

# ANALISI E DIRITTO 2011

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES

2011

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Los autores

© MARCIAL PONS

EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.

San Sotero, 6 - 28037 MADRID

☎ (91) 304 33 03

[www.marcialpons.es](http://www.marcialpons.es)

ISSN: 1126-5779

Depósito legal: M. 44.589-2009

Diseño de la cubierta: n estudio gráfico

Fotocomposición: JOSUR TRATAMIENTO DE TEXTOS, S. L.

Impresión: ELECE, INDUSTRIA GRÁFICA, S. L.

Polígono El Nogal - Río Tiétar, 24 - 28110 Algete (Madrid)  
MADRID, 2011

*Direzione esecutiva*

Paolo Comanducci  
Riccardo Guastini

*Redazione*

Jordi Ferrer (redattore capo)	Giulio Itzcovich
Hernán Bouvier	Francesca Poggi
Pierre Brunet	Susanna Pozzolo
Rafael Escudero	Giovanni Battista Ratti
Daniel González Lagier	José María Vilajosana

*Direzione scientifica*

Manuel Atienza	Brian Leiter
Mauro Barberis	Daniel Mendonca
Juan Carlos Bayón	José Juan Moreso
Eugenio Bulygin	Pablo Navarro
Ricardo Caracciolo	Luis Prieto
Bruno Celano	M. Cristina Redondo
Pierluigi Chiassoni	Michel Rosenfeld
Enrico Diciotti	Juan Ruiz Manero
Timothy Endicott	Adrian Sgarbi
Francisco Laporta	Michel Troper

gnifica, qui, “caso”? Riccardo sembra pensare “caso specifico”, come nelle decisioni della Corte Suprema statunitense; altri sembrano pensare “caso generico”, come nelle decisioni delle Corti costituzionali europeo-continentali<sup>58</sup>. In realtà, non solo può trattarsi dell’uno o dell’altro —di bilanciamento *ad hoc* oppure *definitional*, nell’equivoca terminologia statunitense— ma i due sono *correlativi*: ogni decisione è particolare o universale, formulabile in termini di una regola specifica o di un principio generico<sup>59</sup>.

La quinta tesi neocostituzionalista, infine, è che sussunzione e bilanciamento si escludano a vicenda, come regole e principi: la sussunzione sarebbe esclusiva delle regole, la ponderazione dei principi. Anche qui ci sarebbero tutte le ragioni per criticare questa insostenibile tesi, se i principali teorici neocostituzionalisti non l’avessero abbandonata da decenni: Dworkin da trent’anni, sostituendo la distinzione regole/principi con una teoria generale dell’interpretazione; Alexy, esportatore delle tesi di Dworkin in Europa, e Zagrebelsky, esportatore delle tesi di Alexy in Italia, da almeno un decennio<sup>60</sup>. La caccia alle ideologie, in effetti, dovrebbe incontrare questo limite: quando l’avversario abbandona lui stesso il campo, si può applicargli la sobria massima «a nemico che fugge, ponti d’oro».

## 5. Conclusione

In questo lavoro ho cercato di mostrare, in negativo, che se il neocostituzionalismo non esistesse allora nessun’altra teoria del diritto esisterebbe; ma soprattutto, in positivo, che il neocostituzionalismo ha, o addirittura è, una teoria del diritto, delle norme, e del ragionamento giuridico: situazione davvero invidiabile, per qualcosa che non esiste. È probabile che nella mia blanda difesa del neocostituzionalismo abbia giocato quella sorta di indulgenza che i genitori hanno verso i figli scapestrati: di regola non si accetta che siano gli altri a dirne male, come se solo noi avessimo il diritto di farlo. A parte l’indulgenza, però, non mi pare che il neocostituzionalismo abbia più bisogno di essere difeso: semmai, sarebbe ora di cominciare a prenderlo sul serio.

<sup>58</sup> Cfr. J. J. Moreso, *Conflitti fra principi costituzionali*, in “Ragion pratica”, 18, 2001, pp. 201-221, con le obiezioni di B. Celano, “*Defeasibility*” e *bilanciamento. Sulla possibilità di revisioni stabili*, in “Ragion pratica”, 18, 2001, pp. 223-239 e la contro-obiezione di G. Pino, *Diritti e interpretazione*, op. cit., p. 191: «non esistono regole assolutamente indefettibili».

<sup>59</sup> Cfr. già P. W. Kahn, *The Court, the Community and the judicial Balance: the Jurisprudence of Justice Powell*, in “Yale Law Journal”, 1987, p. 12, n. 46: «Each model of balancing that I describe can occur at any level of abstraction, and the same problems arise at any level».

<sup>60</sup> Cfr. paradigmaticamente R. Alexy, *On Balancing and Subsumption. A Structural Comparison*, in “Ratio Juris”, 16, 2003, p. 439: la differenza fra sussunzione e ponderazione «is an expression of two dimensions of legal reasoning, a classifying one and a graduating one, which can and must be combined in many ways».

## La struttura del conflitto entre autoridad y autonomía

Juan F. Iosa \*

### Resumen

Propongo un conjunto de distinciones que demarcan la estructura que considero adecuada para el examen de la tesis de la incompatibilidad conceptual entre autoridad y autonomía. Comienzo con un análisis de la concepción estándar de la autoridad, *i. e.*, la tesis de la diferencia práctica (correlativismo). Distingo aquí dos versiones: la epistémica y la voluntarista. Reviso luego dos concepciones de la autonomía moral: juicio propio y autolegislación. Concluyo afirmando que debemos distinguir dos versiones de la tesis de la incompatibilidad conceptual: a) El conflicto es irresoluble porque la autonomía requiere que siempre seamos los autores de las normas que hemos de obedecer mientras que la autoridad pretende que su voluntad sea la fuente de tales normas. b) El conflicto es irresoluble porque la autonomía requiere que siempre actuemos sobre la base de nuestro propio juicio moral respecto de qué razones categóricas deben guiar nuestra acción mientras que la autoridad pretende que renunciemos a las implicancias prácticas de dicho juicio.

**Palabras clave:** Autoridad legítima. Autonomía moral. Tesis de la incompatibilidad conceptual. Juicio propio. Autolegislación.

### Abstract

I propose a set of distinctions that demarcate the structure that I consider appropriate for the examination of the thesis of conceptual incompatibility between authority and autonomy. I begin with an analysis of the standard conception of authority, *i. e.*, the practical difference thesis (correlativism). I distinguish two versions: the epistemic and the voluntarist. Then I offer an analysis of two conceptions of moral autonomy: self-legislation and self-judgment. I conclude by remarking that we should distinguish two different versions of the conceptual incompatibility thesis: a) The conflict is unsolvable because autonomy requires that we always be the authors of the rules we have to obey while the authority claims that her will is the source of such standards. b) The conflict is unsolvable because autonomy requires that we always act based on our own moral judgment.

\* CONICET.UNC (Argentina), [juaniosa@conicet.gov.ar](mailto:juaniosa@conicet.gov.ar)

ment on what categorical reasons should guide our actions while the authority pretends that we have to give up acting as that judgment requires.

**Keywords:** Legitimate authority. Moral autonomy. Conceptual incompatibility thesis. Self-judgment. Self-legislation.

### 1. Escepticismo sobre la existencia de autoridades legítimas<sup>1</sup>

En la filosofía política de cuño liberal es común afirmar que un gobierno legítimo es aquel cuya autoridad pueden reconocer los ciudadanos sin dejar de verse a sí mismos como agentes autónomos. En otras palabras, el respeto de la autonomía de los individuos se considera condición necesaria de la legitimidad de cualquier gobierno. Sin embargo la reflexión filosófico-política contemporánea al surgimiento del estado moderno ya observaba que la conciliación entre autoridad y autonomía es altamente problemática. En un muy conocido pasaje de *El contrato social* Rousseau sostiene:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión con todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes. Éste es el problema fundamental [...]»<sup>2</sup>.

Kant, por su parte, en sus cartas filosóficas, afirmaba que el problema general de la sociedad política consiste en descubrir cómo «combinar la libertad con una compulsión que sea sin embargo consistente con la libertad universal y su preservación»<sup>3</sup>. En la primera Crítica encontramos afirmaciones del mismo tono:

«Una constitución de la máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros es, por lo menos, una idea necesaria que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un estado, sino también en todas las leyes [...]»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Las ideas aquí expuestas han sido originalmente discutidas con Ricardo Caracciolo. Él no siempre ha estado de acuerdo con mis puntos de vista de modo que toda la responsabilidad corre por mi cuenta. También agradezco a Hugo Selemé, Allen Wood, Hernán Bouvier, Gustavo Cosacov, Diego Papayanis, Rodrigo Sánchez y Cristina Redondo su atenta lectura de versiones preliminares de este texto. Sus sugerencias me han sido de suma utilidad. Por último mi agradecimiento por sus observaciones a los participantes de las Jornadas Vaquerías 2011, del Seminario de Filosofía Política que coordina Diego Tatián en la Escuela de Filosofía de la UNC y a los compañeros del *Wine Seminar* que dirige Pablo Navarro.

<sup>2</sup> J. J. Rousseau, *El Contrato Social* (1762), traducción de María José Villaverde, Barcelona, Tecnos, 1996, p. 14 (Libro I, Capítulo VI).

<sup>3</sup> I. Kant, *Philosophical Correspondence, 1759-1799*, Chicago, Chicago University Press, 1986, p. 132. La traducción es mía.

<sup>4</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787), traducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 396 (B. 373). Por supuesto, para que estas citas sean atinentes debemos sostener, como

A pesar de ser frecuentemente considerado el problema central de la filosofía política y de haber recibido la atención de gran número de pensadores, no hay consenso respecto de su adecuada formulación (ya que para ello se requiere previo acuerdo sobre el significado y las implicancias de cada uno de los términos del problema) ni de cuál sea la solución correcta. En la medida en que ambas cosas dependen en alto grado de nuestras discutidas concepciones metaéticas y, específicamente, de la posición que adoptemos respecto de la naturaleza y la fuente de nuestros deberes, no resulta tan extraña la ausencia de acuerdo. Sí es desconcertante, dado nuestro compromiso práctico con ambos conceptos, el que haya posiciones plausibles que afirmen que el conflicto entre autoridad y autonomía es irresoluble. De hecho, entre los teóricos dedicados al estudio del problema de la normatividad del derecho el escepticismo respecto de la existencia de una obligación de obedecer el derecho goza hoy, si no de una posición dominante, de una incuestionable carta de ciudadanía<sup>5</sup>. Este rechazo varía en intensidad de acuerdo a los fundamentos ofrecidos. Tales fundamentos están en general vinculados a alguna forma y a algún grado de desconfianza en la posibilidad de fundar autoridades legítimas<sup>6</sup>. Dentro de este espectro la posición más radical es la del anarquismo filosófico a priori y autonomista<sup>7</sup>. Esta postura, sostenida por Robert Paul Wolff en *In Defense of Anarchism*, afirma que las ideas de autoridad legítima y autonomía moral son conceptualmente incompatibles. Según Wolff, dado que ambos conceptos son contradictorios y que el concepto de autonomía goza de preeminencia normativa en razón de su vínculo conceptual con nuestras ideas de moralidad y racionalidad<sup>8</sup>, el concepto de autoridad legítima resulta vacío: es imposible que haya algún elemento perteneciente a esa clase. En consecuencia, sostiene, ningún gobierno concreto puede ser legítimo ni ningún derecho positivo ser obligatorio. Ningún gobierno, ni siquiera el democrático, puede

sostienen Kant y Rousseau, la existencia de un vínculo entre las nociones de libertad y autonomía. La autonomía es una de las formas de la libertad.

