

JB.

JUAN CARLOS BAYON MOHINO

"LA NORMATIVIDAD DEL DERECHO: DEBER JURÍDICO Y
RAZONES PARA LA ACCIÓN"

TOMO II

Sala.

TD

169

PARTE II

8.1

8. *Reglas sociales: prácticas, instituciones y razones para actuar.*

8.1 *Las condiciones de existencia de las reglas sociales y su papel en los razonamientos prácticos.*

Si la existencia de reglas sociales introduce un factor diferencial en la estructura de algunos razonamientos prácticos, se hace preciso aclarar en primer lugar qué se entiende exactamente por "regla social" y bajo qué condiciones cabe afirmar que "existe" una regla de ese tipo dentro de un grupo o ámbito social determinado. Por supuesto la contestación a esos interrogantes constituye uno de los puntos esenciales de la teoría del derecho hartiana, en la que la distinción entre "hábito" y "regla social" - así como las ideas de "aspecto interno de las normas" y "aceptación", sobre las que se articula la diferencia entre aquellas dos nociones - es el primer eslabón de una cadena conceptual en torno a la cual se va vertebrando la explicación del concepto de derecho como "unión de reglas primarias y secundarias"²⁷⁶. Como la explicación hartiana del concepto de "regla social" ha alcanzado una notable difusión - y como además, si no me equivoco, se suele considerar correcta en lo esencial - me serviré de ella como punto de partida de mi análisis.

R.D. 70.551

(276) Cfr. CL, pp. 54-56 (CD, pp. 69-71). Vid. también CL, pp. 86-88, 97-107 y 244 (CD, pp. 110-112, 125-137 y 308-309). Sobre los presupuestos metodológicos que inspiran la explicación hartiana acerca de qué es y en qué condiciones se puede afirmar que existe una "regla social", vid. J.R. Páramo, *H.L.A. Hart y la teoría analítica del Derecho*, cit., pp. 55-103.

Sintéticamente, para Hart se puede afirmar que existe en el grupo G una regla social a tenor de la cual "todo S debe hacer ϕ en las circunstancias C" si y sólo si:

- 1) existe de hecho una cierta regularidad de comportamiento, es decir, dentro de G la mayor parte de los S hacen ϕ en la mayor parte de las ocasiones en las que concurren las circunstancias C;
- 2) las desviaciones respecto al comportamiento regular son motivo de crítica; la mayor parte de las veces en las que un S no hace ϕ en las circunstancias C se produce una reacción crítica - variable en cuanto a su intensidad y forma de manifestarse - por parte de los miembros de G (con independencia de que éstos pertenezcan o no a su vez a la clase de sujetos "S");
- 3) las conductas consistentes en manifestar esas reacciones críticas no suscitan a su vez reacciones críticas ulteriores por parte de los miembros de G, lo que es tanto como decir que éstos consideran *justificadas* las reacciones críticas frente a las desviaciones de los S (i.e., las desviaciones no sólo son criticadas, sino que son vistas como una *razón* para las correspondientes reacciones críticas);
- 4) los miembros de G - o al menos algunos de ellos - adoptan una "actitud crítica reflexiva" que se manifiesta en el uso de lenguaje normativo (ésto es, de términos deónticos como "deber") y en apelaciones a la regla en cuestión para justificar a) por qué ellos mismos - si pertenecen a la clase de sujetos S - hacen ϕ cuando concurren las circunstancias C; b) por qué critican a los S cuando se desvían de esa pauta de conducta; y c) por qué no consideran a su vez objeto de crítica la manifestación de esas reacciones críticas²⁷⁷.

(277) Hay dos cuestiones a las que me parece oportuno referirme brevemente en relación con esta caracterización hartiana del concepto de regla social. La primera tiene que ver con la distinción que establece ulteriormente el propio Hart entre las reglas sociales en general y las reglas sociales *que imponen obligaciones* como un subgrupo de ellas, y cuya diferencia específica, como es sabido, consistiría en la concurrencia de tres elementos adicionales; seriedad de la presión social, creencia en su importancia en tanto que necesarias para preservar la vida social o algún elemento →

Explicar qué es una regla social y en qué condiciones se puede afirmar que "existe" dentro de un grupo G no es una empresa distinta ni conceptualmente previa a la de explicar la estructura de los razonamientos prácticos que desarrollan los miembros de G tomando en cuenta la existencia de dicha regla. Esta afirmación, no obstante, quizá provoque una cierta sospecha

muy valioso de ella y posibilidad de que la conducta exigida por la regla entre en conflicto con los deseos o inclinaciones del sujeto obligado (CL, pp. 84-85; CD, p. 107-109). Creo que está por ver si hay una auténtica diferencia cualitativa entre las reglas "que imponen obligaciones" y el resto de las reglas sociales o si, por el contrario, cabría pensar más bien que de los tres rasgos diferenciadores reseñados los dos primeros marcan como mucho una diferencia meramente de grado, mientras que el tercero sería en realidad consustancial a la aceptación de cualquier clase de regla. Como tiendo a pensar esto último, por el momento me parece preferible prescindir de esta distinción.

La segunda cuestión tiene que ver con la diferenciación de distintas clases de normas desde el punto de vista de los diversos tipos de problemas de interacción social para los que esas normas son respuestas (en un sentido como el explorado por E. Ullmann-Margalit en *The Emergence of Norms*, cit., que distingue entre normas que resuelven respectivamente situaciones del tipo del "dilema del prisionero" y problemas de coordinación y que estabilizan situaciones de desigualdad o "parcialidad"). Parece que la definición hartiana de regla social no es apta para hacerse cargo de esa diversidad; la insistencia en las reacciones críticas frente a la desviación no cuadra bien, por ejemplo, con las "normas de coordinación", que serían reglas "autofortalecientes" en el sentido de que no existen incentivos para apartarse - en beneficio propio - del equilibrio de coordinación que la norma representa (cfr. Ullmann-Margalit, *op. cit.*, p. 13; sobre la distinción entre instituciones sociales "autofortalecientes" y "necesitadas de fortalecimiento" cfr. Hartmut Kliemt, *Moralische Institutionen, Empirischen Theorien ihrer Evolution* (Freiburg/München; Karl Alber, 1985) [hay trad. cast. de Jorge M. Sefia, *Las instituciones morales, Las teorías empiristas de su evolución* (Barcelona: Alfa, 1986), por donde se cita], pp. 78-80; sobre la noción de "equilibrio de coordinación", vid. *supra*, nota 81 de la parte I). Esa constatación obligaría o bien a reformular la definición hartiana de manera que también resultase aplicable a las "normas de coordinación", o bien a sostener que las "convenciones" - i.e., las soluciones a los problemas de coordinación - no son exactamente "normas" (que es lo que sostiene Lewis; cfr. *Convention*, cit., pp. 97-100; o, quizá por una razón diferente, Jon Elster, *The Cement of Society, A Study of Social Order* (Cambridge; Cambridge University Press, 1989, p. 101). De todos modos creo que es preciso diferenciar entre una convención, una norma - no social, sino creada por una autoridad - que representa una solución para un problema de coordinación y una norma - que puede ser una regla social - que impone el deber de seguir una convención (lo que según creo tiene perfecto sentido a pesar del carácter autofortaleciente de las convenciones); de todo ello me ocuparé en el apartado 8.4.2, al discutir hasta qué punto la aceptación de la autoridad puede basarse precisamente en su capacidad de resolver problemas de coordinación.

de circularidad: si se construye un razonamiento práctico tomando en cuenta la existencia de una regla, ¿no habrá de ser ésta forzosamente un *prius* lógico respecto de aquél?²⁷⁸ Si nos situamos en la perspectiva de un individuo aislado que desarrolla su deliberación práctica dentro de G, así es efectivamente como parecen ser las cosas. Pero cuando ese individuo asume como un dato la existencia de una regla social en G lo que está asumiendo es la reiteración de una serie de comportamientos, de otros comportamientos acerca de los primeros y de una serie de disposiciones de conducta por parte de los demás miembros de G, muchos de los cuales - aunque no necesariamente todos - adoptan esas disposiciones de conducta (y por ello realizan aquellos comportamientos) como resultado de razonamientos prácticos realizados justamente a la vista de los mismos datos, con la única diferencia de que es ahora a él (a sus comportamientos y sus disposiciones de conducta) a quien se ve como uno de "los demás".

Lo que tenemos, por tanto, no es a mi entender circularidad, sino *interdependencia*: las disposiciones de conducta de cada individuo son condicionales respecto a lo que él cree que son las disposiciones de conducta (igualmente condicionales) de los

(278) Es lo que piensa Robert Moles; "En la discusión de Hart [...] puede observarse que aquellos elementos que se supone que son constitutivos de una regla sólo pueden ser explicados a su vez en términos de la existencia de alguna regla previa. Eso significa que en la elucidación del concepto de regla tenemos que utilizar ese mismo concepto, que hemos de suponer que ha quedado ya determinado, aunque no se nos dice de qué modo"; cfr. R.N. Moles, *Definition and Rule in Legal Theory. A Reassessment of H.L.A. Hart and the Positivist Tradition* (Oxford; Basil Blackwell, 1987), p. 87.

demás. De ahí que me parezca particularmente acertada una concepción como la de Shwayder, que presenta las reglas sociales como complejas redes de disposiciones de comportamiento individuales interdependientes, como sistemas de expectativas mutuas que se autoreforzan y subsisten precisamente sobre la base de su satisfacción en la mayor parte de los casos²⁷⁹. Es evidente que esa idea de interdependencia no está ausente del análisis de Hart. Lo que sucede, a mi juicio, es que no la ha explorado en toda su complejidad: creo que el esquema hartiano subraya sólo las formas más simples de esa interdependencia, con lo que quedan oscurecidos los rasgos específicos de ciertos tipos de razonamientos prácticos complejos que los individuos desarrollan en relación con la existencia de reglas sociales (y que al mismo tiempo dan su realidad a dichas reglas, dibujando no un círculo vicioso, sino más bien una espiral de reforzamiento recíproco).

Para desarrollar esa idea entenderé provisionalmente - con Hart - que afirmar que la regla "existe" es decir que quedan satisfechas las condiciones (1) a (4) apuntadas hace un momento y que afirmar que alguien la acepta es decir que la considera "como una pauta de comportamiento que ha de ser seguida por el grupo como un todo" y que estima que las críticas a las desviaciones de la pauta son "legítimas o justificadas"²⁸⁰. En último

(279) Cfr. D. Shwayder, *The Stratification of Behaviour*, cit., pp. 253 y 260-261.

(280) Cfr. *CL*, pp. 54-55 [*CD*, pp. 70-71]. Como han señalado Honoré ("Groups, Laws and Obedience", cit.), McCormick (*H.L.A. Hart*, cit., pp. 35 y 43) o Moles (*Definition and Rule in Legal Theory...*, cit., p. 110), Hart presupone pero no explica qué ha de →

término mi pretensión consiste en matizar esas ideas en un sentido que si no me equivoco toma una cierta distancia respecto al que les atribuye Hart, pero por el momento las manejaré sin mayores precisiones. Si denominamos los "A" a quienes aceptan una regla y los "S" a aquellos a quienes es aplicable (es decir, a los "sujetos" de la regla en el sentido de von Wright²⁸¹), parece claro, como ha subrayado Hartmut Kliemt²⁸², que el conjunto de los "S" y el conjunto de los "A" pueden tener en común - en hipótesis - desde la totalidad de sus miembros hasta ninguno (si bien lo más frecuente será que uno y otro conjunto se superpongan parcialmente)²⁸³. Teniendo en mente esa tipología elemental puede ser interesante ir pasando revista a las distintas clases de razonamientos prácticos que es posible construir en relación con la existencia de reglas sociales y que, al tiempo (junto con los comportamientos realizados de conformidad con las conclusiones de esos razonamientos), dan su realidad a las mismas.

entenderse por "grupo", qué criterios se manejan a la hora de delimitar los confines del ámbito en el que se dice que cierta regla social existe o no. Por supuesto no hay que caer en el error de reificar los "grupos"; que cierta colectividad (entre cuyos miembros se desarrollan determinadas interacciones) sea vista como un grupo o sólo como una parte de un grupo más amplio es simplemente una cuestión de perspectiva (i.e., del interés teórico o práctico que guíe la mirada del observador).

