencia o autonomía moral de una persona; y, por la otra, aquellos que establecen las condiciones específicas de su *ejercicio*, una dimensión que, a diferencia de la anterior, está supeditada a “los deseos y preferencias de las personas”.⁵⁶ Mientras los derechos de la primera categoría demandan una aproximación que podría catalogarse de absolutista o universalista, los derechos de la segunda categoría demandan una aproximación más de tipo relativista o particularista, atenta a los marcos culturales que imperen en determinadas sociedades.

Alternativamente, retomando lo dicho en secciones anteriores, podríamos diferenciar entre el *bienestar objetivo* de una persona y su *bienestar subjetivo*. Mientras el bienestar objetivo está relacionado con aquellas necesidades que debe satisfacer para progresar mínimamente como persona o agente moral (en terminología rawlsiana, esto es precisamente lo que garantizan los *bienes primarios*), el bienestar subjetivo tiene que ver con todo aquello que la persona necesita para autorrealizarse o florecer en determinados contextos socio-culturales (Sen, por ejemplo,

54. Cf. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1998), 191 y sigs. Si bien, hasta donde alcanzo a entender, Scanlon no defiende explícitamente un principio como este, anclado en el derecho al (auto)respeto, creo que su idea de “rechazo razonable” puede ser de suma ayuda para entender lo que aquí puede estar en cuestión. Una fundamentación alternativa del derecho al (auto)respeto, de la que aquí no puedo ocuparme, se logra por medio de la postulación de *intereses humanos trascendentales* sin cuya satisfacción ningún individuo podría alcanzar su autorrealización o florecimiento personal. Ésta es, si no me equivoco, la postura de Axel Honneth [cf. “Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice”, *Acta Sociologica* 47 (4): 354].

55. Cf. Roberto Gargarella, *Castigar al prójimo* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016), 62-63.

56. Cf. Rodolfo Vázquez, “Educación liberal y democrática”, en *Filosofía de la educación*, ed. G. Hoyos Vázquez (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 232-233.

hablará en este sentido de ‘capacidades de realización’).⁵⁷ Para garantizar ambas dimensiones del bienestar, el respeto es fundamental, por lo menos si se lo interpreta en el sentido amplio en que lo hace Thompson.⁵⁸ Pero es sólo en consideración a la segunda dimensión del bienestar que el respeto adquiere su significado más estricto o distintivo. Por ejemplo, cuando se trata de allanar el camino para que los individuos que pertenecen a ciertos grupos históricamente desaventajados puedan perseguir sus concepciones particulares del bien, lo que a veces se requiere es la adopción de verdaderas medidas de acción afirmativa o discriminación inversa, mucho más que políticas orientadas a garantizar un acceso igualitario a ciertos bienes u oportunidades vitales.⁵⁹ Pues bien, si el derecho al (auto)respeto deriva su carácter *fundamental* del lugar que ocupa junto a los otros derechos básicos que definen la primera dimensión del bienestar de una persona, como lo entrevió Rawls, no es sino en relación a la segunda dimensión del bienestar que su prioridad pasa a un primer plano, situándose en una posición de supremacía jerárquica.

Una vez en posesión de esta doble aproximación a los derechos existentes y a lo que implica su satisfacción, resulta mucho más sencillo calibrar la pretensión **P** de la fórmula original. Así, sea el caso de un individuo X que está por emprender una acción que, según hay razones para temer, corre el riesgo de afectar el derecho de otro individuo Y. Si su acción no tuviera este efecto, entonces X podría emprenderla sin preocupaciones. Pero incluso teniendo este efecto, existe un modo en el que X podría persistir en su empeño: solicitando el consentimiento de Y. Si Y otorga su consentimiento, el acto de X *tenderá a perder* la incorrección moral inicial, aunque pueda conservar todavía alguna mancha moral.⁶⁰ Digo ‘tenderá a perder’ y no simplemente ‘perderá’ porque hay situaciones en las que el consentimiento resulta simplemente irrelevante, como los contratos de esclavitud, por ejemplo.⁶¹ El dilema surge, sin embargo, cuando X tiene en vista emprender una acción que apunta precisamente

57. Amartya K. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, trad. de Damián Salcedo (Barcelona: Editorial Paidós, 1998), 113.

58. *Cf. supra*.

59. *Cf.* Knoll, “The Cardinal Role of Respect and Self-Respect for Rawls’s and Walzer’s Theories of Justice”, 210; además, Thomas E. Hill Jr., “The Message of Affirmative Action”, en *Autonomy and Self-Respect*, T. E. Hill Jr (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 189-212.

60. Heidi Hurd, “The Normative Force of Consent”, en *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, A. Müller y P. Schaber, 48-52.

61. *Cf. supra*.

a satisfacer un derecho de Y, o simplemente a conceder un beneficio que no está respaldado por un derecho. ¿Resulta relevante aquí el consentimiento? Dado que la acción es *prima facie* correcta desde el punto de vista moral, el consentimiento no parecería relevante, y esto es lo que se desprende si asumimos una perspectiva *unidimensional* de la autonomía o el bienestar personal. Pero si se asume una perspectiva *mixta o dual*, ¿no se transforma el panorama?