<sup>5</sup> Vid., por ejemplo, M. B. E. Smith, *Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?*, en "Yale Law Journal", 82, 1973, pp. 950-976; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, especialmente el c. 4; también *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979, especialmente el c. 12; y *La ética en el ámbito público* (1994), traducción de M. Melón, Barcelona, Gedisa, 2001, especialmente el c. 15; J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press, 1979; R. Caracciolo, *Existencia de normas*, en "Isonomía", núm. 7, octubre 1997, pp. 159-178; *Realismo moral vs. positivismo jurídico*, en "Análisis e Diritto", 2000, pp. 37-44, y particularmente, *La relevancia práctica de una autoridad normativa. El argumento de las razones auxiliares*, en "Análisis e Diritto", 1998, p. 6; Ch. Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; K. Greenwalt, *Conflicts of Law and Morality*, N. Y., Oxford University Press, 1987; R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, N. Y., Harper Torchbooks, 1970.

<sup>6</sup> Para un análisis de la relación entre autoridad legítima y obligación (general) de obedecer el derecho puede verse W. Edmundson, *State of the Art: The Duty to Obey the Law*, en "Legal Theory", 10 (2004), pp. 215-259.

<sup>7</sup> Para un análisis de las diversas doctrinas anarquistas (a priori vs. a posteriori; basado en el valor de la autonomía, la comunidad o la equidad; filosófico o político, etc.) vid. J. Simmons, *Philosophical Anarchism*, en J. Simmons, *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 102-121.

<sup>8</sup> Vid. R. P. Wolff, *op. cit.*, pp. 71-72.

generar obligaciones jurídicas que deban ser tenidas en cuenta por agentes autónomos en sus razonamientos prácticos. Nunca nadie que pretenda autoridad legítima será autoridad legítima<sup>9</sup>. Si éste es el caso entonces parece que sólo deberemos obedecer los mandatos de quienes pretendan autoridad en tanto su contenido sea compatible con nuestra autonomía. Esto a su vez implica que los mandatos en sí serán normativamente irrelevantes. Es decir, supuesto el vínculo conceptual entre moral y autonomía, para un agente autónomo será verdadera la paradoja de la autoridad: si la autoridad manda lo que es correcto entonces es redundante, si manda lo que es incorrecto entonces es irrelevante<sup>10</sup>.

En este trabajo propongo un conjunto de distinciones que demarcan la estructura que considero adecuada para el análisis del conflicto entre autoridad y autonomía. Pongo en cuestión la comprensión hoy más aceptada de dicho conflicto, *i. e.*, la reconstrucción que hace Raz del desafío de Wolff en el sentido de que la autonomía moral requiere que juzguemos por nosotros mismos sobre cuestiones morales mientras que la pretensión típica de la autoridad es que dejemos ese juicio de lado<sup>11</sup>. Sostengo que ésta es sólo una de las formas del conflicto. Que la excesiva atención que se le ha prestado ha opacado la otra: la idea de que la autonomía moral exige que nosotros seamos los autores de las leyes que debemos obedecer mientras que la autoridad pretende que tengamos a su palabra (expresión de su voluntad) como fuente de tales leyes. Esto a su vez nos ha impedido tener una visión clara del conjunto del problema y de sus posibles soluciones.

La estructura, *i. e.*, el diseño del problema, depende del significado que atribuyamos a los conceptos de autoridad y autonomía. Por allí entonces ha de comenzar este estudio.

## 2. Autoridad

### 2.1. Conceptos básicos

La noción de autoridad legítima refiere primariamente al derecho a mandar. Por esta idea *por lo común* se entiende el derecho de una persona o un grupo de

<sup>9</sup> Vid. R. P. Wolff, *op. cit.*, pp. 18-19, 70.

<sup>10</sup> Al respecto puede verse C. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, 2.<sup>a</sup> ed., Buenos Aires, Astrea, 1970, p. 370. También J. C. Bayón, *La normatividad del derecho. Deber jurídico y razones para la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 604.

<sup>11</sup> «No one has brought out the problematic aspect of authority better than Robert Paul Wolff in his *In Defense of Anarchy* [...] Wolff insight was to see that the problem is not in the right to rule directly, but in the duty to obey the ruler which it brings in its wake. The duty to obey conveys an abdication of autonomy, that is, of the right and the duty to be responsible for one's action and to conduct oneself in the best light of reason. If there is an authority which is legitimate, then its subjects are duty bound to obey it whether they agree with it or not. Such a duty is inconsistent with autonomy, with the right and the duty to act responsibly, in the light of reason. Hence, Wolff's denial of the moral possibility of legitimate authority. This is the challenge of philosophical anarchism». J. Raz, *Introduction*, en J. Raz (ed.) *Authority*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 4; «[...] the principle of autonomy entails action on one's own judgment on all moral questions. Since authority sometimes requires action against one's own judgment, it requires abandoning one's moral autonomy». J. Raz, *The Authority...*, *op. cit.*, p. 3. En el mismo sentido, J. C. Bayón, *op. cit.*, pp. 618-619.

personas a dictar normas de conducta vinculantes para los sujetos normativos incluidos en su alcance. Por otro lado, la idea de autoridad también refiere al derecho (monopólico) a respaldar dichas normas con sanciones. En general se entiende que el segundo derecho depende del primero. El monopolio de la fuerza legítima presupone la existencia de normas positivas que requieren legítimamente cumplimiento. Se amenaza con sanciones si no se cumple con las normas dictadas<sup>12</sup>. Por ello aquí me centraré en el análisis de la autoridad como derecho a dictar normas. Si no existe tal derecho cabe entonces por lo menos reformular la idea de un derecho a imponer sanciones.

### 2.2. La concepción de la diferencia práctica

La concepción del derecho a mandar como el derecho a dictar normas vinculantes es, por lo menos desde la modernidad, la dominante dentro de la tradición jurídica occidental. Lo que afirma es que los mandatos pretenden generar normas genuinas y que los mandatos de una autoridad legítima de hecho las generan. A su vez esta concepción, a la que podemos denominar "tesis de la diferencia práctica", entiende que una norma dependiente de la existencia de un mandato de una autoridad legítima hace una diferencia en el razonamiento práctico de otro, *i. e.*, altera sus razones para la acción, ya que concibe a las normas como un tipo de razones para la acción<sup>13</sup>. Dentro de esta línea de pensamiento —a la que también suele denominarse "correlativismo" por sostener que un mandato de una autoridad legítima es correlativo a la producción de un cambio en los deberes o las razones para la acción del sujeto normativo— podemos citar muchos ejemplos. Así Kant afirma que la autoridad es «la facultad de obligar a otros simplemente mediante su arbitrio (el de quien tiene autoridad)»<sup>14</sup>. Wolff, por su parte, nos dice: «*Authority is the right to command, and correlatively, the right to be obeyed*»<sup>15</sup>. La definición de John Lucas, equivalente en términos sustantivos a la de Wolff, es particularmente esclarecedora. Sostiene que «*a man or body of men, has authority if it follows from his saying "Let X happen", that X*

<sup>12</sup> En contra A. Ripstein, *Authority and Coercion*, en "Philosophy & Public Affairs", vol. 32, núm. 1 (invierno 2004), pp. 2-35.

<sup>13</sup> En el punto 2.3.2 especificaré dos modos de concebir la idea de cambio de las razones para la acción y, por lo tanto, dos modos de concebir la tesis de la diferencia. Aquí sólo me importa destacar que hay concepciones de la autoridad que no conciben el derecho a mandar como la capacidad de realizar un cambio normativo o una diferencia práctica relevante en el razonamiento categórico-práctico de los sujetos normativos. Entre las más discutidas están la concepción de la autoridad como coerción justificada —*vid.* R. Ladenson, *In Defense of a Hobbesian Conception of Law*, en J. Raz (ed.) *Authority*, *op. cit.*, pp. 32-54— y la concepción de la autoridad práctica como autoridad teórica sobre cuestiones prácticas —*vid.* H. Hurd, *Challenging Authority*, en "Yale Law Journal", vol. 100, abril 1991, núm. 7, pp. 1611-1677—. No me detendré en su estudio por razones de espacio y porque sin duda la concepción estándar es la de la diferencia práctica.

<sup>14</sup> I. Kant, *Metafísica de las costumbres* (1797), traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1996, p. 31 (MC. 6:224). Lo agregado entre paréntesis es mío.

<sup>15</sup> R. P. Wolff, *op. cit.*, p. 4.

ought to happen»<sup>16</sup>. Raz nos ofrece una definición similar pero en términos de razones para la acción. Su particular virtud es que destaca que la autoridad en cuestión es autoridad sobre personas: «*X has authority over Y if his saying, "Let Y  $\phi$ ", is a reason for Y to  $\phi$* »<sup>17</sup>. La autoridad, señala Raz, es la capacidad de realizar una acción, la acción de cambiar la situación normativa ajena.

¿Qué tipo de razones para la acción generan o pretenden generar los mandatos autoritativos? La diferencia específica del mandato —lo que lo distingue por ejemplo de la promesa o del consentimiento, actos que también pretenden cambiar la situación normativa ajena— consiste en que sólo éste cambia o pretende cambiar los *deberes categóricos ajenos*<sup>18</sup>. Específicamente en este trabajo supondré que la autoridad pretende típicamente modificar las premisas normativas de nuestros razonamientos categórico-prácticos, *i. e.*, alterar, en algún sentido aún por especificar, nuestros deberes generales<sup>19</sup>. Quien no sólo pretende sino

<sup>16</sup> J. Lucas, *The Principles of Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 16.

<sup>17</sup> J. Raz, *The Authority...*, *op. cit.*, p. 12. Si bien la fórmula raziana está expuesta en términos de razones, estas razones son específicamente deberes, esto es, razones categóricas (para una definición equivalente pero en términos de deberes, *vid.* J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, p. 23). Por ello también vale afirmar que X tiene autoridad sobre Y si de su directiva "Y debe hacer  $\phi$ " se sigue o resulta que Y debe hacer  $\phi$ . Más adelante presentaré el particular modo raziano de dar cuenta de la idea de deberes provenientes de mandatos en términos de razones protegidas —*cfr.* J. Raz, *Razón práctica y Normas* (1975), traducción de Juan Ruiz Manero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 238— o de razones excluyentes —*cfr.* J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, pp. 41-42—. Aquí sólo me importa subrayar que la definición raziana destaca que: «[...] *What one ought to do depends on who has authority in a non-relativized sense. That a person has authority according to some system of rules is, in itself, of no practical relevance. Just as one can draw no conclusions as to what ought to be done from the fact that according to a certain person authority is vested in Parliament, so one cannot draw any such conclusions from the mere fact that according to some rules authority is vested in Parliament*» (J. Raz, *The Authority...*, *op. cit.*, p. 10). En otras palabras, afirmar autoridad es una forma de desrelativizar los enunciados relativizados de razón. Cuando tenemos una teoría de la autoridad legítima y además resulta verdadera la afirmación contingente «el sistema normativo X (que establece que  $\phi$  es debido) goza de autoridad legítima», entonces podemos pasar de «jurídicamente o desde el punto de vista del sistema normativo X,  $\phi$  es debido» a « $\phi$  es debido». Sólo este último tipo de enunciados tienen derecho a intervenir en nuestro razonamiento práctico.