(281) Vid. *Norma y acción*,... cit., p. 93. Como ha apuntado Ross - cfr. *Lógica de las normas*, cit., p. 103 - la determinación de qué cualidades o circunstancias han de ser entendidas como especificadoras del sujeto de la norma ("S") y cuáles como descriptivas de la situación o circunstancias ("C") en que ha de ejecutarse su "tema" o contenido ("A") "no obedece a criterios rígidos" y resulta hasta cierto punto arbitraria. Para mis propósitos presentes, no obstante, puede prescindirse de esa complicación.

(282) Cfr. H. Kliemt, *Las instituciones morales*,... cit., p. 192; también Hacker, "Hart's Philosophy of Law", cit., pp. 13-14; y Smith, *Legal Obligation*, cit., p. 27.

(283) Esta idea puede hacerse más clara utilizando el conocido ejemplo hartiano de la regla social que establece que los varones han de descubrirse al entrar en el templo; dentro del grupo G en el que exista esa regla puede haber varones que la acepten (que serían a la vez "S" y "A"), varones que no la acepten ("S", pero no "A"), mujeres que la acepten ("A", pero no "S") y mujeres que no la acepten (ni "S" ni "A").

i) Situémonos en primer lugar en el punto de vista de un miembro de "G" que no acepta una regla social existente en dicho grupo. Por otra parte, puede o no pertenecer a la clase de sujetos "S" a los que la regla se aplica. Si pertenece, la pregunta es qué razón puede tener él para hacer \neq cada vez que concurren las circunstancias C; y en segundo lugar, tanto si él mismo es un "S" como si no, qué razón puede tener para manifestar la reacción crítica correspondiente frente a los S que se desvíen de la regla. Suponemos, en cualquier caso, que *al margen* de la existencia de esa regla el sujeto en cuestión no admite ninguna razón instrumental, prudencial ni moral para hacer \neq en las circunstancias C.

Hay un tipo de respuesta muy simple a estas dos cuestiones, que quizá es la que viene sugerida de un modo más inmediato por el esquema de Hart. En cuanto a la primera, su razón para hacer \neq sólo puede ser de tipo prudencial, estando ligada al temor de sufrir las reacciones críticas que suscitará la transgresión. A esa consideración se le aplicarán por supuesto todos los parámetros - que ya conocemos - que definen qué es lo prudencialmente racional: lo que quiere decir que sólo tendrá una razón *prudencial* para hacer \neq si el coste de esa reacción crítica es para él mayor que el de no hacer \neq y según cuáles sean las medidas relativas de esos costes y de la probabilidad (en las circunstancias particulares del caso) de que efectivamente la reacción crítica llegue a aplicársele. Pero, sobre todo, sólo tendrá una razón prudencial para hacer \neq si efectivamente hay otros miembros de G que van a

reaccionar críticamente en caso contrario, miembros que en el esquema de Hart son *aceptantes* de la regla: las razones prudenciales del no aceptante dependerían entonces (entre otras cosas) de la existencia de aceptantes (y además serían tanto más fuertes - i. e., tanto más capaces de superar los costes de oportunidad de no hacer ϕ - cuanto mayor sea el número de aceptantes y mayor por consiguiente la probabilidad de llegar a sufrir la correspondiente reacción crítica²⁸⁴). Y en cuanto a la segunda cuestión - qué razón puede tener él (no aceptante) para manifestar la reacción crítica correspondiente frente a los S que se desvían de la regla -, la respuesta parece ser a simple vista que sencillamente ninguna. Pero esta segunda respuesta es incorrecta, y en la medida en que lo es obliga también a matizar seriamente la que se dio a la primera pregunta.

Un individuo que no acepta la regla puede a pesar de todo tener dos series de razones *meramente prudenciales* para manifestar la correspondiente reacción crítica frente a los S que se desvían de ella. La primera consiste en que puede sufrir de lo contrario una reacción crítica *de segundo nivel*: en el esquema de

(284) Téngase en cuenta que no se está hablando por ahora de sistemas normativos institucionalizados que cuenten con un aparato que centralice la administración de esas reacciones críticas; cuando éstas pueden provenir de *cualquiera* - de un modo difuso -, creo que se mantiene la idea de que la probabilidad de llegar a sufrirlas y por consiguiente de condicionar de un modo efectivo la conducta del transgresor potencial es, a iguales grados de intensidad o severidad de esas reacciones, tanto más alta cuanto mayor sea el número de aquéllos de los que es racional esperar que provengan (simplemente porque entonces será tanto más baja la probabilidad de desviarse de la pauta y conseguir eludir la reacción crítica). Sobre los factores que determinan la mayor o menor eficacia de una respuesta sancionatoria, vid. Lawrence M. Friedman, *The Legal System, A Social Science Perspective* (New York; Russell Sage, 1975), cap. IV.

Hart se explicita que allí donde existe una regla social las reacciones críticas frente a la desviación se consideran justificadas, se entiende que ésta constituye una "buena razón"²⁸⁵ para aquéllas; pero seguramente ello no excluye, sino que más bien implica, que se considera injustificado no reaccionar críticamente ante la desviación y que, por consiguiente, esa falta de reacción puede ser vista a su vez como una "buena razón" para una nueva reacción crítica (que es la que he llamado "de segundo nivel"). La segunda - sobre la que ha llamado la atención McCormick²⁸⁶ - consiste en que el no aceptante al que le es aplicable la regla y que se ve constreñido a cumplirla por razones prudenciales puede estar interesado - y ello dependerá de cómo esté estructurada la situación en términos de interacción estratégica - en que todos los demás S la cumplan también para que no saquen partido (a su costa) de su propio comportamiento conforme. Nótese bien: su razón para manifestar la correspondiente reacción crítica frente a los desviantes sigue siendo puramente *prudencial* (aunque ahora no tiene que ver con su interés en no recibir él mismo una nueva reacción crítica); y esta nueva razón prudencial puede serlo a su vez no sólo para manifestar reacciones críticas de primer, sino también de segundo nivel (o de otros sucesivos).

Ahora bien, si la generalidad de los no aceptantes puede contar con razones meramente prudenciales para manifestar reac-

(285) *CL*, p. 54 [*CD*, p. 70].

(286) *Cfr.* McCormick, *H.L.A. Hart*, cit., p. 35.

ciones críticas frente a las desviaciones de una regla social determinada, el no aceptante al que ésta le es aplicable puede tener razones igualmente prudenciales para cumplirla que no exigen como cuestión lógica la existencia de una mayoría de aceptantes (puesto que no tiene por qué esperar que las reacciones críticas frente a la desviación provengan *sólo* de ellos). La imagen resultante puede ser la de un grupo en el que se da una red de comportamientos interdependientes y en el que es posible - en contra de lo que piensa Hart²⁸⁷ - que sólo un exiguo número de individuos acepte la regla, de manera que no son tanto (y desde luego no son *sólo*) las disposiciones de conducta de éstos las que condicionan las de los no aceptantes²⁸⁸, sino más bien estas últimas las que pueden llegar a condicionarse reciprocamente..

En el límite, habría que preguntarse si sería posible la existencia de una regla social sin que hubiese un sólo aceptante. Rolf Sartorius, por ejemplo, piensa que sí lo es: si los comportamientos y actitudes que cada individuo "meramente prudente" manifiesta hacia los de los demás dependen de lo que él cree que son las disposiciones de conducta y actitudes hacia los comporta-

(287) "[Aunque la sociedad] pueda exhibir la tensión, ya descrita, entre los que aceptan las reglas y los que las rechazan excepto cuando el miedo de la presión social los induce a conformarse con ellas, es obvio que el último grupo *no puede ser más que una minoría* [...], porque de otra manera quienes rechazan las reglas *encontrarían muy poca presión social que tener*" (CL, p. 89; CD, p. 114; las cursivas son mías). La misma opinión es compartida por Hacker: "Estas condiciones de existencia [de las reglas sociales] exigen que *la mayor parte* de los miembros del grupo social acepten la regla que impone deberes" ("Hart's Philosophy of Law", *cit.*, p. 17; la cursiva es mía).

(288) Que es lo que parece dar por supuesto McCormick al escribir - *H.L.A. Hart*, *cit.*, p. 36 - que "[l]a fuerza de esas razones prudenciales [i.e., de las que tiene el no aceptante para cumplir la regla] es proporcional, como resulta bastante obvio, al número, poder e influencia *de los que aceptan las reglas...*" (la cursiva es mía).

mientos de los demás (entre los que se encuentra él) del resto de los miembros del grupo, *cada uno* puede manifestar actitudes que realmente no suscribe movido por la manifestación por parte de los demás de actitudes que realmente no suscriben (produciéndose, por decirlo en el lenguaje de la teoría de sistemas, una continua retroalimentación entre la manifestación de esas actitudes y las razones - prudenciales - para manifestarlas)²⁸⁹.

Si Sartorius está en lo cierto, sería concebible - al menos teóricamente - la existencia de una regla social que no es aceptada por nadie y que se mantiene meramente como una red de estrategias prudenciales que se condicionan y sustentan recíprocamente. Prolongando el alcance del argumento, cabría pensar también en el mantenimiento de una autoridad que repose *tan sólo* en el temor de cada uno a sufrir las reacciones críticas de otros si se desobedecen los mandatos de aquélla (o si no se reacciona apropiadamente frente a esas transgresiones). La admisión de esta posibilidad supone corregir toda una tradición en filosofía política²⁹⁰, que la descarta aduciendo que quien obedece *sólo* por temor (i.e., por razones prudenciales) tiene que temer a alguien que a su vez no puede actuar también *sólo* por temor, ya que de lo

(289) Cfr. R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority", en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, cit., pp. 42-61, pp. 51-52. La misma idea es apuntada (aunque no desarrollada) por Hartmut Kliemt; cfr. *Las instituciones morales...*, cit., p. 198.

(290) Sirva como ejemplo de ella lo que escribe Hume en "Of the First Principles of Government": "Ningún hombre tendría razón alguna para *temer* la furia de un tirano si éste no tuviera sobre alguien una autoridad que no derivara sólo del miedo, ya que, en tanto que individuo aislado, su fuerza física de poco puede servirle, así que el resto del poder que posea ha de estar basado o en nuestra propia opinión o en la presunta opinión de otros" (cfr. *Philosophical Works* [edición Green-Grose, cit.], vol. III, p.→

contrario, nos iríamos remontando, estrato por estrato, hasta el vértice de una pirámide de la obediencia en el que se situaría una autoridad ("soberano") que por sí sólo nunca podría ser capaz de infundir temor a *todos* los ocupantes de los planos inferiores. Pero no es preciso que lo sea, ni tampoco que un número relativamente amplio de individuos *acepte* esa autoridad (en cantidad bastante como para concentrar en sus manos un poder material suficiente para inclinar en favor de la obediencia los razonamientos meramente prudenciales del resto): porque la fuerza que constriñe el razonamiento prudencial de *cada uno* (y que le compele no sólo a obedecer, sino también a comportarse frente a los demás como aceptante) puede provenir exclusivamente de quienes se van a comportar frente a él como aceptantes por razones igualmente prudenciales, estando condicionadas las disposiciones de conducta *de todos* recíproca y multilateralmente.