Sobre la base de una perspectiva *mixta*, cabe contemplar dos escenarios posibles. El primer escenario coincide con el anterior, en el que estaría en cuestión la afectación de un derecho relativo a la primera dimensión de la autonomía personal. Si el derecho en juego no es indisponible, el consentimiento de su titular probablemente manifieste su magia moral atenuando la incorrección moral del acto o eliminándola de plano. Pero todo esto puede inferirse sin dificultades de lo que sostienen los *enfoques tradicionales* que sustentan la pretensión **P**.⁶² No obstante, las cosas cambian cuando analizamos el segundo escenario posible. Este escenario es aquel en el que la acción que suscita la incorrección lo hace, no ya por vulnerar un derecho relativo a la primera dimensión de la autonomía, sino por vulnerar el (auto)respeto individual, que es el derecho fundamental con el que debemos contar si hemos de *ejercer* esta autonomía en la prosecución de nuestra propia realización personal. En este plano, se dirá, no es lo mismo una acción que busca garantizar un derecho que una acción que meramente pretende otorgar un beneficio, aunque ambos tipos de acción merezcan la denominación de 'benéficas'. A su vez, se dirá que tampoco es lo mismo una acción benéfica realizada por motivos egoístas que una acción benéfica realizada por motivos benevolentes o altruistas. Sin dudas, hay derechos, deberes y actitudes que marcan toda la diferencia del mundo a la hora de evaluar el carácter moral de una acción. Lo que no es claro, de todas formas, es el papel que está destinado a desempeñar el consentimiento en estos casos. La sección final de este trabajo apunta a llenar este vacío.

62. Cf. *supra*.

4. La beneficencia y los alcances del consentimiento: ¿Una propuesta kantiana?

John Kleinig ha definido al paternalismo como “beneficencia no consentida”, lo cual puede constituir un buen punto de partida.⁶³ En efecto, lo que parece explicar el aire de incorrección moral que rodea a muchas intervenciones paternalistas es su carácter “insultante” o “presuntuoso”, como si otra/s persona/s o agente/s pudiera/n estar en mejores condiciones que uno para determinar lo que nos conviene o redundaría en nuestro bienestar.⁶⁴ Pero si John Stuart Mill está en lo cierto en aquello de que cada individuo tiende a ser el mejor juez de su propio bienestar, todo intento de beneficiar a alguien sin tomar en cuenta lo que esa persona siente, prefiere, valora, añora, detesta o desprecia, más que insultante o presuntuoso, bien puede terminar resultando “desafortunado” o “contraproducente”.⁶⁵ ¿Es éste, pues, un riesgo siempre latente que se corre cuando busca beneficiarse a alguien?

A fin de responder esta pregunta, debemos diferenciar entre dos clases de paternalismo: un paternalismo *aceptable* y un paternalismo *inaceptable*. En todos los casos, el paternalismo supone la ausencia de consentimiento. Pero mientras la primera clase de paternalismo busca resguardar aquellas condiciones correspondientes a la dimensión formativa de la autonomía personal, la segunda clase de paternalismo, en contraposición, procura hacer lo propio con respecto a las condiciones que resultan distintivas de la segunda dimensión de la autonomía, la correspondiente a su ejercicio. Sobre la aceptabilidad de la primera clase de paternalismo, aquí no puedo hacer otra cosa que citar en su apoyo la inmensa literatura liberal disponible.⁶⁶

Ahora bien, sobre la segunda clase, el otorgamiento de un beneficio vinculado a la dimensión del ejercicio de la autonomía personal es algo que puede hacerse por lo menos según dos criterios alternativos: 1) según lo que se desprenda de la concepción subjetiva del bienestar propia del supuesto beneficiario; o 2) según lo que se desprenda de la

63. John Kleinig, “Paternalism and Consent”, en *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, A. Müller y P. Schaber, 140.

64. *Ibid.*, 140.

65. *Ibid.*, 140-141.

66. *Ibid.*, 141. Además, véase R. H. Thaler y Cass Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness* (New Heaven: Yale University Press, 2008) y Nino, Ética y derechos humanos, 427 y sigs.

concepción subjetiva del bienestar que el propio benefactor crea factible, prudente o deseable para él. Si es lo segundo, desde ya que el acto paternalista parecerá a todas luces injustificado. Como en su momento lo viera Kant con preclara lucidez: “Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de los otros hombres)”, sostuvo en su ensayo “Acerca del refrán: ‘Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica’”.⁶⁷ De manera similar, esto escribió en la *Metafísica de las costumbres*:

A nadie puedo prodigar ningún bien de acuerdo a mis propios conceptos de felicidad (excepto a los niños pequeños o a los mentalmente insanos), pensando en beneficiarlo mediante la concesión forzada de un regalo; más bien, puedo beneficiarlo sólo de acuerdo a *sus* conceptos de felicidad.⁶⁸

Como puede apreciarse, Kant es perfectamente consciente de los riesgos que supone un paternalismo orientado a garantizar la segunda dimensión de la autonomía personal, especialmente cuando el mismo se emprende desde algunas agencias gubernamentales o desde ciertos grupos de poder. Pero si se emplea el segundo criterio, ¿cabe hablar de paternalismo? La respuesta no es todo lo sencilla que pudiera parecer. En efecto, los dos criterios mencionados en virtud de los que puede practicarse la beneficencia nos remiten a las condiciones del bienestar de una persona, no a su consentimiento. Por ende, podría suceder que alguien procure beneficiar a otra persona guiado por el propio concepto de felicidad que esta persona posee, pero sin solicitar su permiso o aceptación.

67. Immanuel Kant, “Acerca del refrán: ‘Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica’ (TP)”, en *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, I. Kant, trad. al castellano de E. Estiú y L. Novacassa (La Plata: Caronte Filosofía, 2004), TP 8:290 (la referencia corresponde a la edición de la Academia).