<sup>18</sup> Los deberes categóricos son un tipo de razón para la acción no condicionada a la existencia en el agente de un deseo o un interés de realizar la acción en cuestión. Para alterar nuestro cálculo instrumental o prudencial, *i. e.*, nuestros razonamientos hipotético-prácticos, no se requiere autoridad.

<sup>19</sup> Dos precisiones. Primero, por cierto que una autoridad puede dar un mandato particular (del tipo "haga X") a una persona concreta y generar así un deber específico, quizás un deber final, para esa persona. No pretendo analizar aquí este tipo de casos ya que los más importantes son los que pretenden crear normas generales y abstractas. En segundo lugar, no pretendo desconocer los esfuerzos por entender el funcionamiento de la autoridad en términos de modificación o especificación de la premisa fáctica (o la razón auxiliar en términos de Raz). Al respecto, *vid.*, por ejemplo, Carlos Nino, *Derecho, Moral y Política*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 122. Bayón —J. C. Bayón, *op. cit.*, pp. 605 y 646 de donde se cita— también se refiere a esta posibilidad al afirmar que «no es radicalmente descartable que en algunos ámbitos o materias [...] un agente entienda que puede tener razones para hacer lo que una autoridad política le ordena precisamente sobre la base de que ésta posee un conocimiento más fiable que el suyo propio de hechos relevantes para determinar qué es lo que exige el balance de razones subyacentes que él acepta [...]». El análisis lleva a Bayón a sostener que el mayor conocimiento de hechos relevantes para la determinación de la situación normativa concreta solo puede justificar autoridades teóricas. Como considera que éste es el modo adecuado de dar cuenta de las directivas autoritarias descarta la capacidad de las autoridades de generar una diferencia práctica (p. 652). Por mi parte no

que también goza de autoridad legítima tiene derecho a que su pretensión sea atendida. En otras palabras, quien tiene autoridad tiene la capacidad de alterar directamente alguna de las premisas normativas de nuestro razonamiento práctico. Indirecta y potencialmente tiene la capacidad de alterar nuestros deberes finales<sup>20</sup>.

Esta formulación es intencionadamente débil. Alguien podría pensar que la autoridad tiene una pretensión de crear razones excluyentes, protegidas, absolutas o algún otro tipo de razón muy fuerte y pesada; que estas razones funcionan como premisas normativas y que, por lo tanto, lo que la autoridad pretende es que el contenido de su mandato ocupe el lugar de la premisa normativa en el razonamiento práctico ajeno. Nótese que si éste fuera el caso, tener autoridad sería equivalente a tener virtualmente la capacidad de alterar los deberes finales de los individuos —pues si el mandato de la autoridad desplazara a cualquier otra (o a prácticamente cualquier otra) razón posible entonces determinaría el deber final—. Sin embargo algunas teorías de la autoridad afirman que ésta pretende característicamente un poder más débil: el de crear razones *prima facie* o, más específicamente, razones *pro tanto*, *i. e.*, razones que cuentan como premisas normativas pero que no necesariamente determinan la solución<sup>21</sup>. En qué consista específicamente la diferencia que pretende hacer el mandato de la autoridad, en qué sentido pretende alterar el razonamiento práctico ajeno (si como razón absoluta, excluyente, protegida, *prima facie*, *pro tanto*, etc.) es algo que cualquier teoría que pretenda dar cuenta de la existencia de autoridades legítimas en términos de la concepción de la diferencia práctica debe explicitar.

ofreceré aquí un análisis de la viabilidad de un entendimiento de la autoridad, dentro de la tesis de la diferencia, en términos de razones auxiliares. Si bien aún no tengo una posición definida al respecto, sí quiero dejar asentado que semejante concepción no me parece del todo implausible. Pensemos en la autoridad judicial. A la autoridad judicial la premisa normativa le viene dada por el orden normativo. Problemas de interpretación normativa aparte, la autoridad judicial tiene principalmente potestad para fijar autoritativamente los hechos que se tendrán por ciertos en el juicio —la premisa fáctica del argumento—, y para derivar la solución del caso a partir de las premisas. Y por cierto, es plausible entender la sentencia, en su parte resolutoria, como una nueva razón para las partes, independiente o excluyente de las razones que la fundan. Si entendemos que los jueces hacen alguna diferencia en el razonamiento práctico de las personas sometidas a su competencia, *i. e.*, si entendemos que son una autoridad, un modo plausible de analizarla es en términos de una potestad para fijar autoritativamente las premisas fácticas o las razones auxiliares que se tendrán por ciertas. Por último, si es plausible, tal como pretende Raz —*cfr.* J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, pp. 42-46—, utilizar el modelo de la autoridad judicial para el análisis de la autoridad legislativa, entonces es plausible analizar la autoridad legislativa en términos de razones auxiliares. Y ello sin abandonar la tesis de la diferencia.

<sup>20</sup> Por "deber final" entiendo el que es conclusión de un razonamiento práctico, aquello que el agente debe hacer una vez que todas las cosas han sido adecuadamente consideradas; el deber que, por tanto, antecede a la acción.

<sup>21</sup> Para una concepción de la autoridad como generadora de razones *prima facie*, *vid.* J. Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, N. Y., Harper Torchbooks, 1972. Para la distinción entre razones *prima facie* y razones *pro tanto*, *vid.* C. Redondo, *Reglas "genuinas" y positivismo jurídico*, en "Análisis e Diritto", 1998, pp. 243-276. También P. Gaido, *Introducción*, en "Discusiones", año V, núm. 6, pp. 9-10.

### 2.3. Variaciones dentro de la concepción de la diferencia práctica

#### 2.3.1. Teoría de los mandatos, justificación de la autoridad y naturaleza de la moral

Dentro de la concepción de la diferencia práctica, lo que se supone que hace esa diferencia es la existencia de un mandato. Para esta concepción un mandato es un acto de habla realizado con la intención de cambiar los deberes ajenos. Dicho acto logrará su objetivo sólo si es emitido por alguien con derecho a mandar. Ahora bien, con independencia del fundamento de ese derecho, está claro que no hay diferencia práctica sin mandato. El contenido específico de la diferencia en cuestión se explica por el contenido del mandato. Respecto de qué explica a su vez dicho contenido hay por lo menos dos concepciones, reflejo de dos concepciones de la autoridad práctica bajo la tesis de la diferencia:

1. La concepción voluntarista de los mandatos autoritativos sostiene que éstos son expresión de la voluntad del mandante. En otras palabras, lo que da cuenta del contenido de los mandatos es el contenido de la voluntad del mandante. Ante la pregunta «¿Qué explica que la autoridad haya mandado hacer x?» la respuesta es «el hecho de que quería que los súbditos hicieran x». Para decirlo en palabras de Hobbes: «Orden es cuando un hombre dice haz esto o no hagas esto, sin esperar otra razón que la voluntad de quien formula el mandato»<sup>22</sup>.

2. La concepción epistémica de los mandatos autoritativos sostiene que su contenido es, al menos típicamente, reflejo del —supuesto— conocimiento por parte del mandante del orden normativo existente. En tanto el conocimiento es comúnmente analizado en términos de creencia verdadera y justificada, los mandatos autoritativos reflejan la creencia del mandante en determinada configuración del orden en cuestión<sup>23</sup>.

Estas diversas explicaciones del contenido de los mandatos están vinculadas a dos concepciones sobre la justificación de la autoridad, *i. e.*, sobre el carácter vinculante de los mandatos. Pues, supuestas las dos teorías expuestas, esta

<sup>22</sup> T. Hobbes, *Leviatán* (1651), traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 209 (Ch. XXV). Por cierto, la frase de Hobbes puede interpretarse en sentido conceptual, explicativo o justificatorio. Aquí la uso en el segundo. Al presentar la teoría voluntarista de la justificación podría utilizarla en sentido justificatorio. Otra concepción voluntarista de la naturaleza de los mandatos es la encerrada en la idea hartiana de razón perentoria. Al respecto, *vid.* H. L. A. Hart, *Essays on Bentham*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 253.

<sup>23</sup> «Las directivas autoritativas son dictadas por razones que se cree las justifican. Típicamente son razones que muestran que el acto prescripto es un acto que quienes están sujetos a la autoridad tienen buena razón para realizar [...]», J. Raz, *Razón práctica...*, *op. cit.*, p. 239. Al respecto cabe observar respecto de esta cita de Raz la misma ambigüedad observada respecto de la anterior cita de Hobbes. Esto no es más que un reflejo de la relación aquí postulada entre tesis relativas a la explicación del contenido de los mandatos y tesis relativas a su justificación (o en general a la justificación de la autoridad).

cuestión puede dividirse en dos. Primero ¿por qué debo obedecer determinada voluntad? Segundo ¿por qué debo guiarme por las creencias de otro? He aquí estas concepciones sobre la justificación:

1. La teoría voluntarista de la justificación de la autoridad sostiene que la fuerza normativa de los mandatos autoritativos (*i. e.*, de los actos de voluntad del mandante) se deriva de alguna voluntad cuya fuerza normativa se supone originaria. Esta voluntad puede ser la propia del mandante (el caso de una sociedad teocrática gobernada directamente por Dios) o la de aquel o aquellos a quienes el mandante representa (el caso de un rey por voluntad divina o el de un gobierno legítimo por el consentimiento de los gobernados). En tanto los mandatos son expresión de la voluntad normativamente relevante los súbditos tienen una buena razón para dejar de lado sus voluntades particulares en el caso de que sean contrarias a lo mandado.

2. La concepción epistémica de la justificación de la autoridad sostiene que ésta tiene derecho a mandar porque tiene un mayor conocimiento del orden normativo aplicable a los súbditos. En virtud de ese mayor conocimiento estos últimos tienen una buena razón para renunciar a juzgar por sí: es más probable que actúen en conformidad con las razones que de hecho tienen siguiendo las directivas del mandante que guiándose directamente por su juicio al respecto<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> No debe confundirse la idea bajo análisis con la concepción de la autoridad práctica como autoridad teórica sobre cuestiones prácticas. Para esta última los enunciados autoritativos no pretenden cambiar sino meramente identificar la situación normativa, situación que sus directivas no alteran ni pretenden alterar. En cambio, para la concepción racionalista o epistémica de la autoridad dentro de la tesis de la diferencia práctica, la creencia de la autoridad reflejada en sus directivas puede cambiar, de algún modo aún por especificar, las razones para la acción del sujeto normativo. En otras palabras, una vez inserta en un mandato, la creencia del mandante sobre las razones —independientes del mandato autoritativo— que tienen los sujetos normativos, puede funcionar (o pretender funcionar) como una razón para la creencia sobre qué razones para la acción hay (sin pretender cambiar estas razones) o como una nueva razón para la acción. Aquí sólo se está exponiendo la segunda concepción. Bien puede ser que tras el análisis nos veamos obligados a abandonar la idea de que la autoridad práctica puede entenderse como la capacidad, fundada sobre bases epistémicas, de hacer una diferencia práctica. De todos modos aquí no pretendo defender su viabilidad sino meramente su presencia en el debate contemporáneo. De hecho, a mi juicio un caso claro de una teoría epistémica de la autoridad dentro de la tesis de la diferencia práctica es la concepción de la autoridad como servicio de J. Raz. Raz considera que uno de los principales servicios que puede prestar una autoridad práctica y que la legitiman como tal es un servicio epistémico —*cfr.* J. Raz, *Introduction*, en J. Raz (ed.) *Authority*, *op. cit.*, p. 6, y J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, p. 75—. Entiende que la autoridad debe reflejar en sus mandatos las razones subyacentes de los sujetos normativos, aquellas razones para la acción que los agentes tienen con independencia del mandato de la autoridad —*cfr.* J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, p. 47—. En tanto que la autoridad conoce mejor esas razones (sus creencias al respecto tienen más probabilidad de ser verdaderas y estar justificadas), los individuos deben seguir una estrategia indirecta, guiando su acción por los mandatos de la autoridad con el fin de aumentar su grado de conformidad con dichas razones subyacentes. Ahora bien, como los mandatos permitirán aumentar la conformidad con las razones subyacentes sólo a condición de que los agentes se abstengan de evaluarlas por su cuenta, los mandatos conforman lo que Raz llama razones excluyentes —*cfr.* J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, pp. 46-48 y 75—. Dichas razones hacen una diferencia en el razonamiento práctico del sujeto normativo. Para Raz entonces la autoridad práctica es a la vez una autoridad epistémica y una autoridad capaz de hacer una



Quisiera por último conectar las concepciones expuestas con dos epistemologías morales antitéticas.