Cabría objetar que para que fuese posible una situación semejante sería necesaria, si no la *existencia real* de aceptantes, sí al menos la *creencia (falsa)* de que los hay por parte de cada

!!!); o Rousseau, en *Du Contrat Social*, lib. I, cap. iii; "El más fuerte no es nunca lo bastante fuerte para ser siempre el amo, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber". La misma idea puede encontrarse en Ross; "Un hombre fuerte, mediante el mero uso de la fuerza física, puede dominar a un puñado de otros hombres. En las sociedades de algún tamaño que presuponen un aparato de poder organizado, manejado por otros seres humanos, ésto no es posible. Ningún Hitler puede aterrorizar a una población sin que, por lo menos dentro del grupo que maneja el aparato de fuerza, la obediencia sea en algún modo voluntaria" (*Sobre el Derecho y la justicia*, cit., p. 56); o en Hart; "Es verdad [...] que para que un sistema de reglas sea impuesto por la fuerza sobre cualquiera tiene que haber un número suficiente de individuos que lo acepte en forma voluntaria. Sin su cooperación voluntaria, que crea así *autoridad*, el poder coercitivo del derecho y el gobierno no pueden establecerse" (*CL*, p. 196; *CD*, p. 248; la cursiva es del original).

uno. Con otras palabras: parece que si cada individuo supiera que los demás no aceptan realmente la regla no podría mantenerse esa red de disposiciones de conducta (basadas en consideraciones estrictamente prudenciales) que se condicionan recíprocamente, de manera que un cierto tipo de *ignorancia* acerca de las actitudes de los demás sería condición necesaria de la subsistencia de una regla en ausencia total de aceptantes. Y ciertamente *un determinado tipo* de ignorancia resulta imprescindible: pero, como ha demostrado Gregory Kavka²⁹¹, la ignorancia necesaria no queda bien descrita en los términos que acaban de mencionarse. Un individuo que cree que ninguno de los demás acepta realmente la regla puede a pesar de todo tener razones prudenciales para obedecerla: sólo carecerá por completo de ellas el que crea que *todos* los demás creen que ninguno de los demás acepta realmente la regla; y por consiguiente una regla puede subsistir - al menos teóricamente - en un grupo en el que a) nadie la acepta, b) cada uno sabe que los demás no la aceptan, pero c) no es el caso que cada uno sabe que todos saben que los demás no la aceptan²⁹².

El razonamiento que desarrolla Kavka para demostrar esa tesis podría resumirse en los siguientes pasos. En primer lugar podemos decir que un sujeto S actúa movido por un "miedo de primer orden" cuando obedece la regla porque piensa que de lo contrario habría de sufrir la reacción crítica de otros que él cree

(291) Cfr. Gregory S. Kavka, "Rule by Fear", en *Noûs*, 17 (1983) 601-620.

(292) Cfr. Kavka, *op. cit.*, pp. 606-609.

que la aceptan, mientras que actúa movido por un "miedo de segundo orden" cuando la obedece porque piensa que de lo contrario habría de sufrir la reacción crítica de otros que él cree que tienen miedo de primer orden, es decir, que él cree que piensan que si no reaccionan críticamente en contra de S serían víctimas a su vez de una reacción crítica por parte de otros que (ellos creen que) sí la aceptan. Nótese que quien sabe que *nadie* acepta la regla puede tener racionalmente miedo de segundo orden siempre que crea que hay otros que no lo saben (i.e., siempre que crea que *otros* tienen una *creencia falsa* que les va a inducir a actuar movidos por lo que sería entonces un injustificado miedo de primer orden). En general, un individuo tiene miedo de orden_N si y sólo si piensa que de no obedecer una regla habrá de sufrir la reacción crítica de otros que él cree que tienen miedo de orden_{N-1}. En segundo lugar, podemos decir que S tiene una creencia-A de *primer orden* si cree que nadie acepta la regla, y que tiene una creencia-A de *segundo orden* si cree que todos tienen una creencia-A de primer orden (ésto es, si cree que todos creen que nadie acepta la regla). En general, podemos llamar "creencia-A universal" (de cualquier orden) a la que tienen *todos* los miembros del grupo, de manera que es posible afirmar que existe una creencia-A universal de orden_N si y sólo si todos los individuos creen que existe entre ellos una creencia-A universal de orden_{N-1}.²⁹³

(293) *Op. cit.*, pp. 607-608.

Pues bien, habida cuenta de las definiciones estipulativas que se han presentado, creo que puede comprenderse con facilidad que no es racional tener miedo de orden_N si se tiene una creencia-A de ese mismo orden_N, aunque *sí lo será* si se tiene, como máximo, una creencia-A de orden_{N-1}; y que, por consiguiente, si existe una creencia-A *universal* de orden_N ninguno de los miembros del grupo puede racionalmente tener miedo de orden_N, lo que demuestra la tesis que se trataba de probar, a saber, que lo que los individuos deben ignorar para que sea posible la subsistencia de una regla social que nadie acepta no es que los demás no son realmente aceptantes, sino que *todos* saben que *ninguno* lo es. Y, como afirma Kavka, en un grupo social relativamente numeroso no es tan difícil que se dé esa forma de ignorancia²⁹⁴.

La argumentación de Kavka me parece sustancialmente correcta, pero a pesar de todo creo que sería sensato introducir dos reservas frente a la tesis de que la existencia de una regla social no implica analíticamente la de un cierto número de individuos que la acepta: la primera, que aunque conceptualmente sea posible que una regla social *subsista* en esas condiciones, lo que no me resulta tan claro es que pueda *llegar a formarse* meramente con ellas²⁹⁵; la segunda, que aunque su subsistencia en ausencia total de aceptantes sea *conceptualmente* posible (en términos de

(294) *Op. cit.*, p. 610.

(295) Cfr. J. Finnis, "Comment" [a R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority", *cit.*], en R. Gavison (ed.), *op. cit.*, pp. 62-75, p. 68.

teoría de juegos), *empíricamente* no parece que ese caso sea demasiado frecuente (y mucho menos típico)²⁹⁶.

Pero, sea como fuere, me parece que las observaciones precedentes constituyen ya una base suficiente para introducir en el análisis de Hart una matización de relativa importancia. Hay que disociar con claridad las ideas de "aceptar una regla", "comportarse (frente a los demás) del modo en que lo haría quien acepta una regla" y "obedecer una regla": a mi juicio un individuo puede tener razones meramente prudenciales no sólo para obedecer una regla, sino también para comportarse (frente a los demás) del modo en que lo haría quien la aceptase; pero me parece que sólo confundiendo la aceptación con alguna de estas dos últimas nocio-

(296) Cfr. H. Kliemt, *Las instituciones morales...*, cit., p. 198; y Eerik Lagerspetz, "Hart and the Separation Thesis", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 75 (1989) 239-251, p. 246.

Pero por supuesto media una gran diferencia entre reconocer que *empírica o causalmente* es altamente improbable que exista - y perdure - una regla social en ausencia total de aceptantes y pretender que es *conceptual o analíticamente* imposible; ésto último es lo que sostiene Hart, como se hace patente, por ejemplo, cuando escribe que la aceptación de la regla de reconocimiento por parte de los jueces del sistema "[...] no es simplemente una cuestión que hace a la eficacia o vigor del sistema jurídico, sino que es *lógicamente una condición necesaria* para que podamos hablar de la existencia de un sistema jurídico" (CL, p. 112; CD, p. 144; la cursiva es mía). El defecto de Hart, como trataré de explicar enseguida, radica en no haber sabido diferenciar las ideas de "aceptar una regla" y "comportarse frente a los demás del modo en que lo haría el aceptante": que los jueces del sistema han de hacer regularmente lo segundo para que tenga sentido hablar de la existencia de una regla de reconocimiento y por ende de un sistema jurídico, es algo que yo no pondría en duda (de lo contrario, como dice el propio Hart - *ibidem* -, "la característica unidad y la continuidad del sistema jurídico habrían desaparecido"); lo que en mi opinión no es cierto es que, además, sea "lógicamente necesario" que la *accepten*. Como recientemente ha señalado G.R. Mayes, "[n]o hay nada inconsistente en la idea de que uno o incluso todos los jueces de una sociedad impongan el derecho meramente para evitarse los inconvenientes que personalmente habrían de soportar si hicieran lo contrario. Criticar a los infractores del Derecho es parte de su trabajo ¿Por qué habríamos de propugnar como condición necesaria que sus críticas sean sinceras?"; cfr. G.R. Mayes, "The Internal Aspect of Law: Rethinking Hart's Contribution to Legal Positivism", en *Social Theory and Practice*, 15 (1989) 231-255, p. 239.

nes cabe pensar que puede tener además razones meramente prudenciales para aceptar la regla (como Hart llega a afirmar en algún momento²⁹⁷).

Desde luego aceptar una regla social no puede equivaler meramente a obedecerla. Hacer lo que la regla establece no es condición suficiente de la aceptación: de lo contrario habría que concluir que uno "acepta" reglas que ni siquiera conoce²⁹⁸; y la situación no mejora apreciablemente si en vez de hablar meramente de "hacer lo que la regla establece" hablamos de "obedecerla" (entendiendo que el término implica hacer lo que estipula la regla en vista de la misma²⁹⁹), ya que no nos es de ninguna uti-

(297) Cfr. *CL*, p. 198 [*CD*, pp. 250-251].

(298) Cfr. A.D. Woodley, "The Existence of Rules", en *Noûs*, I (1967) 63-79, p. 68; y C.S. Nino, "El concepto de Derecho de Hart", *cit.*, p. 51.

(299) La diferencia sobre la que pretendo llamar la atención es la que mediaría entre las ideas de "conformidad" y "obediencia", empleando los términos en un sentido como el estipulado por L.W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 63-64; o E. Lagerspetz, "Hart and the Separation Thesis", *cit.*, p. 244. Para hablar de "conformidad" bastaría con la coincidencia entre lo hecho y lo exigido por la regla, sea cual sea la razón por la que esa conducta se realiza; la regla no tiene por qué estar ejerciendo ninguna clase de influencia motivadora sobre ella e incluso puede ser desconocida para quien actúa. Cuando hay "obediencia", por el contrario, el conocimiento de que la regla existe y le es aplicable ha ejercido sobre el sujeto una influencia determinante (de algún tipo, sea meramente porque ha alterado su cálculo prudencial o porque la acepta), de manera que la inexistencia o la ignorancia de la regla habría tenido un efecto diferencial sobre su conducta. Por consiguiente siempre que hay obediencia hay conformidad, pero no a la inversa (R. Hernández Marín establece una diferencia de contenido similar entre "cumplimiento" y "obediencia"; vid. *Teoría General...*, *cit.*, pp. 302-303). Como para hablar de "obediencia" todo lo que hace falta es que la norma ejerza sobre la conducta una influencia de algún tipo, parece claro que ha de diferenciarse aún entre "obediencia" y "aceptación": el que obedece una regla puede hacerlo porque la acepta o por otro tipo de consideraciones (p. ej., meramente prudenciales); el que acepta una regla puede obedecerla, desobedecerla (por debilidad de la voluntad) o no estar en condiciones de hacer ninguna de las dos cosas (porque no le es aplicable). Aunque inspiradas por consideraciones en buena medida similares, la diferencia que se acaba de presentar entre "conformidad", "obediencia" y "aceptación" me parece más clarificadora que la que P.E. Navarro establece entre "correspondencia", "acatamiento" y "cumplimiento"; vid. *La eficacia del Derecho*, *cit.*, p. 16.

lidad un concepto de "aceptación" en virtud del cual sea analíticamente verdadero que todo el que obedece una regla social la acepta. Pero es que además ni siquiera es condición *necesaria*: de lo contrario no sería posible aceptar reglas sociales que no le fuesen aplicables a uno mismo (p. ej., ninguna mujer podría aceptar la regla según la cual los varones deben descubrirse en el templo); y además no quedaría espacio teórico para la idea de alguien que acepta una regla y sin embargo la transgrede (por "debilidad de la voluntad").