68. MS 6:454. Expresa Marcia Baron en correspondencia con este pasaje: “La benevolencia no es genuina benevolencia –genuina benevolencia kantiana– si yo no respeto los límites (es decir, si no trato al otro como un agente, sino simplemente como una criatura necesitada de ayuda). La benevolencia requiere que yo promueva (o busque) promover sus fines, sin intentar que el otro adopte un fin que, en mi opinión, debería adoptar, o actuando como si algo que no es de él fuera realmente suyo. En este sentido –el amor práctico– requiere que yo mantenga cierta distancia, que respete al otro como un agente, sin intentar cambiarlo” [“Love and Respect in the *Doctrine of Virtue*”, en *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, ed. M. Timmons (Oxford: Oxford University Press, 2004), 396]. En esta línea, véase asimismo el excelente artículo de Macarena Marey, “El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant”. *Diánoia*, vol. LXII, n° 78 (mayo de 2017): pp. 119-145.

Con ese fin, por ejemplo, un instructor de natación podría decirle a su temeroso alumno que se arroje al agua, engañándolo sobre la verdadera profundidad de la piscina. Si el engaño constituye, entre otros, uno de los vicios redhibitorios del consentimiento, resulta evidente que, en este caso, el alumno no podría consentir arrojarse a la piscina. Sin embargo, aunque este consentimiento fuera inexistente, es probable que el alumno no sienta, o no halle bases razonables para sentir, que se le ha faltado el respeto. Suponiendo que su instructor mantuviera con él una relación de amistad, por ejemplo, y que estuviera al tanto de lo mucho que lo desvela su deseo de aprender a nadar, el acto podría contar con una justificación *suficiente*.

Una característica crucial de este ejemplo viene dada por el tipo de relación existente entre las partes. Es sólo porque entre ellas impera una cierta confianza o familiaridad que una pueda actuar frente a la otra sin tomar ciertos recaudos. Pero nótese el caso hipotético que Anthony Duff plantea en “Harms and Wrongs”: veo a un extraño realizando una acción autorreferencial que lo perjudica personalmente, como fumar o ingerir comida poco saludable, y me acerco a él para advertirle sobre los riesgos en los que incurre, con el único propósito de beneficiarlo. Aunque mi acción haya nacido de la motivación benevolente más pura y no sea en modo alguno paternalista –Duff, por cierto, supone que yo respeto la autonomía del extraño, sin forzarlo a detenerse–, hay algo que la torna inaceptable. Simplemente no me concierne actuar de esta manera frente a un extraño, no al menos si nos guiamos por una “concepción normativa de ‘lo privado’, que fija límites a los tipos de interés que legítimamente podemos adoptar en las vidas de otras personas”.⁶⁹

Lo que el ejemplo de Duff muestra es que ni siquiera una *beneficencia no paternalista* resulta siempre aceptable. Hay consideraciones, como las referidas al tipo de relación que vincula a las partes, como así también a los derechos, expectativas y deberes que se derivan del vínculo en cuestión, que muchas veces condicionan qué hacer de manera relevante. Si yo le ofrezco a mi hermano cuidar de su hijo durante su ausencia, la beneficencia en cuestión será de un tipo completamente distinto del que se plantearía si la oferta proviniera de alguien que conoce a mi hermano sólo por casualidad. En el primer caso, la beneficencia parece responder a una expectativa razonable; en el segundo, en cambio, no. Contrariamente a lo que podría imaginarse, no es la ausencia de paternalismo lo que torna

69. Anthony Duff, “Harms and Wrongs”, *Buffalo Criminal Law Review* 5 (2) (abril de 2001): 35.

a la *beneficencia no paternalista* en aceptable. Después de todo, según ya lo viéramos, hay clases de paternalismo perfectamente aceptables, como las que procuran garantizar las condiciones indispensables de la agencia humana. Pero entonces, ¿cómo explicar en términos generales *la aceptabilidad de la beneficencia no paternalista*?

El hombre es, como diría Ortega y Gasset, su yo y sus circunstancias. Cada uno de nosotros está situado en un mundo que es *su* mundo, con todo lo que lo caracteriza. Somos, por cierto, nuestros deseos y preferencias, no menos que nuestros proyectos personales y concepciones particulares del bien. Pero también somos, o estamos hechos de, nuestros vínculos, compromisos y lazos de afecto. Por ser quienes somos y estar vinculados como lo estamos, hay una serie de expectativas que se nos imponen.⁷⁰ Ellas son más o menos generales, más o menos formales, o más o menos apremiantes, dependiendo de cómo se hayan generado y de quiénes vengán dirigidas. Como ciudadano, se me exige que respete el derecho a circular de otros ciudadanos. Como padre de familia, que bregue por la salud y alimentación de mis hijos. Como amigo, que me acuerde de los cumpleaños. Como esposo, que sea romántico y servicial. Si cada ser humano se definiera en función del conjunto de expectativas que gobiernan su relación con otros seres humanos, aun si hubiera dos individuos exactamente idénticos en lo que atañe a sus deseos o proyectos personales, ellos serían distintos, básicamente porque también lo serían los respectivos conjuntos de expectativas que pesan sobre ellos. Por eso, aunque dos personas cualesquiera vinieran a garantizar un mismo resultado R para una tercera persona, el carácter de ese resultado podría variar drásticamente en función de quién lo hubiere producido: no es lo mismo que Juan le regale a su esposa un ramo de flores a que lo haga Héctor, el amigo de Juan. No sólo eso, aunque una misma persona pudiera garantizar un mismo resultado mediante dos acciones distintas, el carácter de ese resultado también podría variar drásticamente en función del modo como fuere obtenido: no es lo mismo que Gonzalo salde su deuda de manera amistosa a que lo haga arrojándole el dinero en la cara a su acreedor.⁷¹

70. Al respecto, véase Sebastián Figueroa Rubio. "Expectativas y atribución de responsabilidad", *Revus* 26 (2015): pp. 93-110. Del mismo autor, además, véase *Adscripción y reacción. Responsabilidad jurídica y moral desde una perspectiva interpersonal* (Madrid: Marcial Pons, 2019), especialmente el capítulo 3, sec. 2 y el capítulo 4, sec. 2 y 3.