1. Sin pretender dar cuenta de la extensa discusión al respecto llamaré no cognitivistas a aquellas teorías que afirman que no hay juicios prácticos (enunciados que afirman la existencia de un deber o que afirman que determinada acción tiene determinada calificación normativa) verdaderos. Ello bien porque dichos juicios no refieren a propiedades que forman parte de la estructura del mundo y que están ahí para ser conocidas sino que son más bien expresiones de deseos, emociones, actitudes, compromisos, etc., bien porque pese a pretender referir al mundo son sistemáticamente falsos.

2. Las teorías cognitivistas sostienen, por su parte, que los juicios prácticos son susceptibles de verdad o falsedad y, asimismo, que hay algunos juicios prácticos que de hecho son verdaderos y cognoscibles por lo menos para algún agente.

Antes de sacar conclusiones en relación con el cuadro hasta aquí expuesto analizaré la relación entre cognitivismo y no cognitivismo en tanto tesis epistémico-semánticas y realismo y antirrealismo, distinción esta última relativa a la naturaleza de la normatividad moral.

Las teorías morales realistas entienden que los valores y deberes morales gozan de una existencia independiente de cualquier estado mental de cualquier sujeto, *i. e.*, existen como existe cualquier otro hecho en el mundo. La existencia o inexistencia de hechos morales hace que los enunciados que a ellos se refieren sean verdaderos o falsos. En este trabajo supondré, sin mayor análisis, la existencia de una relación conceptual entre realismo y cognitivismo moral.

Por su parte las teorías antirrealistas entienden que los deberes morales gozan de una existencia de algún modo dependiente de los estados mentales (particularmente estados volitivos, intereses, deseos o actitudes, actos de consentimiento) de al menos un sujeto<sup>25</sup>.

Ahora bien, la frase anterior puede entenderse en dos sentidos: En el primero no existen los deberes y valores morales en tanto tales y las expresiones que a ellos se refieren son o bien descripciones de hechos empíricos como el hecho de que alguien desea *x* (teorías descriptivistas, factualistas o autobiográficas), o bien expresiones de esos deseos (emotivismo, expresivismo), o bien enunciados que tienen por función referir al mundo, teniendo por lo tanto significado y capacidad de verdad o falsedad pero que de hecho son sistemáticamente falsos pues no existen los hechos a los que pretenden referir (teorías del error). Sin duda estas versiones del antirrealismo son todas no cognitivistas. Pero no interesan para a

diferencia práctica. Y tiene capacidad de hacer esta diferencia porque es autoridad epistémica. Para afirmaciones explícitas en este sentido, *vid.* J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, pp. 48, 59-60.

<sup>25</sup> Para la reconstrucción de las relaciones entre cognitivismo, no cognitivismo, realismo y antirrealismo me ha sido de suma utilidad el trabajo de H. Bouvier, *Particularismo, realismo jurídico y postpositivismo*, tesis doctoral, Génova (inédita), 2009 (c. 2).

los fines de este trabajo. Dado que estamos hablando de justificaciones morales de la autoridad dejaremos afuera cualquier concepción de la moral que la conciba globalmente como un engaño o como un error.

En un segundo sentido el antirrealismo puede entenderse como la afirmación de que existe un dominio propiamente moral pero que su fuerza vinculante no es primitiva sino derivada en última instancia de consideraciones no morales, consideraciones por lo general relativas al autointerés de los agentes. El contractualismo y el constructivismo moral en sus diversas variantes son ejemplos típicos de este tipo de teorías<sup>26</sup>.

Me importa destacar que dentro de este último grupo de teorías antirrealistas es posible distinguir teorías cognitivistas y teorías no cognitivistas. Para ilustrar la primera situación supongamos una teoría moral del consentimiento hipotético como la de Gauthier. Según dicha teoría la moral se basa en la estructura de los intereses de los agentes con independencia de sus intereses específicos. En este esquema la idea de un agente racional está vinculada a la pretensión de maximizar la satisfacción de las propias preferencias. Ahora bien, dados estos presupuestos resulta que podemos imaginar una práctica tal que «puede lograr el acuerdo unánime entre personas racionales que eligen las condiciones bajo las cuales estarían dispuestos a interactuar. Y este acuerdo es la base de la moralidad»<sup>27</sup>. Ahora bien, en tanto podemos imaginar esta práctica podemos describirla. Si podemos describirla los enunciados que lo hagan correctamente serán enunciados verdaderos al igual que las creencias que dichos enunciados expresarán. Las teorías del consentimiento hipotético son, a mi juicio teorías cognitivistas y, en tanto tales, no ofrecen mayor dificultad de clasificación.

Vamos ahora al caso de antirrealismo que realmente me interesa a los fines de este ensayo. Supongamos que nos encontramos en estado de naturaleza, un estado concebido de modo tal que en él no hay deberes categóricos pero tenemos buenas razones prudenciales para que los haya. Supongamos que en esta situación razonamos, expresa o tácitamente, en constituir a determinada persona en autoridad. Una vez que la autoridad emite mandatos se puede decir que tenemos deberes categóricos<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Al respecto puede verse, por ejemplo, D. Gauthier *¿Por qué contractualismo?*, en "Doxa", 6, 1989, pp. 19-38; R. P. Wolff, *The Autonomy of Reason, A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, N. Y., Harper & Row, 1973; A. Reath, *Legislating the Moral Law*, "Nous", 28, núm. 4, septiembre 1994.

<sup>27</sup> D. Gauthier, *op. cit.*, p. 29.

<sup>28</sup> Ciertamente no es claro si una teoría como la que estoy describiendo puede atribuirse con justicia a alguno de los contractualistas clásicos. En todo caso no estoy pensando en un filósofo específico sino en el sentido común que el contractualismo generó en sus lectores. Así, por ejemplo, Hart: «[...] on Hobbes view, the Sovereign in giving his commands which are law is exercising a right arising from the subject's contract», H. L. A. Hart, *Essays...*, *op. cit.*, p. 253. Un claro ejemplo del pensamiento que tengo en mente lo constituyen los anarquistas a posteriori. Para los anarquistas a posteriori no hay estados legítimos porque no se da de hecho (y es altamente improbable que se dé) el tipo de consentimiento universal que permitiría constituirlos como tales. Pero si se diera ese consentimiento, si todos prometiéramos obediencia a una autoridad, entonces ésta tendría derecho a mandar. Al respecto, *vid.* J. Simmons, *Philosophical Anarchism*, en J. Simmons, *Justification and Legitimacy*, *op. cit.*, pp. 122-157.



¿Qué epistemología moral presupone una teoría de la normatividad categórica como la presentada?<sup>29</sup> Sin duda una vez que la autoridad —expresa o tácitamente consentida y por ello legítima dentro de este esquema— emite mandatos y genera deberes, podrá haber enunciados que los describan y que serán, por lo tanto, susceptibles de verdad o falsedad. Ahora bien, dado que, *ex hipotesi*, antes de la constitución de la autoridad nos encontramos en una situación premoral, no se puede hablar *en esa situación* de enunciados categóricos verdaderos o falsos. Más aún, mientras la autoridad constituida no emita mandatos, del único deber del que podemos hablar es del deber en blanco de obedecer cualquier cosa que la autoridad mande. Es decir, para el contractualismo expreso o tácito la epistemología moral correcta con anterioridad a la emisión de mandatos es el no cognitivismo<sup>30</sup>.

Pasemos, ahora sí, a estudiar la conexión existente entre el primer conjunto de teorías por un lado y el segundo conjunto por el otro. No pretendo demostrar aquí la existencia de un vínculo conceptual. Me contentaré con que se me conceda que la visión de conjunto es más armónica si, separando los conjuntos, mantenemos vinculados sus elementos.

Comencemos por suponer una epistemología no cognitivista como la del contractualismo expreso o tácito. ¿Cómo hemos de dar cuenta dentro de este marco del contenido de los mandatos autoritativos en tanto creadores de deberes categóricos? Con independencia de su viabilidad teórica, cuestión que no he evaluado aquí, lo que me interesa destacar es que estas teorías no pueden dar cuenta del contenido de los mandatos autoritativos en términos de las creencias morales del mandante. ¿Pues cuál sería el objeto de esas creencias? Seguramente no razones morales, en este mundo no las hay *ex hipotesi*. Tampoco razones prudenciales. Pues si este fuera el caso entonces los mandatos reflejarían razones prudenciales pero no generarían deberes categóricos.

<sup>29</sup> Por cierto, para una teoría contractualista como la que intento esbozar no tiene demasiado sentido distinguir entre deberes morales y jurídicos. Al respecto, *vid.* R. P. Wolff, *The Autonomy of Reason...*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>30</sup> De aquí en más y por razones de simplicidad en la exposición cuando me refiera al no cognitivismo antirrealista tendré en mente este tipo de teorías. Sin embargo no creo que sea el único tipo de antirrealismo no cognitivista posible. Por ejemplo, una teoría que conciba que la fuente de la moral es la voluntad divina es antirrealista no cognitivista respecto de los mandatos divinos, *i. e.*, Dios no manda lo que manda porque es bueno con independencia de su voluntad sino que lo bueno es bueno porque Dios lo manda. Y, por cierto, en mi opinión una teoría moral semejante guardaría el tipo de relación que aquí postulo con una teoría voluntarista de la justificación de los mandatos autoritativos y con una teoría voluntarista de la explicación de su contenido. Puede parecer que éste no es el caso. Pues aun si lo que debemos hacer está determinado por la voluntad de Dios bien puede resultar que haya alguien que conozca mejor su voluntad. ¿No tendríamos, en ese caso, un deber de obedecer a esa persona en tanto autoridad epistémica? Sin embargo esa persona no sería autoridad a menos que Dios quisiera que funcione como tal. Para decirlo en otras palabras, supongamos que debemos hacer lo que Dios quiere. X sabe lo que Dios quiere. Pero no forma parte de la voluntad de Dios que sigamos los mandatos de X. ¿Debemos obedecer a X? A mi entender este no es el caso. Al menos yo, aun conociendo la voluntad divina respecto del hacer de sus súbditos, me abstendría de pretender representarlo sin su consentimiento. Igual prudencia me imagino mostrarían los súbditos, bien que desde el lado de la obediencia, en semejante situación.