Comportarse frente a los demás del modo que lo haría quien "acepta" la regla implica - y nótese que se trata en todo caso de comportamientos perceptibles por un observador externo - reaccionar críticamente frente a las desviaciones, no reaccionar críticamente frente a esas primeras reacciones críticas y hacer ambas cosas utilizando un característico vocabulario normativo y apelando a la regla como justificación de ellas. Podría pensarse que "aceptar la regla" *consiste* precisamente en hacer todo eso y que por consiguiente es artificiosa la distinción entre "aceptar la regla" y "comportarse como lo haría el que la acepta" (tan artificioso como pudiera serlo, pongamos por caso, diferenciar entre "actuar groseramente" y "comportarse del modo en que lo haría alguien que actuara groseramente"). Pero a mi juicio no es así: aceptar la regla es *una* de las razones por las que se puede actuar de ese modo (o para ser más exacto: una razón que desde el punto de vista de quien la acepta justificaría hacerlo, aunque por los motivos que sea no lo haga), pero desde luego no la única

(ya que, como hemos visto, también puede hacerse por razones prudenciales).

Desde el punto de vista del observador que no sólo registra lo que los sujetos hacen, sino también el tipo de justificaciones que invocan *expresamente* para lo que hacen, no es fácil distinguir al "auténtico aceptante" de "quien por razones prudenciales se comporta como lo haría el aceptante". Incluso cuando se trata de evaluar *la propia conducta*, si esa evaluación se realiza *ante los demás* puede que el sujeto que se comporta como aceptante (y que en virtud de ello se autocritica si se desvía de la regla) esté actuando como tal por razones meramente prudenciales. En realidad la diferencia entre el aceptante y el que sin serlo se comporta frente a los demás como tal no radica exactamente ni en lo que hacen ni en las razones *que alegan* para justificar lo que hacen (puesto que sabemos que un individuo puede tener razones para aparentar y hacer creer que actúa por razones que no acepta), sino en la distinta estructura de los razonamientos prácticos que *realmente* suscriben. Quien ve en la regla - por decirlo con las palabras de Hart - "una pauta o criterio general de comportamiento a ser seguido por el grupo como un todo" y considera que la desviación respecto de ella es una razón para la crítica, que ésta es "legítima o justificada", está aceptando una razón *dominante* sobre las razones prudenciales, tanto sobre las *propias* como sobre las de *los demás*³⁰⁰. Está aceptando no sólo

(300) Creo que esta afirmación vale igualmente para el caso de quien acepta una→

que él tiene una razón - que prevalece sobre sus intereses - para reaccionar críticamente frente a las desviaciones, sino además que todos aquéllos a quienes la regla se aplica - tanto si él mismo está incluido en ese círculo como si no - tienen una razón (igualmente dominante sobre sus intereses) para hacer lo que la regla establece.

Por el contrario, quien meramente se comporta como lo haría el aceptante (sin serlo realmente) no está incluyendo en su verdadera deliberación práctica ninguna razón más allá de las meramente prudenciales. La desviación (propia o ajena) respecto de la regla, *en sí misma*, le tiene sin cuidado: lo que desde su punto de vista constituye una razón para actuar no es ni la desviación ni la regla, es meramente su interés en evitarse ciertas reacciones críticas en su contra y eventualmente su interés en que otros no reduzcan aún más su nivel neto de utilidad transgrediendo la regla y beneficiándose por tanto a su costa de su propio comportamiento conforme forzado. Si las circunstancias son tales que el nivel de satisfacción de su interés no se ve amenazado desde ninguno de esos dos ángulos, la regla *en sí misma* no representa para el no aceptante absolutamente nada en tanto que razón para actuar (y por consiguiente no hay ningún

regla *que no le es aplicable* (i.e., para un "A" que no es a la vez un "S"); recuérdese que para que un sujeto reconozca una preferencia como de un orden superior respecto de otra (ésto es, como *dominante* sobre ella) basta con que se plantee la situación *contrafácticamente*, es decir, que se plantee cómo ordenaría o jerarquizaría la preferencia que tiene respecto de otra *caso de que la tuviera* (aunque realmente no sea ése el caso ni pueda llegar a serlo).

sentido en el que él pueda decir que la desviación respecto de la regla, protagonizada por él o por cualquier otro, "es una razón" para la crítica, como no sea el de *describir* - sin aceptarlo - el punto de vista del aceptante). Lo que ello implica es que no reconoce en la regla ninguna clase de razón dominante sobre las propias razones prudenciales. Y mucho menos de alguna que se considere dominante sobre las razones prudenciales de los demás: una cosa es entender que en determinadas circunstancias yo estoy prudencialmente interesado en exigir a otros que hagan ϕ o en reaccionar críticamente contra ellos si no lo han hecho, y otra bien distinta deducir que - hablando siempre desde *mi* punto de vista - ellos tienen entonces alguna clase de razón para hacer ϕ .

En suma, los razonamientos prácticos del aceptante y del que sin serlo se comporta como tal por razones prudenciales poseen estructuras completamente distintas, por más que puedan llegar a justificar acciones externamente similares (entre las que se incluyen reacciones críticas frente a otras acciones). Con otras palabras: cuando hacen lo mismo, lo hacen por razones diferentes; y que sus razones sean diferentes explica además por qué y en qué dirección actúa cada uno cuando no hacen lo mismo. La aceptación de la regla y las consideraciones prudenciales son por tanto diferentes clases de razones para actuar (si bien, eventualmente, para realizar *las mismas* acciones). De ahí que hablar de "aceptar la regla por razones prudenciales" resulte ser, a mi juicio, el producto de una confusión conceptual: de la confusión entre "aceptar la regla" y, alternativa o acumulativa-

mente, "obedecerla" o "comportarse frente al desviante como lo haría el aceptante"³⁰¹. Si no es el producto de esa confusión sólo puede equivaler a la pretensión de que en ciertas condiciones puede haber razones prudenciales para no actuar sobre la base de razones prudenciales (puesto que aceptar una regla implica aceptar alguna clase de razón - que por el momento me abstengo de calificar - *dominante* sobre las razones prudenciales)³⁰²; pero esa idea - que la racionalidad prudencial puede resultar en ciertos contextos auto-refutatoria - ya fue criticada en su momento con argumentos que me parece innecesario reproducir ahora.

(301) Me parece que la confusión entre "aceptar la regla" y, alternativa o acumulativamente, "obedecerla" o "comportarse frente al desviante como lo haría el aceptante", resulta patente en este pasaje de Hart: "No hay por cierto razón alguna que se oponga a que quienes aceptan la autoridad del sistema continúen haciéndolo por una diversidad de consideraciones [en el original, "*reasons*"], no obstante que un examen de conciencia los haya llevado a decidir que moralmente no deben aceptarla" (*CL*, pp. 198-199; *CD*, p. 251). Como señala en relación con este texto G. Randolph Mayes - "The Internal Aspect of Law...", *cit.*, p. 235 - no es difícil entender la idea de alguien que, aun estimando que no debe aceptar una regla, "por una diversidad de razones" la *obedece* o se comporta externamente *como lo haría el aceptante*; pero que real o sinceramente pueda *aceptar* una norma (como algo distinto de las dos nociones anteriores) quien estima que no debe aceptarla es algo que resulta simplemente ininteligible - tan ininteligible como sería creer real o sinceramente una proposición por parte de alguien que estima que no es verdadera, tal y como ha señalado Kurt Baier, "Obligation; Political and Moral", *cit.*, pp. 124-125 -, y que conduciría de hecho al resultado absurdo de un "aceptante" que, como tal, habría de considerar (sinceramente) "legítima o justificada" la crítica dirigida a alguien precisamente por no hacer lo que él (el presunto "aceptante") considera que no se debe hacer. Si no me equivoco, McCormick incurre en un error similar al de Hart - confundiendo en este caso "aceptación" y mera "obediencia" - cuando escribe que "se puede aceptar una regla por razones prudenciales, porque sería peor para uno no ajustarse a ella [*if one does not conform to it*]" (cfr. "Legal Obligation and the Imperative Fallacy", *cit.*, p. 117). Y lo mismo le sucedería a Raz cuando afirma que "la aceptación de las reglas puede estar basada en el miedo al castigo..." (*The Concept of a Legal System*, 2ª ed., *cit.*, p. 235). En este sentido creo que lleva razón Ramos Pascua cuando afirma que "aceptar una norma por temor no es otra cosa que limitarse a obedecerla" (y por lo tanto, añadiría yo, es mejor no hablar en absoluto de "aceptar una norma por temor"; vid. J.A. Ramos Pascua, *La Regla de Reconocimiento en la Teoría Jurídica de H.L.A. Hart*, *cit.*, p. 198).

(302) Es lo que aparentemente sostiene Hacker; cfr. "Hart's Philosophy of Law", *cit.*, p. 15.

De todos modos, el no aceptante que quiere saber cuándo tiene verdaderamente razones prudenciales para obedecer la regla y cuándo además para comportarse frente a los desviantes como lo haría el aceptante, tiene que comenzar su deliberación situándose *hipotéticamente* en el punto de vista de éste³⁰³. El cálculo prudencial del no aceptante tiene que determinar con la mayor exactitud posible cuáles de sus conductas serán vistas por los aceptantes como una razón para hacerle objeto de determinadas reacciones críticas; sabiéndolo, sabrá por añadidura en qué condiciones ha de esperar esas mismas reacciones críticas por parte de otros (no aceptantes) que por razones prudenciales se comportan frente a los demás (entre los que ahora se incluye él) exactamente del modo en que creen que lo harían los aceptantes. Pero para que ese cálculo prudencial no incurra en grotescos errores no basta con extraer inductivamente una "instrucción de comportamiento" a partir de una colección relativamente amplia de conductas que fueron objeto de reacciones críticas en casos pasados: lo que hay que saber es qué *regla* (desde el punto de

(303) En sustancia éste es - aplicado a un marco más amplio - el mismo argumento que hace ya muchos años utilizó Fuller contra la teoría holmesiana del derecho contemplado desde el punto de vista del "hombre malo" (al que quizá sería más esclarecedor llamar "hombre meramente prudente" (como hizo el propio Holmes en alguna ocasión; vid. "The Theory of Legal Interpretation", en *Harvard Law Review*, 12 (1899) - ahora en O.W. Holmes, *Collected Legal Papers* (New York: Harcourt, Brace & Howe, 1920; reimp. Peter Smith, 1952), pp. 203-209, pág. 204 - , donde habla de "our old friend the prudent man"); que para que éste pueda construir su cálculo correctamente tiene que empezar por presuponer el punto de vista del "hombre bueno" (al que también sería menos equivoco llamar "aceptante de la regla"); cfr. Lon L. Fuller, *The Law in Quest of Itself* (Boston: Beacon Press, 1966 [recoge tres conferencias pronunciadas en la Northwestern University de Chicago en 1940]), pp. 94-95. Vid. también W. Twining, "The Bad Man Revisited", en *Cornell Law Review*, 58 (1973) 275-303, p. 282; y William H. Wilcox, "Taking a Good Look at the Bad Man's Point of View", en *Cornell Law Review*, 66 (1981) 1058-1073, p. 1068.

vista de un aceptante) gobierna la apreciación crítica de esas conductas, único modo de alcanzar el grado más alto posible de seguridad (nunca total) respecto a cuál fue en esa colección de casos pasados el *aspecto* de los mismos que motivó la reacción crítica y acerca de qué cabe esperar por consiguiente que suceda en casos futuros sólo parcialmente asimilables a los ya conocidos³⁰⁴.