71. *Cf. supra.*

En Derecho Penal, esta suerte de doble relatividad, *modal* y *personal*, que revisten muchas de nuestras acciones hace tiempo que ha sido reconocida y debidamente incorporada en la legislación. Muchos códigos penales tipifican como agravantes de ciertos delitos el hecho de que entre la víctima y el victimario se compruebe cierto vínculo personal, como una relación de parentesco, o que cierto acto típico haya sido cometido con alevosía. A modo de ilustración, piénsese en las lesiones que sufre una mujer de parte de su esposo golpeador. Aunque las lesiones fueran idénticas en todo sentido a las que pudiera infligirle un simple transeúnte con quien ella nunca ha estado en contacto, el carácter *agravante* de las primeras será muy diferente del de las segundas. Por eso nuestros códigos penales fijan una mayor pena para esta tipología de delitos. A propósito de los actos benéficos, se comprueba un fenómeno muy similar. En el intento de beneficiar a alguien, dos personas podrían depositar la misma suma de dinero en su cuenta bancaria. ¿Se trataría de un beneficio *igualmente aceptable*? De ninguna manera. Imáginese que el destinatario del dinero le guarde al primer depositante un encono personal irreconciliable, pero no así al segundo, de quien se considera amigo. Mientras el primer acto nos parecerá difícilmente aceptable en virtud de las expectativas normativas que gobiernan la relación entre los dos agentes, es menos probable que suceda lo mismo con el segundo.

Desde luego, cada relación personal o impersonal que instauramos con nuestros semejantes tiene la potestad de generar sus propias expectativas normativas, que son constitutivas de esa relación. Están, por una parte, aquellas expectativas que son propias del tipo de relación en cuestión y que diferencian de manera genérica una relación de amistad, digamos, de una relación estrictamente laboral. Pero también están, por otra parte, aquellas expectativas que la propia historia vital del vínculo haya podido generar entre dos personas, las cuales son distintivas de esa relación particular y de ninguna otra. Por eso, a la hora de explicar en qué consiste la aceptabilidad de la *beneficencia no paternalista*, es esta segunda clase de expectativas la que suele ser de vital importancia. Cuando el vínculo existente entre el benefactor y el beneficiario ha alcanzado determinadas características *personales*, y el benefactor desea beneficiar al beneficiario actuando de manera *no paternalista*, guiado por la propia concepción del bien que éste posee y no por lo que aquél considera preferible, digno o deseable, qué hacer vendrá sugerido por las circunstancias que rodeen la relación. Sin embargo, es indudable que una persona que mantiene con otra un vínculo *personal* de este tipo tendrá más posibilidades de acertar en lo que ésta anhela que otra con la que mantiene una relación distante.

Y, por eso mismo, tendrá más oportunidades de actuar de manera justificada, en la medida en que responda a una expectativa razonable.

Ahora bien, puesto que estos tipos de beneficencia parecen poder dispensarse con total independencia del consentimiento de sus beneficiarios, tal como el ejemplo del instructor de natación lo puso en evidencia, todavía debe explicarse cuál es su relevancia moral, si es que posee alguna. En este punto, albergo más de una inquietud. De modo general tiendo a pensar que el consentimiento resulta especialmente relevante cuando un benefactor se enfrenta a dudas fundadas sobre la identidad del potencial beneficiario de su acto. Como es natural suponer, esto es algo que tenderá a acontecer en mayor medida cuando menor sea el vínculo personal que impere entre dos agentes. ¿De qué manera A podría beneficiar a B si ni siquiera lo conoce? Pues preguntándole *si consentiría* un determinado beneficio, podría ser una buena recomendación. Sin embargo, aunque esta recomendación sea atinada y hasta necesaria en algunos casos, muchas veces será insuficiente para garantizar el derecho al (auto)respeto postulado en la sección anterior.

En efecto, ofrecerle a alguien un beneficio determinado sin siquiera habernos detenido a averiguar quién es o qué necesita puede involucrar una actitud jactanciosa de nuestra parte. ¿Qué hay, por ejemplo, si el beneficio en cuestión involucra un bien que a nosotros simplemente nos sobra o que ya no consideramos digno de conservación? Más aún, en algunos casos, como sostiene Walzer, un acto de beneficencia puede tener un efecto negativo en la habilidad que poseen los beneficiarios de actuar libremente, haciéndolos dependientes de nosotros o alterando su percepción sobre los hechos que los rodean y les impiden progresar o llevar una vida más digna.⁷² A fin de evitar situaciones así, Rivera recomienda adoptar un estándar de respeto más demandante, el cual no sólo exige aguzar nuestra capacidad de juzgar las necesidades ajenas como si fueran propias, sino también