En cambio sí tiene sentido dar cuenta de dicho contenido apelando a la voluntad del mandante. En esta situación nos sometemos al querer de uno para no vernos sometidos al querer caótico de todos. Ese querer es vinculante para nosotros en tanto le hemos prometido obediencia. Si, al fin y al cabo, no tenemos más deberes que aquellos a los que directa o indirectamente hemos consentido y siendo el consentimiento un tipo de acto de voluntad, bien cabe pensar que un acto que pretende influir sobre nuestros deberes, *i. e.*, cambiar la situación normativa, no puede ser otra cosa que un acto de voluntad.

Igualmente, si no hay ningún mundo moral previo a los estados volitivos de alguien (nosotros o Dios) no cabe entonces justificar los mandatos sino como expresión de la voluntad normativamente relevante. Consecuentemente la autoridad legítima será concebida ya como la voluntad normativamente relevante, ya como su representante<sup>31</sup>.

Partamos ahora de presupuestos cognitivistas. Entendemos que hay enunciados prácticos verdaderos y cognoscibles siquiera para algún agente. ¿Cómo hemos de explicar los mandatos de la supuesta autoridad? ¿Tendría algún sentido concebirlos como actos de voluntad? Me parece que no, por lo menos no si lo que está detrás del cognitivismo es el realismo. ¿Pues podría la voluntad de alguien hacer alguna diferencia en un mundo moral cuyos principios al menos están determinados a priori de cualquier voluntad?<sup>32</sup> Parece más coherente concebir los mandatos como expresión de las creencias del mandante sobre el contenido del mundo moral que nos vincula. Igualmente, tendremos por justificada a esa autoridad cuando de hecho tenga un conocimiento más refinado de ese mundo. Lo mismo sucede si el cognitivismo en juego tiene detrás teorías constructivistas. Pues para estas teorías los enunciados prácticos son verdaderos o falsos y esto con independencia de las voluntades concretas de los agentes.

Ahora bien, supuesto el cognitivismo moral la viabilidad de una justificación epistémica de la autoridad depende en buena medida de cuál sea la teoría sobre la distribución de las capacidades epistémico-morales que debamos adoptar. Al respecto hay dos posiciones divergentes.

Por un lado es posible pensar, como de hecho se pensaba y se suponía en el antiguo régimen, que hay sabios morales, personas con un acceso privilegiado

<sup>31</sup> Es cierto que este tipo de teorías parece suponer la existencia de un deber objetivo de respetar las promesas. Dicho deber se derivaría de una exigencia de coherencia inherente a nuestro carácter de agentes racionales. Parece que éste es el mínimo racionalismo posible, necesario para dar cuenta del carácter normativo de la voluntad.

<sup>32</sup> Por cierto, no se está afirmando aquí que para el realismo el mundo moral sea completamente estático y que la voluntad de los agentes no pueda introducir ninguna modificación. Pero para los realistas, como señala Raz: «Reasons precede the will. Though the latter can, within limits, create reasons, it can do so only when there is a non-will-based reason why it should», J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, p. 84. Para los antirrealistas la relación es la inversa: «Me parece que está fuera de duda la relevancia de los intereses del agente para la justificación práctica. La relevancia de toda otra cosa, excepto en la medida en que afecte los intereses del agente, me parece sumamente dudosos», D. Gauthier, *¿Por qué contractualismo?*, *op. cit.*, p. 26.

a la verdad moral. Si éste es el caso, todos aquellos que no pertenezcamos a ese selecto grupo tenemos una buena razón para dejarnos guiar en nuestra vida práctica por esos ilustrados morales: ellos conocen más. Por otro lado está la idea, típica de la modernidad, de que todos, en tanto seres igualmente dotados de razón, tenemos la misma capacidad de acceso a la ley moral. Schneewind expone magistralmente la diferencia entre la epistemología moral del antiguo régimen y la de la modernidad:

*«During the seventeenth and eighteenth centuries established conceptions of morality as obedience came increasingly to be contested by emerging conceptions of morality as self-governance. On the older conception, morality is to be understood most deeply as one aspect of the obedience we owe to God. In addition, most of us are in a moral position in which we must obey other human beings. Good's authority over all of us is made known to us by reason as well as by revelation and the clergy. But we are not all equally able to see for ourselves what morality requires. Even if everyone has the most fundamental laws of morality written in their hearts or consciences, most people need to be instructed by some appropriate authority about what is morally required in particular cases [...].*

*The new outlook that emerged by the end of the eighteenth century centered on the belief that all normal individuals are equally able to live together in a morality of self-governance. All of us, on this view, have an equal ability to see for ourselves what morality calls for and are in principle equally able to move ourselves to act accordingly, regardless of threats or rewards from others. These two points have come to be widely accepted —so widely that most moral philosophy now starts by assuming them. In daily life they give us the working assumption that the people we live with are capable of understanding and acknowledging in practice the reasons for the moral constraints we all mutually expect ourselves and others to respect. We assume, in short, that people are equally competent as moral agents unless shown to be otherwise. There are many substantive points on which modern moral views differ from what was widely accepted at the beginning of the seventeenth century, but our assumption of prima facie equal moral competence is the deepest and most pervasive difference»<sup>33</sup>.*

Aquí no pretendo investigar qué teoría sobre la distribución de las capacidades epistémico-morales debe adoptarse. Si me interesa mostrar que, presupuesta la adopción de una teoría, se siguen consecuencias respecto de la posibilidad o imposibilidad de autoridades legítimas entendidas como sabios morales. Para una epistemología del acceso privilegiado es perfectamente coherente asumir que puedan existir este tipo de autoridades y que, en consecuencia, la renuncia al juicio propio se encuentre justificada. Para una epistemología que conciba que todos tenemos igual acceso, la posibilidad de tal justificación se vuelve al menos mucho más tortuosa.

<sup>33</sup> J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 4.

### 2.3.2. ¿Qué diferencia? La versión voluntarista y la versión epistémica

Suponiendo que se me ha concedido la existencia de las relaciones arriba postuladas, en adelante me referiré en general a la concepción voluntarista de la autoridad para nombrar el primer conjunto de relaciones y a la concepción epistémica para nombrar el segundo. En tanto estamos dentro de la tesis de la diferencia, bajo cualquiera de las dos concepciones en juego el acto de la autoridad debe ser concebido como un acto de cambio, ya creación ya modificación, de razones para la acción. Ahora bien, la concepción voluntarista y la epistémica entienden en sentido diferente la idea de «cambiar la situación normativa de los agentes».

En su versión voluntarista, la tesis de la diferencia supone que el acto autoritativo puede implicar un cambio radical e incluso crear un deber absolutamente nuevo. Afirma esta tesis que existen deberes propiamente dependientes de los actos de mandato e independientes de una situación normativa preexistente. En principio sólo bajo la concepción voluntarista puede entenderse la idea de cambio como aptitud para hacer que determinada acción que en un tiempo T1 tiene determinado carácter normativo (e. g., prohibido) pase en un tiempo T2 a tener otro carácter normativo (e. g., obligatorio). Llamemos a esta idea «cambio en sentido fuerte».

Por el contrario la concepción epistémica afirma que si bien a resultados del acto autoritativo el sujeto normativo cuenta con una nueva razón para la acción, ésta no puede cambiar radicalmente la situación normativa —pues la creencia de la autoridad reflejada en el mandato pretende a su vez reflejar una situación normativa determinada independientemente—<sup>34</sup>. Bajo una concepción epistémica el cambio en sentido fuerte puede darse sólo si está justificado actuar de acuerdo a los mandatos de la autoridad aún si ésta se equivoca<sup>35</sup>. Pero si la autoridad presta adecuadamente su servicio epistémico entonces su mandato tendrá el mismo contenido que el orden normativo que pretende reflejar. Si el mandato produce un cambio, lo produce sólo en un sentido débil. Para Raz, por ejemplo, la diferencia radica en el surgimiento de una razón de idéntico contenido pero de carácter diferente. Después del acto autoritativo el agente tiene no sólo una razón de primer orden para realizar el acto en cuestión (una razón moral por ejemplo) sino también una razón protegida<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> En el mismo sentido, J. C. Bayón, *op. cit.*, p. 643.

<sup>35</sup> Una defensa de una autoridad práctica epistémicamente fundada que debe seguirse aún en caso de estar equivocada en el caso particular puede encontrarse en J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>36</sup> Para Raz —J. Raz, *Razón práctica y normas*, *op. cit.*, p. 44— una razón de primer orden es una razón para hacer o dejar de hacer algo. Una razón de segundo orden es una razón para actuar por una razón o para abstenerse de actuar por una razón. Una razón excluyente es una razón de segundo orden para abstenerse de actuar por una razón. En *The Morality of Freedom*, Raz caracterizaba las normas emanadas de mandatos como razones excluyentes —*vid.* J. Raz, *The Morality...*, *op. cit.*, p. 60—. En el *post scriptum* a la segunda edición de *Razón práctica y normas* —*cfr.* J. Raz, *Razón Práctica...*, *op. cit.*,

Por estas razones sólo en la versión voluntarista de la autoridad práctica bajo la concepción de la diferencia, y no en la epistémica, podemos distinguir los siguientes elementos:

*Autoría:* dentro de la concepción voluntarista de la autoridad, la tesis de la diferencia como cambio en sentido fuerte es principalmente una tesis respecto de la fuente de la existencia de las normas. Las normas (o ciertas normas), afirma esta tesis, tienen autor, son enteramente producto del acto de voluntad del sujeto puesto en lugar de autoridad quien es, asimismo, la razón de su autoridad o vinculatoriedad. La tesis del cambio en sentido fuerte implica justamente que a resultas del acto normativo existen razones categóricas *enteramente nuevas*.

*Discrecionalidad:* si una autoridad puede, mediante actos de voluntad, crear normas, es perfectamente entendible que concibamos que la autoridad tenga discreción sobre el contenido de esas normas. Sólo bajo esta concepción, y no —o por lo menos no en principio— bajo la epistémica, podemos atribuir discrecionalidad a la autoridad.

Es común pensar que autoría y discrecionalidad son rasgos distintivos de la autoridad en general y no sólo de la concepción voluntarista de la autoridad práctica en los términos de la tesis de la diferencia. Andrews Reath por ejemplo, se expresa en los siguientes términos:

«In general, a legislative enactment is taken to settle the shape of the normative landscape for the issue in question»<sup>37</sup>. «Where significant external constraints determine the content of legislation, and where the reasons to comply with a body of principles exist prior to the legislative enactment, the agent in question does not exercise sovereignty, in any interesting sense»<sup>38</sup>.

Pero claramente éste no es el caso. Pensemos en el funcionamiento típico de las autoridades del antiguo régimen. Las autoridades de ese orden no se habrían descrito a sí mismas como cambiando en sentido fuerte la situación normativa de sus súbditos. Por el contrario, la autoridad del antiguo régimen entendía que su función era leer en el orden inmutable, respecto del cual tenía un acceso privilegiado, y realizar un servicio de mediación entre dicho orden y los súbditos. El principal interés —al menos declarado y autoconsciente— de la autoridad era el mantenimiento y concreción (encarnación) en el mundo de ese orden trascendente.