Las mismas consideraciones se aplican al cálculo del no aceptante acerca de cuándo es prudencialmente racional para él comportarse frente a los desviantes como lo haría quien acepta la norma. Si su razón para actuar de ese modo es evitar sufrir reacciones críticas de segundo nivel y/o alterar el cálculo prudencial de otros para inducirlos a cumplir la regla y evitar así que saquen partido (a su costa) de su propio cumplimiento forzado, sus objetivos sólo pueden ser alcanzados si manifiesta las correspondientes reacciones críticas frente a los desviantes *del modo adecuado*: es decir, exactamente en los casos en los que los aceptantes consideran "legítima o justificada" la crítica e invocando exactamente las razones por las que ellos la ven como tal. Porque a buen seguro los aceptantes no sólo tienen un punto de vista acerca de qué conductas *merecen* una reacción crítica, sino también acerca de la *forma* de esa reacción que se considera correcta y del *fundamento* al que se considera correcto apelar

(304) Cfr. Leslie Green, "Law, Co-Ordination and the Common Good", en *Oxford Journal of Legal Studies*, 3 (1983) 299-324, p. 318.

para adoptarla (aun concediendo que habrá un cierto margen de imprecisión - lo que es bien distinto de una radical y absoluta indeterminación - respecto a cada uno de esos factores). Si la razón del no aceptante para criticar las desviaciones de la regla es la de evitarse una reacción crítica de segundo nivel, ha de saber que ciertamente no se la ahorrará si su crítica es improcedente por manifestarla en un caso, de una forma o apelando a un fundamento inadecuados (donde "improcedente" e "inadecuado" reflejan el punto de vista de los aceptantes; a los que se sumarán, a la hora de desplegar la reacción crítica de segundo nivel, los no aceptantes que por razones prudenciales actúan frente a los demás como si lo fueran). Por otra parte, si la razón del no aceptante para criticar las desviaciones de la regla es la de inducir a otros a cumplir la regla y evitar así que saquen partido a su costa de su propio cumplimiento forzado, ha de saber que su presión va a ser escasamente eficaz si desde el punto de vista de los aceptantes se considera improcedente o inadecuada esa reacción crítica, puesto que el conjunto de los aceptantes y de quienes por razones prudenciales se comportan frente a los demás como si fuesen tales repelerán aquella forma de presión desplegando en su contra la correspondiente reacción crítica de segundo nivel.

En suma, para quien no acepta la regla ésta no es más que un entramado de disposiciones de conducta de otros que él ha de tomar como marco de su cálculo prudencial. Para ser más exacto: en el razonamiento práctico que él construye tomando en cuenta la

existencia de la regla, las razones *operativas* son de tipo prudencial y las disposiciones de conducta de los demás (sea porque aceptan la regla, sea porque tienen razones prudentiales para comportarse como si la aceptaran) son razones *auxiliares* que especifican qué acciones ha de realizar el sujeto para que queden satisfechos sus intereses (i.e., sus razones prudentiales). Esas disposiciones de conducta de otros son en algunos casos el resultado de razonamientos prudentiales similares al suyo, de manera que existe una situación de interdependencia o reforzamiento recíproco en la que la conclusión del razonamiento prudencial de uno es tomada desde el punto de vista de *otros* como uno de los datos que les permiten suscribir los razonamientos prudentiales que precisamente eran tomados como datos en *el de aquél*. De todos modos, como para identificar el *contenido* de esas disposiciones de conducta de otros que son relevantes para él como marco de su cálculo prudencial necesita - como lo necesitan todos los demás que desarrollan cálculos prudentiales similares interdependientes - situarse hipotéticamente en el punto de vista de quien acepta la regla, éste resulta ser el verdadero eje sobre el que ha de explicarse la noción de regla social (por reducido que pueda ser, al menos teóricamente, el número de individuos que realmente suscribe ese punto de vista).

11) Lo que ahora nos interesa, por consiguiente, es aclarar los términos en que se desenvuelve el razonamiento práctico de quien realmente acepta una razón *dominante* sobre las meramente prudentiales para hacer lo que la regla establece y para reaccio-

nar críticamente frente a las desviaciones. Lo que sucede es que un razonamiento práctico que incluya una razón de ese tipo puede estar estructurado de *dos formas* sustancialmente diferentes que el esquema de Hart no distingue adecuadamente.

Para identificar la primera de esas dos posibilidades basta con reparar en que no siempre que se formula sinceramente un juicio de deber se invoca una regla social: sirviéndome de la terminología que quedó definida en apartados anteriores, los juicios de deber con los que un individuo justifica por qué él - si es que pertenece a cierta clase de sujetos *S* - hace \neq cuando concurren las circunstancias *C*, por qué critica a los *S* cuando se desvían de esa pauta de conducta y por qué no considera a su vez objeto de crítica la manifestación de esas reacciones críticas, pueden ser "independientes de la existencia de reglas", ésto es, juicios de deber que él suscribe con total independencia de que se den o no los hechos complejos que permiten afirmar - con arreglo a la propia definición hartiana - que existe en el grupo del que forma parte una regla social en ese sentido. En ese caso no es cierto que el sujeto suscriba ese juicio de deber *porque* (entre otras cosas) existe una regla social, ni que en ausencia de esa regla (es decir, si no existieran los *hechos* que permiten afirmar que la regla existe y que tienen que ver fundamentalmente con las disposiciones de conducta *de otros*) no lo suscribiría, o no lo suscribiría exactamente con el mismo contenido.

Nótese, no obstante, que el conjunto de condiciones necesarias para poder afirmar que existe una regla social con

arreglo a la definición hartiana puede perfectamente quedar satisfecho en un grupo en el que todos sus miembros coincidan en suscribir el mismo juicio de deber independiente de la existencia de reglas, o - lo que seguramente resulta más verosímil - en el que algunos coincidan en suscribirlo y el resto actúe en consecuencia por razones meramente prudenciales (determinadas no sólo por la actitud de los primeros, sino también por la interdependencia y reforzamiento recíproco de sus propias actitudes). Quizá podría pensarse que el hecho de que la definición hartiana permita afirmar que existe una regla social en esas condiciones es precisamente una razón para rechazarla (o cuando menos enmendarla), ya que resultaría incapaz de discernir entre una genuina regla social - entendida restrictivamente como un entramado de disposiciones de conducta *interdependientes* - y el mero hecho de que una pluralidad de individuos coincida, cada uno por su cuenta y sin que su actitud esté condicionada a la adopción de una actitud similar por parte de los demás, en aceptar una razón y actuar con arreglo a ella³⁰⁵. Creo, sin embargo, que en una postura semejante habría mucho de reglamentación verbal. Si no me equivoco resulta perfectamente corriente hablar de la existencia de reglas sociales en situaciones que probablemente responden a este último esquema, como sucede por ejemplo con (al menos buena parte de) las reglas de la moral social o "positiva": decir que cierta regla forma parte de la moral positiva de una determina-

(305) Cfr. Shwayder, *The Stratification of Behaviour*, cit., pp. 233, 240 y 252-257, especialmente 253.

da sociedad es decir que existe una convergencia relativamente amplia en la aceptación de un mismo juicio de deber por parte de una pluralidad de individuos, cada uno de los cuales lo suscribe como parte de *su* moral crítica o ideal y - al menos en muchos casos - sin condicionar esa aceptación al *hecho* de que otros - o la mayoría - lo acepten también³⁰⁶; y no parece que haya razones suficientemente poderosas como para apartarse en este caso del uso ordinario y dejar de hablar de la existencia de una "regla social".

En consecuencia, no se trata tanto de estipular en qué condiciones estaremos dispuestos a admitir que existe "verdaderamente" una regla social como de entender y distinguir las diversas posibilidades de estructuración de las situaciones en las que el uso común - captado y reconstruido más o menos fielmente por la definición hartiana - autoriza a un observador a afirmar que cierto grupo "tiene una regla" en tal o cual sentido. Y lo importante, desde esa perspectiva, es darse cuenta de que en ocasiones ese uso corriente permite decir que existe una regla social en un determinado grupo para dar cuenta de un conjunto de hechos complejos, entre los que se incluye la formulación reiterada y convergente por parte de una pluralidad de individuos de juicios de deber que no son en modo alguno la conclusión de razonamien-

(306) Sobre la moral positiva como "el *producto* de la formulación y aceptación de juicios con los que se pretende dar cuenta de principios de una moral ideal", cfr. C.S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, 2ª ed., cit., p. 93; Id., *El Constructivismo Ético*, cit., p. 33.

tos prácticos que tomen en cuenta la realidad de dicho conjunto de hechos complejos (ésto es, que no son en absoluto dependientes de la existencia de esos hechos). Dicho con otras palabras: es posible que cierta situación pueda ser descrita correctamente por un observador diciendo que "existe una regla social" y que sin embargo la regla social descrita - el complejo conjunto de hechos al que nos referimos sintéticamente de ese modo - no juegue *ningún papel* en los razonamientos prácticos de quienes reiteradamente y de conformidad con las conclusiones de esos razonamientos realizan ciertas conductas, formulan sinceramente acerca de ellas juicios justificativos y, precisamente en la medida en que coinciden en hacer lo uno y lo otro (sin que haya en ello paradoja alguna), dan su realidad a la regla, permiten afirmar que la regla social existe. El concepto de regla social resulta superfluo para entender la estructura de los razonamientos prácticos que los individuos desarrollan en un caso semejante: sólo desempeña un papel en los discursos *descriptivos* acerca del *hecho* de que los desarrollan y actúan en consecuencia.

Más complejo - y también más interesante desde el punto de vista teórico - es el caso de quien acepta una razón *dominante* sobre las meramente prudenciales para hacer lo que la regla establece y para reaccionar críticamente frente a las desviaciones precisamente *porque* la regla social *existe*: es decir, de aquél cuya "actitud crítica reflexiva" *depende* de la existencia de la regla como hecho social, de manera que en ausencia de ésta no suscribiría el juicio de deber correspondiente o, al menos, no lo

suscribiría con el mismo contenido. La diferencia entre este supuesto y el anterior corresponde a grandes rasgos a la que establece Dworkin entre "moralidad *concurrente*" y "moralidad *convencional*" como dos distintas clases de moral social³⁰⁷: en el primer caso - nos dice Dworkin - los miembros de una comunidad *coinciden* en suscribir un mismo juicio de deber (o, según la terminología que él utiliza y que no me parece especialmente afortunada, una misma "regla normativa"), pero la aceptación por parte de cada uno de ese juicio de deber no está condicionada al hecho de aquella coincidencia; en el caso de la "moralidad convencional", por el contrario, el *hecho de que exista* la práctica compleja en la que consiste la regla social es parte de la razón por la que cada uno de los que la acepta suscribe el juicio de deber correspondiente. En el primer caso cada individuo suscribiría el mismo juicio de deber aunque la coincidencia no existiera o cesara en un momento dado; en el segundo no. La diferencia entre un caso y otro estriba por consiguiente en que sólo en el último desarrollan los individuos lo que, con expresión de Raimo Tuomela, podemos llamar un "razonamiento práctico *social*"³⁰⁸, ésto es, un razonamiento práctico entre cuyas premisas se incluye una creencia del sujeto acerca de las creencias, actitudes y conductas de todos los demás (de manera que el contenido de las

(307) Cfr. *Taking Rights Seriously*, cit., p. 53 (trad. cast., *Los Derechos en Serio*, cit., p. 111); vid. también su distinción entre "acuerdo por convicción" y "acuerdo por convención" en *Law's Empire*, cit., pp. 136 y 145.

(308) Cfr. R. Tuomela, "Legal Norms and Social Practical Reasoning", en S. Panou *et al.* (eds.), *Contemporary Conceptions of Social Philosophy*, Proceedings of the IVR 12th World Congress (Athens, 1985), ARSP Supp. Vol. 5 (Stuttgart; Franz Steiner, 1988), pp. 195-198, pág. 196.

preferencias y los comportamientos de cada sujeto - incluidas sus actitudes ante las preferencias y comportamientos de los demás - dependen de lo que cada uno cree acerca de las preferencias, comportamientos y actitudes ante preferencias y comportamientos ajenos del resto de los individuos).