72. Cf. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, trad. de Heriberto Rubio (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001), 102-103; Lisa Rivera, "Harmful Beneficence", *Journal of Moral Philosophy* 8. Maliandi se muestra incluso más drástico que estos autores al evaluar los efectos perniciosos de la beneficencia: "Quien recibe ayuda –aun desinteresada, y quizá sobre todo si es desinteresada– recibe, en alguna medida, y al margen de las intenciones del agente, alguna *humillación*, mientras que el respeto, en cualquier forma en que se lo entienda, es precisamente la omisión y la tácita impugnación de *toda* humillación" [Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010), 288]. En una línea similar, véase Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 126-130.

implementar mecanismos comunicacionales destinados a descubrir y a comprender quiénes son los otros a los que intentamos beneficiar. En sus palabras: “esa comprensión requiere de una comunicación abierta con los beneficiarios, de la habilidad para entender lo que nos dicen y de una disposición para dar crédito al propio entendimiento que ellos tienen de sus vidas”.⁷³ Suponiendo que estas condiciones estuvieran dispuestas para obtener en última instancia el consentimiento de los beneficiarios, éste podría ser un indicador fiable de que se ha procedido de manera moralmente inobjetable.

No obstante, la duda se plantea por lo que involucraría en este caso el consentimiento. En pocas palabras, porque si el consentimiento parece cumplir la función de posibilitar un trato respetuoso cuando lidiamos con la concesión de beneficios a otros seres humanos con quienes no nos une ninguna relación personal, lo que ahora parece demandar es todo lo contrario: un estrechamiento del vínculo. Pero una vez que eso ocurra y empecemos a aproximarnos cada vez más a nuestros potenciales beneficiarios, es probable que el papel normativo del consentimiento vuelva a reducirse a su mínima expresión. Por otro lado, en una sociedad liberal, el consentimiento cumple el papel que cumple en áreas como el Derecho Contractual precisamente porque preserva la intimidad o privacidad de sus dadores, eximiéndolos de tener que exhibir sus razones personales en público cuando se involucran en un acuerdo o transacción. ¿No resulta entonces paradójico que ahora pasemos a pedirle justamente aquello que no está preparado para hacer?

Si bien parte de la magia moral del consentimiento se explica por su capacidad para comunicar tan sólo lo que su dador desea comunicar, no es menos cierto que esta magia moral se diluiría si, en última instancia, no fueran razones de estricto orden personal las que nos mueven a actuar. Estas razones, a menudo llamadas *agencialmente relativas*, como antes se viera, ocupan un lugar central en cada una de nuestras interacciones cotidianas y son las que se desprenden de nuestros propios proyectos personales o concepciones particulares del bien. Ellas dictaminan, por ejemplo, qué debemos hacer en relación a ciertos bienes o recursos que no se hallan en nuestro poder pero que estimamos importantes para ejercitar nuestra autonomía, como asimismo qué debemos hacer en relación a aquellos otros bienes o recursos por los que ya no sentimos un especial apego, cuya cesión –según intuimos– nos traería mayores beneficios, o

73. Rivera, “Harmful Beneficence”: 212-213.

bien cuya conservación se ha vuelto muy costosa en términos personales. El consentimiento despliega su inmensa magia moral en cada uno de estos escenarios: cuando procuramos acceder a bienes o recursos ajenos, es justamente el consentimiento de los otros el que solicitamos; y cuando nos desprendemos de bienes o recursos propios, es justamente nuestro consentimiento lo que los otros solicitan.⁷⁴ Aunque estos tipos de interacciones son habituales en nuestras vidas y en muchos de ellos no nos corresponde averiguar quiénes son nuestros interlocutores, hay veces en las que esto se torna inevitable. En una negociación contractual, por caso, no sólo busco que el otro acceda a abandonar la jurisdicción que posee sobre un recurso. También procuro ofrecerle a cambio algo que, según estimo, el otro valoraría. Pero, para tal fin, cierto conocimiento de los otros parece necesario. Y no está mal que así sea. Que la privacidad de las personas sea un valor central en una sociedad liberal no significa que ella deba preservarse a como dé lugar. Sólo significa que nadie puede arrogarse la pretensión de acceder a nuestra “ciudadela interna”, como diría I. Berlin, sin contar con una autorización expresa para ello.⁷⁵

Por todo esto, propuestas como las de Rivera merecen tomarse con toda seriedad. Muchos estudios sobre el consentimiento en el ámbito del Derecho Contractual acostumbra centrarse, casi de manera exclusiva, en la etapa de la *celebración contractual*, que es aquella en la que las partes prestan su consentimiento para la concreción de un determinado negocio. Sin embargo, tan importante como esta etapa suele ser la de la *negociación contractual*, en la que ellas mantienen una conversación sobre lo que cada una necesita o apetece, así como también sobre los términos que podría revestir un posible acuerdo. Suponiendo que esta etapa sea exitosa, entonces el consentimiento de los involucrados surgirá naturalmente como su producto. Precisamente en esta misma órbita jurídica puede citarse como un ejemplo paradigmático el caso de los contratos de donación, que son ni más ni menos que aquellos en los que se plasman los deberes de beneficencia y las demás obligaciones que los secundan: solemnidad del acto, buena fe del donante, irrevocabilidad, etc..⁷⁶ Desde

74. Randy Barnett, “The Sound of Silence: Default Rules and Contractual Consent”, *Virginia Law Review* 78 (1992): 839-846.

75. Isaiah Berlin, *Las ideas políticas en la era romántica*, trad. de Víctor Altamirano (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014), 179 y sigs.