Resumiendo, la versión voluntarista de la tesis de la diferencia entiende la idea de cambio de las razones para la acción en el sentido de creación de nuevas ra-

p. 238—, Raz se rectifica y pasa a considerarlas como razones protegidas: «[...] una combinación sistemática de una razón para realizar el acto [...] exigido por la regla y una razón excluyente para no actuar por ciertas razones (en pro o en contra de ese acto)». En contra de la posibilidad de cambio normativo a partir de una concepción epistémica de la autoridad, *vid.* J. C. Bayón, *op. cit.*, p. 690, nota 632.

<sup>37</sup> A. Reath, *Legislating the Moral Law*, *op. cit.*, p. 455.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 436.

zones por la voluntad de la autoridad legítima. Como la voluntad puede tener un contenido u otro, resulta que las razones que de ella emanan tendrán uno u otro contenido, *i. e.*, serán ya razones para realizar una acción, ya para abstenerse de realizarla. La versión epistémica por su parte —en tanto que entiende que lo que hace legítima a una autoridad es su mayor conocimiento de las razones objetivas aplicables a los sujetos normativos y dado que éstos deben renunciar a juzgar por sí mismos sólo en tanto es más probable que actúen conforme a esas razones siguiendo los mandatos de la autoridad— no puede concebir el funcionamiento correcto de la autoridad en términos de generación de razones con cualquier contenido. Las razones generadas por los mandatos tendrán característicamente el mismo contenido que las razones que éstos pretenden reflejar. En este esquema el cambio generado por el mandato debe entenderse como la generación de una nueva razón con el mismo contenido pero de carácter distinto (excluyente o protegida en Raz) a la que el agente tenía con anterioridad al mandato.

### 3. Autonomía Moral

#### 3.1. Dos concepciones de la autonomía moral: juicio propio y autolegislación

El conflicto entre autoridad y autonomía, tal como es presentado por Wolff en *In Defense of Anarchism*, está construido a partir de la idea de autonomía moral. Sólo ella es relevante a la hora de discutir la verdad de la tesis de que dicho conflicto es irresoluble<sup>39</sup>. En relación con esta idea cabe realizar una distinción central que guiará el resto del trabajo. Solemos hablar de «autonomía moral» para referirnos tanto a la idea de que somos autores de la ley moral como a la idea de que tenemos el derecho y el deber de juzgar por nosotros mismos sobre cuestiones morales y de actuar en consecuencia. Por lo tanto debemos distinguir entre autonomía como autolegislación y autonomía como juicio propio.

a) Autonomía como autolegislación: Para un agente autónomo la fuente de cualquier deber categórico que se le aplique, así como aquello que da cuenta

<sup>39</sup> Por ello dejo de lado el análisis de otras concepciones de la autonomía tales como la idea de autonomía como ámbito privado y la idea de autonomía personal. La primera refiere al espacio de libertad individual (libertad negativa en Berlín) donde la autoridad no puede legislar legítimamente. Pero si se afirma la existencia de este espacio de libertad individual es porque se concibe que hay un espacio, el ámbito público, donde la autoridad sí puede legislar. Así entonces, este concepto de autonomía no entra en contradicción con la idea de autoridad. Por su parte, la idea de autonomía personal refiere a la capacidad de las personas de ser dueñas de sus propias vidas (autopropiedad). Usualmente se entiende que una persona goza de autonomía personal si es libre de ser el tipo de persona que quiere ser. Pero como bien señala G. Dworkin, es claro que alguien puede querer ser un buen ciudadano, *i. e.*, una persona obediente de las leyes. No hay entonces contradicción conceptual entre autonomía personal y autoridad. Al respecto, *vid.* G. Dworkin, *Theory and Practice of Autonomy*, N. Y., Cambridge University Press, 1995, pp. 27-28. Para un análisis de las diversas concepciones de la autonomía presentes en el debate contemporáneo, *vid.* J. Iosa, *Concepciones de la autonomía*, en «Revista Brasileira de Filosofia», año 59, núm. 234, enero-junio 2010, pp. 55-72.

de su carácter normativo, es su propia voluntad (en algún sentido, todavía por determinar, de esta expresión). Según Wolff, por ejemplo:

«*Since the responsible man arrives at moral decisions which he expresses to himself in the form of imperatives, we may say that he gives laws to himself, or is self-legislating. In short, he is autonomous. As Kant argued, moral autonomy is [...] a submission to laws which one has made for oneself. The autonomous man, insofar as he is autonomous, is not subject to the will of another*»<sup>40</sup>.

b) Autonomía como juicio propio: Aquí la exigencia no es de creación de la ley. Lo que la autonomía requiere bajo esta concepción es, *lato sensu*, que actuemos sobre la base de nuestro propio juicio moral. Wolff expresa la idea con estas palabras:

«*The responsible man is not capricious or anarchic, for he does acknowledge himself bound to moral constraints. But he insists that he alone is the judge of those constraints*»<sup>41</sup>.

Thomas Scanlon, por su parte, sostiene:

«*An autonomous person cannot accept without independent consideration the judgment of others as to what he should believe or what he should do. He may rely on the judgment of others, but when he does so he must be prepared to advance independent reasons for thinking their judgment likely to be correct, and to weigh the evidential value of their opinion against contrary evidence*»<sup>42</sup>.

Comenzaré por el análisis de esta última idea para pasar luego a la primera.

### 3.2. Autonomía como juicio propio

La idea de autonomía como juicio propio es ambigua. Una primera ambigüedad es que, por un lado, se la usa para nombrar nuestra (supuesta) capacidad fáctica y nuestro (supuesto) derecho-deber de juzgar por nosotros mismos sobre cuestiones morales y de actuar de acuerdo al resultado de ese juicio (somos autónomos en tanto tenemos, de hecho y de derecho, esa capacidad —con independencia de si la ejercitamos o no—) y, por otro, para referirse al hecho de la satisfacción de esa obligación (es autónomo quien cumple con su obligación de juzgar por sí y quien actúa de acuerdo al resultado de su juicio)<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> R. P. Wolff, *In Defense...*, op. cit., p. 14.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>42</sup> Thomas Scanlon, *A Theory of Freedom of Expression*, en "Philosophy and Public Affairs", vol. 1, núm. 2 (invierno, 1972), p. 216.

<sup>43</sup> Cuando afirma la tesis de la incompatibilidad conceptual (dejando por un momento de lado su oscilante uso de las dos concepciones de autonomía aquí expuestas) Wolff se está refiriendo a la

Una segunda ambigüedad está dada por el hecho de que el significado de "juicio propio" también varía según la epistemología moral presupuesta. Supongamos el cognitivismo moral. Según esta concepción es posible conocer el valor de verdad de los enunciados prácticos. Supuesto el cognitivismo, la idea de juicio propio puede dividirse en tres. En primer lugar está la exigencia de soberanía epistémica, de independencia en la adquisición de conocimiento. La autonomía como juicio propio exige entonces juzgar por uno mismo en el sentido de involucrarse en un procedimiento que nos permita conocer qué razones morales hay<sup>44</sup>. Ahora bien, aquí "juicio" sufre de la típica ambigüedad proceso-producto. Así, el juicio propio exige, en segundo lugar, que las creencias morales adquiridas en virtud del procedimiento en cuestión sean el antecedente de la acción. Pero la exigencia no está sólo puesta en la idea de que actuemos sobre la base de *nuestras* creencias, sino que esto es importante en tanto las consideramos *correctas*. El último elemento es la acción, que debe estar basada en esas creencias producto de ese proceso epistémico. Resumiendo, el juicio propio bajo el cognitivismo exige que el agente actúe en virtud de creencias suyas que considera verdaderas y justificadas (*i. e.*, considera que constituyen conocimiento —aunque, por cierto, puede que de hecho no lo constituyan—) en tanto son fruto de un procedimiento epistémico confiable que tiene a su alcance.

Es importante que veamos que *en un sentido* la idea de juicio propio está en tensión con el cognitivismo. Supongamos el realismo moral como doctrina cognitivista. Bien podría alguien afirmar que es imposible a la vez sostener el realismo y la idea de autonomía como juicio propio. Pues quien pretendiera hacerlo se enfrentaría a un dilema: si existen razones objetivamente vinculantes entonces lo importante es que actuemos de acuerdo con ellas y no con nuestro juicio sobre ellas. Por el contrario, si debemos actuar de acuerdo con nuestro propio juicio moral entonces pareciera que no hay razones objetiva y categóricamente vinculantes (pues nos vincularían sólo a condición de que las juzgáramos vinculantes)<sup>45</sup>.

Sin dudas el realismo no está necesariamente vinculado con la autonomía como juicio propio. Quien acepte una de estas ideas puede negar la otra sin contradicción. Pero para escapar del dilema planteado basta con mostrar que no hay contradicción conceptual entre ambas doctrinas. De hecho, a mi juicio, no existe tal contradicción: el realismo moral es perfectamente compatible con la idea de que existe una obligación de juzgar por sí y de que somos autónomos en tanto la satisfacemos. Para demostrarlo el realista sólo debe probar que su teoría es a la vez compatible con una epistemología moral que afirme que todos

segunda idea. Cuando actuamos *porque* la autoridad ha requerido determinada acción lo que sucede es que dejamos de atender a nuestro propio juicio moral. Sin embargo, a su entender, permanecemos moralmente responsables pues seguimos teniendo el deber de atenderlo. *Vid.* R. P. Wolff, *In Defense...*, op. cit., p. 14.

<sup>44</sup> Aquí no pretendo dar cuenta de ese procedimiento pero es claro que debe ser confiable y accesible para todos aquellos de quienes se predica la obligación de juicio propio.

<sup>45</sup> La idea de presentar este problema en forma de dilema me fue sugerida por Cristina Redondo.

tienen la misma capacidad de conocer el orden moral y con una teoría normativa que sostenga que juzgar por uno mismo es de algún modo obligatorio. El realista que acepte estas tesis adicionales puede perfectamente asir el dilema por los cuernos.

En primer lugar cabe notar que aun si aceptamos que existen razones objetivas y vinculantes para todo ser racional, debemos reconocer que no tenemos posibilidad de acceso a ellas más que a través de nuestro juicio y nuestras creencias (o, mejor dicho, a través del juicio y las creencias de alguien). Ahora bien, el hecho de que sólo podemos actuar sobre la base de razones en las que alguien cree no hace que estas razones pierdan ni su objetividad ni su carácter categórico. Son objetivas porque están completas como razones aun si nosotros no creemos en ellas. Son categóricas porque son independientes de nuestros deseos.

Sin duda, el que no podamos actuar sobre la base de razones sino en tanto sean razones en las que alguien cree, no implica que no nos esté permitido delegar el juicio en otro. Para ello se requiere además suponer que todos, en tanto seres racionales por ejemplo, gozamos de la misma capacidad de acceso a la moral (de lo contrario sería irracional postular un requerimiento de igual esfuerzo epistémico) y que existe una obligación moral de juzgar por sí. Aquí no pretendo demostrar la existencia de semejante obligación. Bástame con señalar que no es en absoluto inconsistente un sistema que tiene un conjunto de normas sustantivas y al menos una norma procesal que impone a cada agente la obligación de comprometerse en el conocimiento de esas normas sustantivas. Un realista semejante podría afirmar, sin comprometer su realismo, que existe una obligación de juzgar por uno mismo en cuestiones morales<sup>46</sup>.