En suma, allí donde queda satisfecho el conjunto de condiciones que según Hart han de concurrir para poder afirmar que "existe una regla social", quienes se comportan como aceptantes pueden hacerlo 1) por razones prudenciales; 2) porque suscriben un juicio de deber (y por tanto una razón *dominante* sobre las meramente prudenciales) independiente de la existencia de reglas, pero que incidentalmente coincide con los que otros suscriben (ya sea - como en su caso - independientemente de la existencia de la regla o dependiendo por el contrario del hecho de que exista) o aparentan suscribir (por razones prudenciales); ó 3) porque suscriben un juicio de deber (una razón *dominante* sobre las puramente prudenciales) dependiente de la existencia de la regla (ésto es, del hecho de que un número suficiente de individuos esté actuando de cierta manera y manifestando las actitudes críticas apropiadas hacia esa forma de conducta, sea porque están en el primero, en el segundo, o - como él - en el tercero de estos casos). En los supuestos (1) y (3) - y a diferencia de lo que sucede en el supuesto (2) - los individuos desarrollan "razonamientos prácticos sociales": pero la razón *operativa* que esos razonamientos incluyen es en el primer caso de tipo *prudencial*, mientras que en el supuesto (3) - como en el (2) - es una

razón dominante sobre las prudenciales (y que por ahora dejo sin calificar para no prejuzgar si a pesar de ello puede no ser una razón moral). Al menos en teoría parece posible que exista una regla social - con arreglo a la definición de Hart - en un grupo cuyos miembros se hallan *en su totalidad sólo en uno cualquiera* de estos tres grupos; pero empíricamente me parece que lo más frecuente será la coexistencia de los tres (combinados, según los casos, en distintas proporciones), contribuyendo todos con sus acciones y disposiciones de conducta a formar y mantener la situación de interdependencia compleja que describimos diciendo que existe una regla social, pero viéndose ésta con una perspectiva diferente desde cada uno de ellos.

La forma en la que Hart maneja la idea de "aceptación" oscurece la diferencia entre estas tres posibilidades. Identificándola más bien por la manifestación externa de una actitud, y no por la estructura de los razonamientos prácticos que conducen a adoptarla, no sólo impide distinguir con claridad entre quien (por razones prudenciales) se comporta frente a los demás de la forma en que lo haría el aceptante y quien realmente acepta la regla (en el sentido de que no se limita a considerarla como marco de su actuar prudencial), sino que tampoco aclara si cabe considerar por igual aceptantes de la regla a quienes suscriben un juicio de deber independiente de su existencia (pero coincidente en su contenido) y a quienes suscriben uno dependiente del hecho de que existe, o sólo a los segundos. De ahí que quepa afirmar, con McCormick, que a la hora de diferenciar entre las

actitudes relevantes manifestadas por los individuos en relación con la existencia de reglas sociales Hart "no ha sido lo bastante sutil"³⁰⁹.

No obstante, en alguna ocasión Hart parece dar a entender que cuando habla de quienes aceptan una regla social tiene en mente sobre todo a quienes suscriben un juicio de deber dependiente de su existencia. Es lo que sucede, por ejemplo, con la forma en que describe la actitud característica de los jueces hacia la regla de reconocimiento del sistema jurídico que aplican, una actitud que en su opinión no puede ser la de quien se limita "a ver en la regla algo que exige de él una acción bajo amenaza de pena" (i.e., la de quien la contempla meramente como marco de su actuar prudencial), sino la de quien considera la regla "desde el punto de vista interno como un *criterio común y público* de decisiones judiciales correctas, y no como algo que cada juez *simplemente obedece por su cuenta*"³¹⁰ (lo que aparentemente descarta la mera convergencia de juicios de deber coincidentes que cada uno suscribe con independencia del hecho de esa coincidencia). En cualquier caso, sea cual fuere la claridad - o incluso la coherencia - del pensamiento hartiano acerca de lo que merece ser llamado con propiedad "aceptación" de una regla social, me parece que la estructura del razonamiento práctico de quien suscribe un juicio de deber *dependiente de su existencia* resulta

(309) Cfr. McCormick, *H.L.A. Hart*, cit., p. 32 ["...Hart has been insufficiently subtle..."],

(310) *CL*, p. 112 [*CD*, p. 144; las cursivas son mías].

ser la más interesante de las posibilidades en juego desde el punto de vista teórico, en la medida en que nos obliga a precisar de qué modo (distinto del de ser tomado en cuenta en un razonamiento prudencial que se desenvuelve en condiciones de interacción estratégica) puede entrar en la deliberación práctica de un individuo e inclinarla en una determinada dirección el hecho de que otros sujetos actúen regularmente de cierta manera y manifiesten ciertas disposiciones o actitudes críticas en relación con esa forma de conducta.

Conviene de entrada llamar la atención sobre un malentendido en el que es posible incurrir cuando se habla de la *dependencia* de un juicio de deber respecto a la existencia de una regla social: la dependencia a la que me refiero no es de tipo genético o causal, sino relativa al modo en que está estructurado el razonamiento práctico del sujeto. Esta idea requiere alguna aclaración. Seguramente las preferencias no dominadas que un individuo suscribe de hecho dependen en buena parte - no siempre, ni totalmente - de la influencia sobre él de toda una serie de mecanismos socializadores, de procesos de aprendizaje en los que se interiorizan pautas de comportamiento que tienen vigencia en el medio en el que él se desenvuelve. En ese sentido podrá afirmarse en muchos casos que si se suscriben ciertos juicios de deber es *porque* existen reglas sociales con el mismo contenido, queriéndose decir con ello que ha sido la influencia causal del medio la que ha conformado las preferencias del sujeto, que al menos una parte de la explicación de la génesis de sus preferencias radica

en la presión recibida del exterior³¹¹, y que, por consiguiente, ciertos juicios de deber que él suscribe "dependen" de la existencia de una regla social. Y también es posible - aunque desde luego no necesario - que cuando la aceptación por parte de un individuo de un juicio de deber tiene esa raíz, el progresivo debilitamiento de la regla social hasta llegar a su desaparición como pauta generalizada de comportamiento traiga consigo a medio plazo la revisión por parte del sujeto de sus preferencias no dominadas.

Pero no es a esta forma de "dependencia" (genética o causal) a la que me refiero al hablar de juicios de deber dependientes de la existencia de reglas sociales. En el caso que se acaba de mencionar, la existencia de la regla explica por qué el sujeto acepta los juicios de deber que acepta: pero él, en su deliberación práctica, no contempla como parte de la *razón* para aceptarlos el *hecho* de que la regla existe (es decir, el hecho de que otros sujetos actúen regularmente de cierta manera y manifiesten ciertas disposiciones o actitudes críticas en relación con esa forma de conducta). En el mismo sentido, la desaparición de

(311) Recuérdese en este sentido la forma en que el realismo escandinavo invierte el modo tradicional de concebir las influencias o relaciones genéticas entre el derecho y la moral; Olivecrona, por ejemplo, responde a la cuestión de "[...] si las ideas de justicia son el factor primario con relación al derecho o si ellas son modeladas por el derecho" afirmando que "el empleo de la fuerza es uno de los factores principales en la formación de nuestras nociones morales y no a la inversa", de manera que "[las] ideas morales son, en medida principal, determinadas por el derecho, esto es, por el empleo de la fuerza con arreglo a las normas jurídicas"; cfr. K. Olivecrona, *Law as Fact* (København: Ejnar Munksgaard; London: Humphrey Milford, 1939) [hay trad. cast. de G. Cortés Funes, *El Derecho como hecho* (Buenos Aires: Depalma, 1959), por donde se cita], pp. 117 ss., especialmente pp. 118 y 121.

la regla puede explicar por qué se llega en algún momento a dejar de aceptar cierto juicio de deber: pero en su razonamiento práctico el sujeto no considera el hecho de que la regla ha dejado de existir como la *razón* por la que deja de aceptarlo. En el sentido en el que aquí se está hablando de "juicios de deber dependientes de la existencia de reglas", el hecho de que éstas existen es visto por el sujeto como parte de la *razón* por la que él suscribe los juicios de deber correspondientes, no es la *explicación* (causal) de por qué llega a suscribirlos.

Para percibir con nitidez la diferencia entre esas dos formas de "dependencia" hay que aclarar con mayor detalle el modo en que está estructurado un razonamiento práctico cuya conclusión es lo que vengo llamando un "juicio de deber dependiente de la existencia de una regla"³¹². Constatar la existencia de una regla social es detectar el *hecho*, diciéndolo esta vez muy toscamente, de que *otros* aceptan ciertas razones para la acción y obran en consecuencia: pero desde el punto de vista de quien delibera prácticamente, el hecho de que otros consideren que se debe actuar de cierto modo no puede constituir *por sí solo* una razón para que él estime que se debe actuar de ese modo³¹³. En el extremo contrario, si el sujeto llega a considerar la clase de acción a la que se refiere la regla social como valiosa *en sí*

(312) Y que si no me equivoco coincide con lo que Nino llama un "juicio de adhesión normativa"; cfr. C.S. Nino, *La validez del Derecho*, cit., p. 60.

(313) Cfr. D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, cit., p. 24; G.J. Postema, "Coordination and Convention at the Foundations of Law", cit., p. 171; C.S. Nino, *La validez del Derecho*, cit., p. 214.

misma - es decir, si suscribe *directamente* una preferencia de tercer orden (dominante por tanto sobre las meramente prudenciales) con ese contenido específico -, podremos afirmar que la realidad de la regla no es en ningún sentido inteligible una de las *premisas* de su razonamiento práctico: podrá ser uno de los factores (si se quiere, incluso el principal) que han *causado* la aceptación de una de esas premisas, pero en la medida en que la relevancia y el contenido específico de ésta no se condicionan desde el punto de vista del sujeto a la existencia y permanencia de los hechos complejos que podemos describir diciendo que existe una regla social, la inclusión como premisa de una creencia acerca de esos hechos en la reconstrucción ideal de la estructura de su razonamiento práctico resultaría completamente gratuita.

De lo que se trata entonces es de buscar un acomodo dentro de un razonamiento práctico complejo (cuya conclusión - y por consiguiente alguna de cuyas premisas - sea una razón dominante sobre las meramente prudenciales) al hecho de que otros acepten determinadas razones para actuar y se comporten de cierta forma, de manera que la conclusión de dicho razonamiento *dependa en parte* de la toma en consideración de ese hecho: sólo puede depender *en parte*, puesto que cualquier clase de creencia acerca de un hecho necesita el complemento de alguna razón (*operativa*) para actuar de las que el sujeto acepte y que confiera relevancia práctica a ese dato puramente fáctico (lo que es tanto como decir que ningún hecho constituye por sí sólo una razón *completa*); pero, aun sólo parcialmente, tiene que *depender* de él, es decir,

el contenido específico de la conclusión de ese razonamiento práctico tiene que estar ligado condicionalmente desde el punto de vista del sujeto a la existencia y permanencia de ese hecho, ya que de lo contrario se desvanecería la diferencia entre justificar una conducta apelando (entre otras cosas) a una regla *social* y justificarla apelando a un juicio de deber que, aunque coincida con el que otros aceptan (y aunque ese hecho social sea el que esté detrás de la formación de sus preferencias), es suscrito por el sujeto sin condicionar su contenido específico a la realidad de una práctica social (es decir, sin que él esté dispuesto a admitir en su deliberación *actual* que la inexistencia o la desaparición de esa práctica habría de tener un efecto *diferencial* sobre aquel contenido).