76. En relación a la naturaleza *contractual* de las donaciones, la doctrina jurídica no es uniforme. En Francia, por ejemplo, sus más esclarecidos juristas tradicionalmente “ubicaron a las donaciones entre las liberalidades, ajenas a los contratos”; y algo simi-

luego, no todo acto benéfico viene mediado por una relación contractual ni reviste el tipo de formalidad que resulta característico de las relaciones jurídicas.⁷⁷ Esto es evidente. De cualquier modo, no es necesario que ello ocurra para que lo que allí sucede no pueda oficiarse de guía o modelo. Escribe Martín Hevia:

Cuando la gente celebra contratos *coopera en proyectos particulares*, de manera que cada persona pone sus competencias a disposición de otros. Esta es una característica importante de la idea rawlsiana de “establecer y perseguir” una concepción de lo bueno. El hecho de que las personas

lar ocurrió en España [cf. Alejandro Freytes, “Notas acerca de la naturaleza jurídica de la donación”, *Revista de la Facultad de Derecho (UNC)*, Nueva Serie II (2013): 303-304]. En Argentina, Borda sitúa a la donación mucho más cerca de las mandas testamentarias que del contrato, fundamentalmente en virtud de su carácter unilateral (ibid., 306). Sin embargo, el propio Código Civil argentino de Vélez Sársfield ya consideraba a la donación como un contrato, y esta concepción se ha visto confirmada tras la reforma que hoy está vigente. En el Código original, para que la donación se consumara, no era necesario que el donatario manifestase su aceptación en vida del donante (Art. 1795). Hoy, en cambio, este requisito resulta esencial (Art. 1545). Como sea, para todos los que todavía insisten en diferenciar las donaciones de los contratos, uno de los elementos centrales en los que reparan es en la negociación, que en su opinión no se encuentra presente en las donaciones. Justamente por esto, autores como Lamber optan por hablar de ‘donación-acto’ y no de ‘oferta’. Como dice Piccón comentando precisamente a Lamber: “la visión de la ‘oferta’ está muy vinculada a una dinámica potencial en el entrecruzamiento de las voluntades para la formación de la voluntad contractual, marcada especialmente por el derecho a la contraoferta y sus sucesivas contradicciones hasta la conjunción final o rechazo, y no con lo potestativo de aceptar o rechazar, como resulta del predominio de la voluntad del donante, y las especiales regulaciones en el tratamiento de esta materia” [Augusto L. Piccón: “Oferta de donación: Una oferta distinta”, *Revista Notarial del Colegio de Escribanos de la Provincia de Córdoba* 01 (92) (2015): 139]. Aunque en este trabajo no me haya ocupado propiamente del concepto jurídico de donación, no veo por qué la negociación no podría estar allí perfectamente presente, más allá de que la contraoferta no tenga lugar en ella. A mi entender, el hecho de que la donación no involucre una contraprestación (esto es, en efecto, lo que hace a su *gratuidad* o *liberalidad*) no tiene por qué implicar que la voluntad u opinión del beneficiario no sea importante a la hora de configurar su objeto. Mientras lo primero hace a la modalidad del acto, lo segundo hace a su materia.

77. Entre las liberalidades que no son donaciones o carecen de carácter contractual, la doctrina contempla las siguientes: los servicios profesionales graciables, el préstamo de una garantía, la renuncia a una herencia o la renuncia a un crédito, entre otras. Al respecto, véase Rubén H. Compagnucci de Caso, *Contrato de donación* (Buenos Aires: Hammurabi, 2010), 50 y sigs. Pero existen también las llamadas ‘liberalidades de uso’, muchas de las cuales caen fuera de la égida de lo jurídico. El propio Compagnucci menciona los siguientes ejemplos: “Los regalos en ocasión de bodas o cumpleaños, ciertas invitaciones a fiestas, las propinas, los presentes ante el nacimiento de un párvulo, o en ciertos casos en que un profesional decide no percibir honorarios y el paciente o cliente corresponde con un bien” (ibid., 22-23).

puedan tener la conducta futura de otras a su disposición es otra forma de permitirles establecer sus propios objetivos.⁷⁸

En tanto los actos benéficos adopten la forma de auténticos contratos de donación, el rigor de la ley se impondrá sobre los benefactores, obligándolos a respetar una serie de formalidades. Pero, como he dicho, no todo acto benéfico viene mediado por una relación contractual. Nótese, no obstante, que la afirmación de Hevia es una afirmación sobre la función *general* de los contratos, no ya sobre la de los contratos de donación *en particular*. Llamativamente, Hevia alude a ella en términos muy similares a los empleados aquí para caracterizar la función de los *actos benéficos no paternalistas*, es decir: la de *servir a los proyectos particulares* de sus destinatarios.⁷⁹ Asimismo, resulta curioso comprobar que la concepción del Derecho Contractual que él defiende sea declaradamente kantiana,⁸⁰ coincidiendo con la aproximación a la beneficencia antes rescatada. A mi modesto entender, esta coincidencia no es casual.