Pasemos ahora a analizar la idea de juicio propio bajo presupuestos no cognitivistas. Aquí esta idea ya no refiere a un procedimiento epistémico. No importa el juicio como proceso epistémico porque no se supone que haya nada que conocer. Lo importante bajo esta concepción es que actuemos sobre la base de nuestras creencias por el hecho de que son *nuestras*. Bajo el antirrealismo la idea de juicio propio colapsa con la de aceptación de (o consentimiento a) ciertos criterios como criterios vinculantes, donde lo que los hace vinculantes es el hecho de que nosotros los aceptemos como tales.

<sup>46</sup> Kant, por ejemplo, afirma que todos tenemos igual acceso a la ley moral (F 4:391, 404, 411), y que, en tanto agentes racionales, tenemos la obligación de actuar racionalmente, *i. e.*, moralmente en el ámbito práctico (F 4:412) —para citar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) de Kant (abrevio F) utilizo la numeración canónica de la Academia. Me he valido de la traducción de Roberto Aramayo, Madrid, Alianza, 2002—. Si además, tal como afirman Allen Wood (*Kantian Ethics*, N. Y., Cambridge University Press, 2008, p. 112) y Patrick Kain (*Self legislation in Kant's Moral Philosophy*, en "Archiv für Geschichte der Philosophie", 86, 2004, p. 266) la teoría moral kantiana debe ser leída en clave realista, entonces reuniría los tres requisitos enunciados. Raz también cuenta entre los realistas que consideran que, al menos *prima facie*, existe una obligación de juicio propio. Su teoría de la autoridad es justamente un intento de exposición de las condiciones bajo las cuales está justificado renunciar a juzgar por uno mismo (respecto del resultado del balance de razones de primer orden).

### 3.3. Autonomía como autolegislación

#### 3.3.1. Tesis de la legislación y tesis de la soberanía

Quien supone una concepción de la autonomía moral como autolegislación supone la existencia de una relación intrínseca, conceptual y normativa, entre la idea de autonomía, (el contenido de) la moral y (la razón de) su normatividad. Quien afirma esta relación sostiene que nos damos a nosotros mismos (en algún sentido de esta expresión) los deberes morales a los que estamos vinculados y es este hecho el que explica que sean vinculantes o normativos para nosotros. Es más, este hecho explicaría la normatividad de cualquier deber.

He formulado aquí dos tesis que conviene distinguir. La primera establece una relación entre la noción de autonomía y el contenido de la moral, *i. e.*, de nuestros deberes categóricos. Siguiendo a Andrews Reath la llamaré *tesis de la legislación*: «[...] *the moral law, and the requirements to which it leads, are laws that the rational will legislates*»<sup>47</sup>. Kant es el primer filósofo que ha vinculado estrechamente autonomía y moral, tanto que se habla de su concepción en términos de moral como autonomía o autogobierno, oponiéndola a concepciones premodernas (en occidente han tenido particular relevancia las de raíz cristiana) de la moral entendida como obediencia (a los mandatos de Dios, por ejemplo).<sup>48</sup> Esta tesis pretende responder a la pregunta "¿qué deberes morales tengo?" o su equivalente "¿cuál es el contenido de la moral?" Y la respuesta es, por supuesto, "tienes los deberes que surgen de tu autonomía moral".

La segunda tesis establece una relación entre autonomía, moralidad y normatividad y ha sido bautizada, también por Reath, como *tesis de la soberanía*: «*An agent who is subject to an unconditionally valid principle (i. e., a practical law) must be (regarded as) the legislator from whom it receives its authority*»<sup>49</sup>, «[...] *rational agents are bound only to laws which they have given, or laws of which they can regard themselves as legislators*»<sup>50</sup>. Para Kant «[...] *it is only because of the legislative action of our own will that we are under moral law*»<sup>51</sup>. La normatividad intrínseca de la moral y, en última instancia, de todo deber categórico, se explica en virtud de su vínculo esencial con nuestra autonomía, la autonomía es la fuente de la normatividad de la moral. Esta tesis pretende responder a preguntas normativas del tipo "¿por qué debo hacer lo que debo hacer?" o "¿por qué debo ser moral?" Y la respuesta es nuevamente, "debes hacerlo porque así lo exige tu autonomía".

<sup>47</sup> A. Reath, *Legislating the Moral Law*, *op. cit.*, p. 435.

<sup>48</sup> J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 3.

<sup>49</sup> A. Reath, *Autonomy of the Will as the Foundation of Morality*, en *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, N. Y., Oxford University Press, 2006, p. 122.

<sup>50</sup> A. Reath, *Legislating the Moral Law*, *op. cit.*, p. 435.

<sup>51</sup> J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 6. *Vid.* también A. Wood, *Kantian Ethics*, *op. cit.*, p. 106: «*Kant's ethical theory is grounded on the idea that the moral law is binding on me only because it is regarded as preceding form my own will*».

### 3.3.2. Relevancia de la autonomía como autolegislación para el problema de la normatividad de los mandatos autoritativos

A mi juicio, parte de la inquietud que genera el concepto de autoridad y parte de los intentos de responder a la pregunta sobre la normatividad de los mandatos autoritativos en términos de su compatibilidad o incompatibilidad con nuestra autonomía moral se explican en virtud de la presuposición —muchas veces inconsciente— de la verdad de la tesis de la legislación y de la tesis de la soberanía. Observemos que si son verdaderas entonces toda otra pretensión de normatividad —como la pretensión de normatividad del derecho— deberá mostrar cómo se deriva de nuestra autonomía moral, ya que la autonomía es, se postula, la fuente de cualquier normatividad categórica.<sup>52</sup> Si resulta que es imposible derivar la normatividad del derecho a partir de la normatividad de la moral entendida como autonomía, entonces nos quedan abiertos los siguientes caminos:

— Negar normatividad categórica al derecho y a cualquier otra pretensión heterónoma.

— Argüir a favor de una fuente de normatividad independiente de la moral para dar cuenta de la normatividad del derecho; *i. e.*, fraccionar el razonamiento práctico.

— Renunciar a derivar el contenido y la normatividad de la moral de la autonomía (*i. e.*, renunciar a entender la moral como autonomía) y proponer una teoría alternativa de los fundamentos de la moral, una que sí nos permita derivar la normatividad del derecho a partir de la normatividad de la moral.

### 3.3.3. Autonomía como autolegislación de la ley moral objetiva

Estas tres últimas posibilidades son dignas de atención sólo si resulta que es imposible derivar la normatividad del derecho a partir de la normatividad de la moral entendida como autonomía. Aquí me limitaré a intentar precisar las líneas generales que, a mi juicio, deberían transitar los esfuerzos de determinación de la viabilidad de tal derivación.

Es sin duda en el pensamiento kantiano donde alcanza sus máximas cumbres el proyecto ilustrado de fundar la praxis en la razón, *i. e.*, la creencia en una au-

<sup>52</sup> Hoy la mayoría de los intérpretes de Kant entienden que la autonomía es la fuente de la normatividad categórica en general. Quienes, como Katrin Flikschuh [*vid.* K. Flikschuh, *Justice without virtue*, en Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals, A Critical Guide*, NY., Cambridge University Press, 2010, pp. 51-70], niegan que este sea el caso y afirman por el contrario que, según Kant, en el ámbito jurídico «*autonomy as self-legislation is simply irrelevant*» (p. 53), entienden que Kant es un defensor del fraccionamiento del razonamiento práctico. Consecuentemente intentan mostrar un fundamento distinto de la autonomía (tal como la idea de libertad externa) para las obligaciones jurídicas. Por mi parte no me comprometo aquí con ninguna de las posibles lecturas de Kant. Me basta con mostrar las diferentes posibilidades.

tonomía de la voluntad racional o razón práctica. Esta autonomía toma forma en la idea kantiana de autolegislación. Kant nos ofrece la fórmula clásica de la idea de autonomía como autolegislación, «la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente» (F 4:431) en el capítulo II de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como tercera fórmula del imperativo categórico:

«Así pues, no se trata sólo de que la voluntad quede sometida a la ley, sino que se somete a ella como autolegisladora, y justamente por ello ha de comenzar a considerársela sometida a la ley (de la cual ella misma puede considerarse como autora)» (F 4:431).

En su forma propiamente imperativa la fórmula de la autonomía dice: no acometer ninguna acción sino «de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora» (F 4:434).

En tanto que la voluntad a la que alude aquí Kant es la voluntad de un agente racional y nosotros somos agentes (imperfectamente) racionales, ¿cómo debemos interpretar su afirmación de que somos, o debemos considerarnos como, legisladores de la ley moral? La pregunta surge porque la relación establecida es claramente problemática y da lugar a lecturas encontradas de la idea de autolegislación. ¿Es que nosotros, como individuos particulares, legislamos la ley moral mediante actos positivos de nuestra voluntad? ¿O es más bien la voluntad racional, presente en nosotros pero en absoluto dependiente de nuestros actos ni de ninguna otra particularidad nuestra, la que legisla? El problema es si son compatibles, y en ese caso cómo, las afirmaciones kantianas de autolegislación de la ley moral y las características —objetividad, universalidad, necesidad— persistentemente atribuidas a la moral, *i. e.*, a las normas que son el contenido de los supuestos actos de autolegislación.

Si cuando hablamos de un agente autónomo entendemos que es el agente el que legisla mediante sus actos particulares de voluntad, si la ley moral es creación de *su* voluntad, entonces pareciera que podemos dar cuenta del carácter práctico o motivador que solemos imputarle a dicha ley. Pero el resto de los predicados comúnmente atribuidos a la moral tienen una relación conflictiva con esta interpretación de la idea de autolegislación. Las ideas de universalidad, objetividad y necesidad apuntan a la existencia de una ley moral válida con independencia de cualquier acto de voluntad particular. Asimismo la idea de que se puede juzgar objetivamente sobre cuestiones morales presupone la existencia de una ley que puede entonces ser conocida objetivamente. Pero si la fuente de la existencia y de la normatividad de los mandatos morales es *mi* voluntad particular entonces, por lo menos en principio, la idea de corrección objetiva de los juicios morales queda totalmente desdibujada: “hacer *x* es correcto” colapsará con “hacer *x* es correcto para mí”, idea que sólo tiene sentido si se acepta un relativismo moral a ultranza. Lo mismo sucede con la ideas de objetividad y de universalidad de las normas: si mis deberes son producto de mi voluntad particular, *i. e.*, si carecen



de existencia objetiva, entonces sólo me vincularán a mí. Tampoco será posible atribuirles necesidad: puedo legislar lo que quiero y desvincularme a mi antojo. Allen Wood define el problema en los siguientes términos:

«After all, a moral law proceeding from my will seems by that fact to be a law valid only for me, perhaps even a law whose content is subject to my whims and arbitrariness. But that leads to a natural question: How can a law bind me at all if I am its author, because that apparently puts me in a position to change or invalidate it at my own discretion?»<sup>53</sup>.