Por consiguiente - y como ha señalado McCormick³¹⁴ -, la noción clave que permite captar la especificidad estructural del razonamiento práctico que subyace a la aceptación de un juicio de deber dependiente de la existencia de una regla social es la de una preferencia (de tercer orden) *condicional*: el sujeto no acepta sin más una razón (dominante sobre las meramente prudenciales) para hacer \neq , sino que la acepta *cuando existe* (y *sólo* en la medida en que exista) una regla social con ese contenido. Y una forma de preferencia tan especial tiene sentido cuando \neq no se considera valioso *en sí mismo*, pero se constata que hacer \neq

(314) Cfr. McCormick, *H.L.A. Hart*, cit., pp. 33 y 41; Id., "Law Morality and Positivism", en *Legal Studies*, 1 (1982) 131-145 [ahora en Weinberger y McCormick, *An Institutional Theory of Law*, cit., pp. 127-144, por donde se cita; p. 132].

cuando se dan las circunstancias que permiten afirmar que existe una regla social según la cual se debe hacer ϕ (y sólo en ese caso) es una forma de hacer o conseguir algo - ϕ' - que sí se reputa valioso en sí mismo³¹⁵. En ese caso la preferencia (de tercer orden) hacia ϕ no es sino la conclusión de un razonamiento práctico en el que interviene como razón operativa la preferencia (de tercer orden) por ϕ' y como razón auxiliar la creencia de que, dada la existencia de la regla social correspondiente, cumplirla (i.e., hacer ϕ) es una forma de hacer o conseguir ϕ' . Dicho de otro modo - y sirviéndome una vez más de las palabras de McCormick -, la aceptación de una regla social (esto es, de un juicio de deber dependiente de su existencia) no es "un dato ciego", "un puro hecho bruto", sino que la regla se acepta *por una razón*³¹⁶:

(315) Al hablar del valor o falta de valor de una acción "*en sí misma*" estoy utilizando acriticamente los términos empleados por autores como Hart o Raz para marcar la diferencia entre razones "dependientes" e "independientes del contenido" [*content-dependent, content-independent*]. En realidad esta forma de hablar - y la caracterización resultante de las "razones independientes del contenido" como aquellas que no tienen que ver con el valor *intrínseco* de la acción para cuya realización son razones - no es demasiado rigurosa (vid. *infra*, apartado 8.3), pero resulta ilustrativa y basta para mis propósitos en este momento. En todo caso, pasando aquí por alto esa complicación, sí es preciso introducir un matiz para que la afirmación de que una preferencia de ese tipo tiene sentido *cuando ϕ no se considera valioso en sí mismo* no resulte desorientadora; un sujeto puede aceptar una pluralidad de razones distintas en favor (o en contra) de realizar una misma acción ϕ , algunas de las cuales pueden derivar del valor que él atribuye a esa acción (o a su omisión) *en sí misma*, mientras que otras pueden derivar del hecho de que, existiendo una regla social con ese contenido, realizarla (es decir, cumplir la regla social) es una forma de hacer o conseguir alguna otra cosa que se considera valiosa en sí misma; y no es que la aceptación de alguna de las segundas exija como cuestión lógica que no se acepte a favor de esa misma acción ninguna de las primeras, sino que sólo tiene sentido afirmar que el sujeto está aceptando una razón del último tipo cuando *no lo hace en atención* al valor de esa acción en sí misma, tanto si realmente le reconoce alguno como si no. En cualquier caso la justificación *completa* de una acción exigiría tomar en cuenta la totalidad de razones en su favor y en su contra, tanto las que dependan de su contenido como las que sean independientes de él.

(316) Cfr. McCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, cit., p. 63, donde se presenta la idea de razones que sustentan [*underpinning reasons*] la aceptación de una regla social (como es la regla de reconocimiento de un sistema jurídico).

la preferencia por la clase de acción que constituye el contenido de la regla social es una concreción de una preferencia previa, siendo ésta la razón operativa primitiva y la existencia de la regla social el hecho que, como razón auxiliar, condiciona el rumbo de esa concreción³¹⁷.

Por consiguiente, al decir que las reglas sociales intervienen en los razonamientos prácticos como razones auxiliares se está hablando de las reglas en tanto que *prácticas*, en tanto que *conjuntos de hechos complejos*³¹⁸ (que, como ya sabemos, tienen que ver tanto con regularidades de conducta como con la existencia de una red de disposiciones o actitudes críticas - verosimilmente de diversas clases - mantenidas por los miembros del grupo en relación con aquéllas). En esta acepción, apta únicamente para integrarse en un discurso *descriptivo*, las reglas sociales no son en modo alguno razones operativas (como no lo es ningún *hecho*): lo que para un individuo constituirá una razón operativa será el juicio de deber dependiente de (el hecho de) la existencia de la

(317) Nótese que, como subraya McCormick, diferentes individuos pueden aceptar la misma regla social - i.e., suscribir un mismo juicio de deber dependiente de su existencia - *por distintas razones*. Hacer ϕ cuando se dan las condiciones que permiten afirmar que existe una regla social con ese contenido puede ser una forma de hacer o conseguir *no sólo* ϕ , sino quizá también ϕ' , ..., ϕ'' ; y por tanto la preferencia (de tercer orden) que interviene como razón operativa en el razonamiento práctico de cada uno de ellos puede ser (alternativamente) una preferencia por ϕ , o ϕ' , o ..., o ϕ'' , teniendo no obstante todos esos razonamientos prácticos la misma conclusión. Cfr. N. McCormick, "Law, Morality and Positivism" (en *Institutional Theory of Law*, cit.), p. 143, nota 21; Id., *Legal Reasoning and Legal Theory*, cit., p. 64.

(318) Para ser más exacto, lo que intervendría en el razonamiento práctico de un sujeto como razón auxiliar sería la *creencia* de que se dan esos hechos; o mejor aún: el *juicio descriptivo* que constituye el *contenido proposicional* de esa creencia. Siempre que se tenga presente esta observación, creo que no hay mayor inconveniente en seguir hablando en sentido lato de las reglas sociales como razones auxiliares.

regla que eventualmente él suscriba, sabiendo que, si realmente se trata de un juicio de deber *de este tipo*, no constituye para él una razón operativa *primitiva*, sino la *conclusión* de un razonamiento práctico con la estructura descrita (en el que la razón operativa primitiva que actúa como "premisa mayor", insisto, no es en ningún sentido la regla social).

Podría objetarse, no obstante, que las reglas sociales intervienen en los razonamientos prácticos *directamente* como razones operativas y que al negarles ese papel, atribuyéndoles tan sólo el más limitado o modesto de razones auxiliares, se estaría incurriendo en una lamentable tergiversación. Esta línea de argumentación daría por descontado que si hablamos de las reglas sociales como prácticas, como hechos, ciertamente cerramos el paso a su consideración como razones operativas⁽³¹⁹⁾. Pero lo que no admitiría es que debamos permanecer confinados en esa acepción (la regla social como conjunto de hechos complejos): es más, haciéndolo cometeríamos un serio error, porque confundiríamos la regla misma (como "juicio práctico") con el conjunto de hechos sociales que permiten afirmar que la regla "existe", el "juicio práctico" con la práctica social, lo normativo con lo empírico. Y si hablamos de la regla social como "juicio práctico" (no como conjunto de hechos complejos), quien la acepte no la tomaría

(319) Raz destaca esta idea con claridad, criticando en términos generales la "teoría de las reglas como prácticas" [*practice theory of rules*] de la que Hart sería el mejor exponente; vid. *Practical Reason and Norms*, cit., pp. 56-57. La misma objeción había sido formulada, también criticando a Hart, por Marcus Singer, "Hart's Concept of Law", en *Journal of Philosophy*, 60 (1963) 197-220, p. 213.

en absoluto como razón auxiliar (cuya pertinencia o relevancia práctica vendría activada por una razón operativa *previa* distinta de la regla social). Por lo tanto sería necesario redesccribir la estructura de los razonamientos prácticos en los que intervienen reglas sociales: y en esa descripción alternativa la regla social misma (hablando de "regla" en la acepción adecuada, no como "hecho") sería aceptada por un sujeto como razón operativa primitiva (es decir, el juicio de deber con el que exprese esa aceptación no necesitaría ser caracterizado como la *conclusión* de un razonamiento práctico en los términos anteriormente descritos).

Pero esta objeción ha sido contestada por Carlos Nino con argumentos que me parecen concluyentes³²⁰. Quien al construir su razonamiento práctico parte de un juicio de deber como razón operativa *primitiva* necesariamente está aceptando dicho juicio en virtud de su *contenido*: y cuando ése es el caso, su razonamiento sencillamente no toma en cuenta el conjunto de hechos complejos que permiten afirmar que la regla social "existe" (en el sentido de que no incluye entre sus premisas un juicio descriptivo de esos hechos, de manera que la persistencia o la desaparición de éstos no incide en su conclusión), con la consecuencia de que al quedar oscurecida la relevancia práctica de esos hechos sociales (como razones auxiliares) se esfuma la base sobre la que es posible discernir entre la aceptación de una regla *social* - es

(320) Cfr. C.S. Nino, "Normas jurídicas y razones para actuar", en *La validez del Derecho*, cit., pp. 136-137 y 141-142; Id., *El constructivismo ético*, cit., pp. 29-30.

decir, de un juicio de deber dependiente de la existencia de una regla social - y la de un juicio moral ordinario - i.e., de un juicio de deber "independiente de la existencia de reglas" - que, incidentalmente, *coincida* con el que otros aceptan (por más que el hecho de una eventual coincidencia generalizada pueda ser descrito desde el punto de vista externo diciendo que "existe una regla social"). Dicho de otro modo: cuando una "regla" - en una de las acepciones de este ambiguo término - se incluye en el razonamiento práctico de un individuo como razón operativa *primitiva* se desvanece el fundamento para afirmar que la regla aceptada es precisamente una regla *social*. Los elementos que permiten afirmar que una regla es una regla social - o jurídica, o de la moral de un individuo - se pierden de vista cuando las reglas se conciben meramente como "juicios prácticos", abstraídos de las circunstancias *fácticas* que permiten atribuirles uno u otro de esos calificativos.

Creo que Dworkin tiene en mente ideas similares cuando se plantea cuál es el modo correcto de concebir la relación entre "prácticas sociales" y "juicios normativos" y hasta qué punto dicha relación es o no captada adecuadamente por la "teoría de la regla social" que a su juicio propugna Hart. En la exposición dworkiniana, sin embargo, el uso de una terminología que no me parece la más afortunada puede oscurecer los términos de la cuestión. Dworkin distingue entre *regla social* ("la regla constituida por el comportamiento común") y *regla normativa* ("la regla que se justifica por el comportamiento común"), añadiendo que

mediante un *juicio normativo* se "enuncia" una regla normativa³²¹. En mi opinión resulta más esclarecedor hablar por un lado de la regla social como práctica o conjunto de hechos complejos y por otro de los juicios de deber dependientes de la existencia de esa regla (es decir, de esa *práctica* o conjunto de *hechos*) que alguien suscribe, entendidos como *conclusiones* de razonamientos prácticos con la estructura ya descrita. En cualquier caso, si la terminología de Dworkin se lee a la luz de esta distinción, me parece que está en lo cierto cuando escribe:

"Es verdad que con frecuencia los juicios normativos suponen una práctica social como parte esencial de los fundamentos del juicio en cuestión; ya dije que ése es el sello distintivo de la moralidad convencional. Pero la teoría de la norma social concibe erróneamente la relación. Cree que la práctica social *constituye* una norma que el juicio normativo acepta; en realidad, la práctica social ayuda a *justificar* una norma que el juicio normativo enuncia"³²².

En definitiva, quien sostenga que las reglas sociales intervienen en los razonamientos prácticos directamente como razones operativas primitivas queda apresado entre los cuernos de un dilema: o bien está pensando en las reglas sociales como prácticas, como conjuntos de hechos complejos, pero entonces no pueden constituir en absoluto razones operativas; o, de lo contrario,

(321) Cfr. *Taking Rights Seriously*, cit., p. 58 [trad. cast., *Los derechos en serio*, cit., p. 117].