En la *Doctrina del Derecho* de su *Metafísica de las costumbres*, Kant entrevió la importancia que poseen los actos preparatorios que acontecen antes de la celebración contractual. Luego de distinguir en todo contrato entre dos momentos *preparatorios* –la oferta (*oblatio*) y el asentimiento (*approbatio*)– y dos momentos *constitutivos* –la promesa (*promissum*) y la aceptación (*acceptatio*)–, escribe que “una oferta no puede considerarse una promesa con independencia del juicio preliminar de que lo que se ofrece (*oblatum*) sería *acceptable* para el promisorio”.⁸¹ Cuando Kant introduce el deber de beneficencia, lo hace en la *Doctrina de la Virtud* de esta misma obra. Por ende, resulta claro que no está pensando en aquella beneficencia que se canaliza por vía contractual. Sin embargo, la idea de que la beneficencia no es genuina beneficencia (o beneficencia *no paternalista*) si no está guiada por el concepto de felicidad del beneficiario guarda una similitud notable con lo expresado en este otro pasaje de la *Doctrina del Derecho*. Jugando con las palabras, quizá podríamos atrevernos a decir que, para Kant, ‘un acto cualquiera no puede considerarse benéfico con independencia del juicio preliminar de que dicho acto sería *acceptable*

78. Martín Hevia, “Razonabilidad y responsabilidad: Rawls, Kant y la Teoría del Derecho Contractual”, *Discusiones* N° 15 (2014): 32-33 (la cursiva me pertenece).

79. Cf. *supra*.

80. Cf. Hevia, “Razonabilidad y responsabilidad: Rawls, Kant y la Teoría del Derecho Contractual”: 32-33.

81. MS 6:272.

para el beneficiario'. Pues bien, si el consentimiento representa, según aquí lo sugiriera, tan sólo el eslabón final de una cadena comunicativa cuyo propósito eminente consiste en garantizar un trato respetuoso de la agencia e identidad de la otra persona, la idea de que su invocación no sería necesaria cuando lidiamos con actos benéficos podría encontrar en Kant, después de todo, a uno de sus más firmes opositores.

5. Conclusión

A lo largo de este trabajo he intentado evaluar la validez de la pretensión (**P**), atribuible a la mayor parte de los enfoques tradicionales, según la cual el consentimiento sólo resultaría relevante o necesario cuando estamos ante la presencia de un acto que encierra una connotación moral negativa. Descartadas una serie de enfoques y/o aproximaciones filosóficas, llegué a sostener que la mejor manera de respaldar esta pretensión es adoptando una teoría *mixta* del valor y un enfoque *dual* de los derechos, que reconoce dos dimensiones relativas a la autonomía o al bienestar de una persona: una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva. Mientras la dimensión objetiva contempla una serie de libertades o derechos que todo el mundo necesita para progresar mínimamente como agente moral, entre las que el derecho al (auto)respeto ocupa un lugar importante, es sólo en la dimensión subjetiva del bienestar que la importancia de este derecho deviene excluyente. Una vez munido de estas distinciones, procedí a analizar la incorrección moral de un acto aludida en **P** como susceptible dos interpretaciones posibles, dependiendo de cuál sea la dimensión del bienestar personal que resulte afectado. Cuando la dimensión es la objetiva, el consentimiento resulta relevante para justificar el acto en cuestión siempre que el derecho que se suscite no sea indisponible. Pero cuando la dimensión es la subjetiva, sostuve, las cosas no son tan simples. Esto se pone especialmente de manifiesto cuando procuramos beneficiar a una persona sin ejercer un paternalismo injustificado. En la medida en que el consentimiento pueda servir como una herramienta tendiente a develar el carácter personalísimo que reviste el bienestar de cada persona, su función práctica será importante. Como he intentado demostrarlo, a veces no hay otro modo de cerciorarnos de que el trato prodigado a otro ser humano sea respetuoso de sus costumbres, valores, afectos, preferencias y demás aspectos de su idiosincrasia. Sin embargo, en tanto nada de esto ocurra, la función práctica del consentimiento podría verse considerablemente reducida.

Referencias

- Barnett, Randy. "The Sound of Silence: Default Rules and Contractual Consent". *Virginia Law Review* 78 (1992): 821-911.
- Baron, Marcia. "Love and Respect in the *Doctrine of Virtue*". En *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, editado por Mark Timmons, 391-407. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Beauchamp, Tom. "The Principle of Beneficence in Applied Ethics". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de Invierno de 2016), editado por E. Zalta. Último acceso: 30/11/2018. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/principle-beneficence/>.
- Benhabib, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa Editorial, 1992.
- Berlin, Isaiah. *Las ideas políticas en la era romántica*. Traducción de Víctor Altamirano. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Beyleveld, Deryck y Brownsword, Roger. *Consent in the Law*. Oxford y Portland: Hart Publishing, 2007.
- Bullock, Emma C. "Valid Consent". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 85-94. Abingdon: Routledge, 2018.
- Compagnucci de Caso, Rubén H. *Contrato de donación*. Buenos Aires: Hammurabi, 2010.
- Darwall, Stephen. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Duff, Anthony. "Harms and Wrongs". *Buffalo Criminal Law Review* 5 (2) (abril de 2001): 13-45.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Boston: Harvard University Press, 1977.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Boston: Harvard University Press, 2011.
- Figuroa Rubio, Sebastián. "Expectativas y atribución de responsabilidad", *Revus* 26 (2015): 93-110.
- Figuroa Rubio, Sebastián. *Adscripción y reacción. Responsabilidad jurídica y moral desde una perspectiva interpersonal*. Madrid: Marcial Pons, 2019.
- Freytes, Alejandro. "Notas acerca de la naturaleza jurídica de la donación". *Revista de la Facultad de Derecho (UNC)*, Nueva Serie II (2013): 301-315.
- Gargarella, Roberto. *Castigar al prójimo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.
- Hart, Herbert L. A. "Are There Any Natural Rights?". *The Philosophical Review* 64 (2) (abril de 1955): 175-191.
- Hevia, Martín. "Razonabilidad y responsabilidad: Rawls, Kant y la Teoría del Derecho Contractual". *Discusiones*, N° 15 (2014): 5-47.
- Hill Jr., Thomas E. "The Message of Affirmative Action". En *Autonomy and Self-Respect*, T. E. Hill Jr., 189-212. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hill Jr., Thomas E. "Meeting Needs and Doing Favors". *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, T. E. Hill Jr., 201-243. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Honneth, Axel. "Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice". *Acta Sociologica* 47 (4) (2004): 351-364.
- Hurd, Heidi. "The Moral Magic of Consent". *Legal Theory* 2 (2) (junio de 1996): 121-146.
- Hurd, Heidi. "The Normative Force of Consent". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 44-54. Abingdon: Routledge, 2018.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals (MS)*, trad. al inglés de M. Gregor, Ed. P. Guyer y A. Wood. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Practical Philosophy)*, editado por P. Guyer y A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals (G)*, trad. al inglés de M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. "Acerca del refrán: 'Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica' (TP), trad. al castellano de E. Estiú y L. Novacassa. *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, I.