Si, en cambio, subrayamos la idea de que la moral obliga objetiva, universal y necesariamente, entonces no se ve qué lugar queda para *mi* voluntad. Para que podamos afirmar que hay un espacio para la voluntad individual pareciera que debe quedar algún ámbito de discrecionalidad sobre el contenido de las obligaciones. Esto no sucede bajo ninguna idea objetivista de la moral. Si éste es el caso, como bien señala Wood:

«[...] the autonomy which attracted us so much to Kantian ethics begins to look like nothing but a euphemism, or even a deception. If the will which gives the moral law is not my will, but an ideal rational will, then there seems no force left in the assertion that this will is mine. If the moral law is a law whose authority lies in the power of reason common to all people, then instead of saying that the authority of the law lies in my will, why shouldn't we say instead that its authority lies simply in the rationality of its content. Why shouldn't we admit that when we are following the law, we aren't following our own will at all, but merely doing what is rational (even if we really want to do something else)?»<sup>54</sup>.

«...this tension threatens to pull the doctrine of autonomy apart, depending upon whether we emphasize the "autos" or the "nomos" —the rational being's will as author or legislator of the moral law, or the law itself as objectively binding on that same will»<sup>55</sup>.

Para dar una interpretación filosóficamente viable de la concepción kantiana de la autonomía debemos, en mi opinión, dar cuenta consistentemente de esta idea en apariencia internamente contradictoria: autolegislación de la ley moral objetiva. Debemos, sin renunciar a la objetividad, universalidad e indisponibilidad de la moral, dar cuenta del lugar del elemento subjetivo, es decir, de la idea de que

<sup>53</sup> A. Wood, *Kantian Ethics*, op. cit., p. 107.

<sup>54</sup> A. Wood, *Autonomy as the Ground of Morality*, disponible online en: <http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/Autonomy.doc>, p. 1.

<sup>55</sup> A. Wood, *Kantian Ethics*, op. cit., p. 106. La aparente inconsistencia interna del concepto kantiano de autonomía moral es algo hoy ampliamente aceptado en los estudios sobre el tema. Vid. A. Reath, *Legislating the Moral Law*, op. cit., p. 435; Patrick Kain, *Self legislation in Kant's...*, op. cit., p. 264; G. Dworkin, *Theory and Practice of Autonomy*, op. cit., p. 39; Onora O'Neill, *Self Legislation, Autonomy and the Form of Law*, p. 6. Disponible online en: [http://www.phil.cam.ac.uk/u\\_grads/Trip/Ethics/course\\_material/self\\_legislation\\_ult\\_05.pdf](http://www.phil.cam.ac.uk/u_grads/Trip/Ethics/course_material/self_legislation_ult_05.pdf).

«[...] todo ser racional, como fin en sí mismo, ha de poder considerarse a sí mismo al mismo tiempo como legislador universal con respecto a todas las leyes a las que pueda verse obligado [...], ha de adoptar sus máximas desde su propio punto de vista, pero al mismo tiempo ha de asumir también el punto de vista de cualesquiera otros seres racionales como legisladores (a los que por eso se llama también personas)» (F4:438).

El problema es si esto es posible. Y todo pareciera indicar que no lo es; que hay dos alternativas y que son excluyentes<sup>56</sup>. De hecho, la pregunta por la consistencia de la noción de autonomía, puede verse como una versión secularizada del dilema de Eutifrón, es decir, de la vieja disputa entre voluntarismo y racionalismo<sup>57</sup>.

### 3.3.4. Tres interpretaciones de la autonomía como autolegislación

Dentro de los estudios sobre el concepto kantiano de autonomía se han dado tres respuestas a este problema: la voluntarista, la constructivista y la realista. Las presentaré escuetamente.

El voluntarismo, defendido principalmente por Wolff y Bittner, asume que los actos de voluntad de los agentes, su elección contingente de ciertos fines, es la única fuente de normatividad (más allá de la exigencia de coherencia insita en la idea de racionalidad) y, en consecuencia, rechaza cualquier pretensión de atribuir a la moral objetividad, universalidad y necesidad anterior a esos actos contingentes. Todo deber es *constituido* por nuestros actos de voluntad legislativos. Particularmente los deberes morales surgen de actos contractuales expresos o tácitos y alcanzan sólo a los participantes de dichos acuerdos.

El constructivismo, sostenido entre otros por Rawls, O'Neill, Korsgaard y Reath, tiene la pretensión de que podemos entender la idea kantiana de autolegislación como la afirmación de que la ley moral emana de nuestra voluntad (escapando así a la necesidad de asumir compromisos ontológicos excesivos, *i. e.*, la postulación de entidades «extrañas» para dar cuenta de las normas) pero que esto no nos lleva necesariamente a renunciar a la objetividad de la ley. Para el constructivismo «[...] moral requirements are in some sense generated by a process of rational deliberation»<sup>58</sup>. La materia de este procedimiento es aportada por las máximas del agente que si superan el "procedimiento imperativo categórico" se transforman en leyes objetivo prácticas<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Al respecto, *vid.* A. Wood, *Kantian Ethics*, op. cit., p. 110.

<sup>57</sup> «Reflexiona sobre esto: lo que es piadoso ¿es aprobado por los dioses por ser piadoso o es piadoso porque es aprobado por los dioses?», Platón, *Eutifrón o de la Piedad*, en Platón, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 344 (9e/10a). Igualmente podríamos preguntar del siguiente modo. Lo que aprobamos como correcto, ¿lo aprobamos por ser —independientemente— correcto o es correcto porque nosotros lo aprobamos?

<sup>58</sup> A. Reath, *Autonomy of the Will...*, op. cit., p. 164, nota 17.

<sup>59</sup> Para la idea de "procedimiento imperativo categórico", puede verse J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, en Ronald Beiner and William James Booth (eds.), *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, New Haven-London, Yale University Press, 1993, pp. 291-319.



El realismo en la interpretación de la noción de autonomía, con destacados expositores en Kain y Wood, niega que se requiera postular la existencia de algún acto o estado psíquico particular del agente para afirmar que se encuentra sometido a la ley moral. La ley moral está más bien, por decirlo de algún modo, inscrita en la estructura normativa de la voluntad de un agente racional, de un ser que no está totalmente determinado por el orden causal de la naturaleza sino que es capaz de actuar por razones. Si existe una ley tal, nos dice Kant «ha de hallarse ya vinculada (plenamente a priori) con el concepto de la voluntad de un ser racional en general» (F 4:426). En este sentido, la voluntad racional es autónoma, es la fuente de toda normatividad. En palabras de Kant: «La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer» (F 4:440). Lo que afirman los realistas es que el primer principio de la moral —sólo el primer principio, no todo el sistema— se deriva a priori del concepto de agencia racional, voluntad racional o razón práctica y que este principio es la única y suprema fuente de toda normatividad categórica. Consecuentemente los realistas deben morigerar las afirmaciones kantianas de autoría de la ley moral por parte de los agentes.

Vale subrayar que esta interpretación realista de la noción de autonomía no renuncia a considerar a la voluntad como fuente de la normatividad de los deberes morales. Justamente difiere de otros realismos (el de los intuicionistas o el de los teóricos del derecho natural) en que rechaza la idea de que descubrimos nuestros deberes morales mediante el ejercicio de capacidades cognoscitivas que tienen por objeto ciertas entidades abstractas que están “ahí afuera”. Es cierto que rechaza la idea de que es la voluntad particular la que legisla; sostiene, en cambio, que la fuente de la normatividad de los mandatos es la voluntad (o el concepto de la voluntad) de todo sujeto racional, con independencia de sus actos volitivos específicos.

#### 4. Concepciones de la autoridad, concepciones de la autonomía y tesis de la incompatibilidad conceptual

Tenemos entonces dos concepciones de la autoridad, la voluntarista y la epistémica, y dos concepciones de la autonomía: como autoría y como juicio propio. Es natural pensar entonces que tenemos dos versiones de la tesis de la incompatibilidad conceptual. Pues la versión voluntarista de la autoridad se opone naturalmente a la idea de autonomía como autolegislación así como la versión epistémica de la autoridad se opone a la versión de la autonomía como juicio propio.

He aquí entonces las dos versiones de la tesis de la incompatibilidad conceptual:

a) El conflicto entre autoridad y autonomía es irresoluble porque la autonomía moral requiere que siempre seamos los autores de las normas que hemos de obedecer mientras que la autoridad pretende que su voluntad sea la fuente de tales normas.

b) El conflicto entre autoridad y autonomía es irresoluble porque la autonomía moral requiere que siempre juzguemos por nosotros mismos sobre qué razones categóricas deben guiar nuestra acción y que obremos en consecuencia, mientras que la autoridad pretende que renunciemos a actuar sobre la base de nuestro propio juicio para descansar en el suyo.

Cualquier teoría que pretenda responder a la tesis de la incompatibilidad conceptual entre autoridad legítima y autonomía moral debe hacerse cargo de las dos versiones de cada una de estas ideas. Así, quien (como Raz) pretenda meramente dar cuenta de la existencia de razones para renunciar al juicio propio o para rechazar esta exigencia como improcedente, puede aún no dar cuenta de la existencia de razones para renunciar a darnos a nosotros mismos las razones que nos vinculan (renunciar a autolegislarnos) o para rechazar tal idea como poco plausible y, por lo tanto, no solucionar en todos sus términos el conflicto entre autoridad y autonomía. Para aclarar la idea vale un ejemplo. Supongamos que concebimos a la autoridad en términos de la concepción epistémica y que entendemos que hay casos de autoridad justificada. Si el sostenedor de la concepción epistémica de la autoridad es coherente y asume el cognitivismo moral, concebirá la justificación de la autoridad en términos de justificación de la renuncia a juzgar (conocer) por sí qué debe hacerse, *i. e.*, renuncia a la autonomía moral<sup>60</sup>. Ahora supongamos un posible objetor no cognitivista. Este posible objetor además entiende la autonomía moral en términos de autolegislación y tiene una lectura voluntarista de esta idea. Semejante objetor entiende que una persona es autónoma cuando se rige por aquellas leyes que ella misma crea. Si esta persona considera que es autónoma en tanto sigue las leyes emanadas de su voluntad y que tales leyes serán categóricas cuando su voluntad se exprese mediante acuerdos alcanzados con otros o por su consentimiento a regirse por los mandatos de un tercero, por cierto que no podrá siquiera considerar la pretensión de una autoridad basada en el mayor conocimiento. En tanto esta persona no cree que haya nada que conocer con anterioridad a sus propios actos de voluntad legislativa, no puede atender a los argumentos de quien pretende que su mayor conocimiento es lo que justifica su autoridad. Por el contrario, tenderá a tener por buenas o en principio atendibles a teorías que basen la autoridad en el consentimiento o la promesa de los gobernados. Pues así, al obedecerla, éstos no estarían más que siguiendo su propia voluntad.

<sup>60</sup> Se me podría objetar sin duda que no es necesariamente cierto que justificar sobre bases epistémicas la autoridad práctica requiera justificar la renuncia a la autonomía como juicio propio. El mismo Raz puede ser visto como alguien que justifica la autoridad negando que esto implique renunciar a la autonomía. La cuestión se aclara si distinguimos entre autonomía de primer orden (juicio propio sobre razones de primer orden) y autonomía de segundo orden (juicio propio sobre las razones relevantes, incluyendo razones de segundo orden). Para Raz, y creo que para cualquier cognitivista, la justificación de la autoridad requiere necesariamente la justificación de la renuncia a la autonomía de primer orden. La autoridad no requiere, en cambio, renuncia a la autonomía de segundo orden. Al respecto, *vid.* J. Raz, *The Authority...*, *op. cit.*, p. 27.