- Kant, 97-135. La Plata: Caronte Filosofía, 2004.
- Kleinig, John. "The Nature of Consent". En *The Ethics of Consent. Theory and Practice*, editado por F. G. Miller y A. Wertheimer, 3-24. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kleinig, John. "Paternalism and Consent". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 140-152. Abingdon: Routledge, 2018.
- Knoll, Manuel. "The Cardinal Role of Respect and Self-Respect for Rawls's and Walzer's Theories of Justice". En *Roots of Respect*, editado por G. Giorgini y E. Irrera, 207-224. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Koch, Felix. "Consent as a Normative Power". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 32-43. Abingdon: Routledge, 2018.
- Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- MacCormick, Neil – *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*. Traducción de María Lola González Soler. Madrid: Tecnos, 1990.
- Mack, Eric. "Against Agent-Neutral Value". *Reason Papers* 14 (1989): 76-85.
- Mack, Eric. "In Defense of the Jurisdiction Theory of Rights". *The Journal of Ethics* Vol. 4 N° 1/2 (enero-marzo de 2000): 71-98.
- Mack, Eric. "Equality, Benevolence and Responsiveness to Agent-Relative Value". *Social Philosophy and Policy Foundation* (2002): 314-341.
- Maliandi, Ricardo. *Ética: Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Maliandi, Ricardo. *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- Manson, Neil C. "The Scope of Consent". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 65-74. Abingdon: Routledge, 2018.
- Marey, Macarena. "El rol de la felicidad ajena en la filosofía práctica de Kant". *Diánoia*, vol. LXII, n° 78 (mayo de 2017): 119-145.
- McConnell, Terrance. "When Is Consent Required?". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 75-84. Abingdon: Routledge, 2018.
- Miller, Franklin G. y Wertheimer, Alan. "Preface to a Theory of Consent Transactions: Beyond Valid Consent". En *The Ethics of Consent. Theory and Practice*, editado por F. G. Miller y A. Wertheimer, 79-106. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Müller, Andreas. "Moral Obligations and Consent". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 119-130. Abingdon: Routledge, 2018.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Nino, Carlos S. *Los límites de la responsabilidad penal*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1980.
- Nino, Carlos S. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2da Edición. Buenos Aires: Editorial Astrea, 2007.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Traducción de Rolando Tamayo. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Owens, David. *Shaping the Normative Landscape*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Pereda, Carlos. "Lógica del consentimiento". En *Ética y diversidad cultural*, compilado por León Olivé, 102-129. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Piccón, Augusto L. "Oferta de donación: Una oferta distinta". *Revista Notarial del Colegio de Escribanos de la Provincia de Córdoba* 01 (92) (2015): 137-147.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University, 1971.
- Raz, Joseph. "On the Nature of Rights". *Mind* XCIII (1984): 194-214.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.
- Ripstein, Arthur. *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge

- (Massachusetts): Harvard University Press, 2009.
- Rivera, Lisa. "Harmful Beneficence". *Journal of Moral Philosophy* 8: 195-220.
- Ross, David. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Schaber, Peter. "Consent and Wronging a Person". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 55-64. Abingdon: Routledge, 2018.
- Schnüriger, Hubert. "What Is Consent?". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 21-31. Abingdon: Routledge, 2018.
- Sen, Amartya K. *Bienestar, justicia y mercado*. Traducción de Damián Salcedo. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- Simmons, John. *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Spector, Horacio. "La filosofía de los derechos humanos". *Isonomía* 15 (2001): 7-53.
- Tasioulas, John. "Towards a Philosophy of Human Rights". *Current Legal Problems* 65 (marzo de 2012): 1-30.
- Thaler, R. H. y Sunstein, Cass. *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. New Heaven: Yale University Press, 2008.
- Thompson, Judith J. *The Realm of Rights* – Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1990.
- Vázquez, Rodolfo. "Educación liberal y democrática". En *Filosofía de la educación*, editado por G. Hoyos Vázquez (editor), 207-228. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- Von Wright, Georg Henrik. *The Varieties of Goodness*. Bristol: Thoemmes, 1963.
- Waldron, Jeremy. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*. Traducción de Heriberto Rubio. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Williams, Bernard. "A Critique of Utilitarianism". En *Utilitarianism: For and Against*, J. J. C. Smart y B. Williams, 75-155. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Zwolinski, Matt. "Exploitation and Consent". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por A. Müller y P. Schaber, 153-163. Abingdon: Routledge, 2018.