(322) *Taking Rights Seriously*, cit., p. 57 [trad. cast., *Los derechos en serio*, cit., p. 116; las cursivas son del original]. Hay quien ha sostenido que la crítica dworkiniana a la "teoría de la regla social" es certera, pero que Dworkin se equivoca al pensar que esa teoría, tal y como él la reconstruye para criticarla, refleja fielmente el punto de vista de Hart: vid. p. ej. P.H. Nowell-Smith, "Dworkin v. Hart Appealed. A Meta-ethical Enquiry", en *Metaphilosophy* 13 (1982) 1-14, pp. 4-5. Pero evidentemente ésa es otra cuestión, en la que no es preciso detenerse ahora.

está pensando en el "juicio práctico" que sería el "contenido" de aquellos hechos, con la consecuencia de que en ese caso, si realmente su razón operativa *primitiva* es ese juicio, no se alcanza a ver de qué manera incide en su razonamiento práctico la persistencia o la desaparición de ese conjunto de hechos complejos que describimos sintéticamente diciendo que "existe una regla" (y, por consiguiente, sobre qué base podría alegar un sujeto que su razón para actuar es precisamente la regla *social*, y no un juicio de deber que él acepta independientemente de la existencia de ésta). Cuando hablamos de las "normas" en una acepción en la que tiene sentido decir de ellas que su existencia es un hecho - por ejemplo, como prácticas sociales, como conjunto de hechos complejos³²³ -, no constituyen en absoluto razones (operativas) para actuar. Y a la inversa, cuando hablamos de las "normas" en una acepción en la que cabe decir de ellas que son razones (operativas) para actuar - es decir, cuando hablamos de *juicios de deber*, incluso de juicios de deber dependientes de la existencia de "normas" en la acepción anterior - no tiene sentido decir que "su existencia es un hecho", si se entiende por tal un dato objetivo, independiente de las actitudes que los individuos

(323) Por supuesto decir en esas circunstancias que una norma "existe" no es más que una metáfora, un modo de hablar o, si se quiere, una manera abreviada o comprimida de decir que existen esos hechos complejos; lo contrario - es decir, dar por buena una ontología según la cual la norma "existe" como entidad independiente de aquel conjunto de hechos, aunque "apoyada" en ellos - equivaldría a reificar o hipostasiar la idea de norma social. Como dice Elster, "esta concepción de [las normas sociales como] un entramado de creencias compartidas y reacciones emocionales comunes no nos compele a pensar en las normas como entidades supraindividuales que de algún modo existen independientemente de esos soportes"; cfr. Jon Elster, *The Cement of Society, A Study of Social Order*, cit., pp. 105-106; contra la reificación de las reglas vid. también Twining y Miers, *How to Do Things with Rules*, cit., pp. 148 ss.

puedan o no adoptar: todas las razones para actuar son razones *internas*, en el sentido de que "existen" *sólo* desde el punto de vista de quien las acepta (de hecho, decir que "existe" cierta razón para actuar no es sino una forma de expresar desde el punto de vista de quien habla que él la acepta); *que alguien acepta* una razón para actuar es ciertamente un hecho, del que cualquier observador puede dar cuenta - desde el punto de vista externo - mediante juicios descriptivos (verdaderos o falsos); pero *sostener* que "existe una razón para actuar" - i.e., expresar, adoptando un punto de vista interno, que se *acepta* una razón - no es en modo alguno "conocer" o "caer en la cuenta" de algún "hecho" que exista con independencia de la adopción por parte de quien habla de esa actitud. Y parece que sólo mezclando inadvertidamente esas dos acepciones de "norma" (es decir, incurriendo en una perturbadora conmixción del punto de vista externo con el punto de vista interno) puede decirse que una regla *social* ("cuya existencia es un hecho") interviene en los razonamientos prácticos como *razón operativa primitiva*.

111) Allí donde existe una regla social es posible encontrar una clase de sujetos cuya relación con la regla no puede ser asimilada a ninguno de los tres casos anteriores (el de quien la considera meramente como marco de su actuar prudencial; el de quien acepta un juicio de deber independiente de su existencia pero coincidente con su contenido; y el de quien acepta un juicio de deber dependiente de su existencia), pero cuya conducta, no obstante, puede también constituir una parte de ese conjunto de

hechos sociales complejos que describimos sintéticamente diciendo que la regla existe y contribuir a su mantenimiento. La elucidación de esta cuarta posibilidad, aunque pueda calificarse como marginal o periférica respecto a las tres anteriores, resulta por tanto necesaria para completar el modelo teórico que estoy proponiendo.

Al describir de la forma en que lo he hecho hasta ahora los distintos modos en que una regla social puede ser tomada en cuenta en los razonamientos prácticos de diferentes individuos, no estoy sosteniendo de ningún modo que quien actúa de conformidad con la regla tenga que haber deliberado previamente y en todos los casos exactamente de alguna de las maneras descritas. Desde el comienzo de este trabajo he intentado dejar claro que una cosa es decir que el agente aceptaría cierta *reconstrucción* como racionalización correcta de su actuar intencional y otra bien distinta afirmar que *de hecho* éste ha estado (ha *tenido que estar*) precedido por una *actividad mental real* con ese contenido y estructura³²⁴. Por eso cabe decir de alguien en cierto sentido que su acción conforme a la regla fue "espontánea", "irreflexiva"

(324) Vid. *supra*, nota 9 de la parte I. Habría que recordar aquí algunas de las observaciones que Wittgenstein desarrolla en las *Philosophical Investigations* acerca de la idea de "seguir una regla"; en contra de una visión, probablemente común, según la cual seguir una regla implica *tenerla en mente* al actuar, Wittgenstein insiste en que la conexión entre "entender la regla" y la ejecución de los actos que la siguen o aplican no es fundamentalmente una actividad, proceso o estado mental; "Intenta no pensar en absoluto en la comprensión [de una regla] como un 'proceso mental' Porque *esa* es la expresión que te confunde" (§ 154).

o incluso "mecánica", sin que ello implique necesariamente que entonces ese agente no reconocía en realidad una razón para actuar del modo en que lo hizo (o, si se quiere, que no actuó en absoluto "por una razón", por lo que él mismo está dispuesto a reconocer como una razón). No parece verosímil sostener que como *hecho psicológico* los individuos seamos realmente capaces de explicitar la estructura completa y ordenada de la totalidad de razones para actuar que aceptamos, y mucho menos que en cada ocasión particular nos representemos mentalmente esa estructura y decidamos consciente y reflexivamente a la luz de ella³²⁵; pero, a pesar de todo, *atribuir* a un agente cierto conjunto de razones para actuar con una determinada estructura, afirmar que esas son las razones que efectivamente acepta, no resultará arbitrario si él mismo está dispuesto a reconocer, llamado a reflexionar acerca de supuestos reales o hipotéticos, que esa reconstrucción captura el contenido de lo que él verdaderamente admite como justificación de un modo de actuar (i.e., si él se *reconoce* en esa reconstrucción, aun cuando no hubiese sido capaz de articularla por sí mismo y por consiguiente resulte extremadamente implausible afirmar que la tuvo en mente en *esos precisos términos* en la deliberación previa a su acción).

(325) Por decirlo con una frase de Rüdiger Bittner que me parece particularmente gráfica, "[...] es un prejuicio infundado considerar que todo lo que uno piensa, siente, quiere, tiene que ser a uno mismo transparente" (cfr. R. Bittner, *Mandato moral o autonomía*, cit., p. 172).

Pero puede haber individuos (como los sujetos pasivos del bien conocido experimento de Milgram³²⁶) que ejecuten habitualmente la acción conforme a la regla cuando se presenta la ocasión de cumplimiento y que, no obstante, llamados a reflexionar acerca de las razones que desde su propio punto de vista justificaban (o justificarían en ocasiones futuras) el comportamiento conforme, concluyan que en realidad no tenían (o tendrían) ninguna, o incluso que tenían (tendrían) poderosas razones para *no* actuar de conformidad con la regla: sujetos que han cumplido la regla (y probablemente lo seguirían haciendo en el futuro) en ocasiones en las que no tenían - insisto: desde su propio punto de vista - razones prudenciales para hacerlo (en las que, p. ej., el riesgo de sufrir una reacción adversa era nulo y el agente lo sabía); que tras la reflexión adecuada reconocen que no atribuyen ningún valor *intrínseco* a la acción conforme a la regla; y que tampoco admiten que hacer lo que la regla exige, en aquellas circunstancias de hecho que permiten afirmar que "existe" como regla social y sólo si se dan éstas, es una forma de realizar otra acción o asegurar cierto estado de cosas que sí consideran valioso en sí mismo. Quien sigue la regla en esas circunstancias reconocería que no tiene realmente una razón para hacerlo: y por lo tanto, desde su propio punto de vista, su acción conforme a la regla es sencillamente *irracional*.

(326) Vid. Stanley Milgram, *Obedience to Authority* (New York: Harper & Row, 1974).

Desde el punto de vista psicológico (o sociológico) la explicación detallada de los mecanismos que generan y sostienen estas disposiciones compulsivas de conducta habrá de ser sin duda muy compleja. Pero aquí podemos conformarnos con una caracterización mucho más simple. Baste con señalar, en forma muy tosca, que a resultas de la presión socializadora del medio el individuo ha desarrollado una disposición de conducta meramente imitativa sin integrarla de manera coherente en el conjunto estratificado de sus preferencias (es decir, de lo que él reconoce como razones para actuar). Lo que sí me interesa resaltar es que de un individuo semejante no cabe decir que "acepta" la regla, al menos si se quiere conservar un sentido para la idea de aceptación que no se confunda sin más con el de nociones como "conformidad" u "obediencia"³²⁷. Por eso creo que, frente a Hart, que entiende que la aceptación de una regla puede basarse también, entre otras cosas, en "una actitud tradicional o una actitud no reflexiva heredada", tiene razón Nino al replicar que la práctica irreflexiva o la actitud imitativa "no son verdaderas razones que subyacen a la aceptación de una regla; son meros hechos que

(327) Vid. *supra*, nota 299 de esta parte II. Allan Gibbard ha propuesto recientemente una distinción entre "aceptar" una norma y "ser presa de" [*being in the grip of*] una norma que a mi juicio captura adecuadamente la diferencia que he intentado explicar: quien "es presa de una norma" se encuentra a sí mismo actuando de conformidad con ella incluso no reconociendo, llamado a reflexionar sobre el particular, ninguna razón para hacerlo; cfr. Allan Gibbard, "Moral Judgment and the Acceptance of Norms", en *Ethics*, 96 (1985) 5-21, pp. 16-17 y 19-20; Id., "An Expressivistic Theory of Normative Discourse", en *Ethics*, 96 (1986) 472-485, p. 474. Aunque es una cuestión que aquí no voy a abordar, quizá merecería la pena reflexionar acerca de si el concepto de "interiorización" de normas habitual en la teoría sociológica no debería ser descompuesto en otras categorías más finas (y, como tales, más aptas para hacerse cargo de la diferencia que media entre las distintas situaciones que se acaban de mencionar).

pueden mencionarse en una explicación de la conformidad con ciertas reglas⁽³²⁸⁾.

No hay ningún sentido inteligible en el que quepa afirmar que la regla social interviene en el razonamiento práctico de esta clase de agentes, sencillamente porque en su caso no hay (ni siquiera como reconstrucción de actitudes prácticas que para ellos mismos, introspectivamente, resulten relativamente opacas o escasamente articuladas) razonamiento práctico alguno que puedan presentar como justificación de su acción conforme a la regla. Pero que un cierto número de agentes realice habitualmente la acción conforme a la regla, aunque sea de esa forma meramente ritual, compulsiva o imitativa, es un *hecho* que habrá de ser tomado en cuenta - como razón auxiliar - en los razonamientos prácticos de *otros* agentes que o bien tratan de determinar el marco de su actuar prudencial, o bien suscriben esa clase de preferencia *condicional* dominante sobre las meramente prudenciales que está detrás de la aceptación de un juicio de deber dependiente de la existencia de una regla social (sabiendo entonces que entre el conjunto de hechos complejos que permiten afirmar que la regla "existe" habrá que incluir la conducta habitual de un cierto número de individuos que realizan la acción correspondiente aun sin contar, desde su propio punto de vista, con razón alguna para ello). Dicho con otras palabras: el hecho de que

(328) Cfr. Hart, *CL*, p. 198 [*CD*, p. 251]; Nino, "El concepto de derecho de Hart", *cit.*, p. 51; Id., "El constructivismo ético", *cit.*, p. 29.

algunos agentes sigan *irracionalmente* la regla refuerza o amplifica (incorporándose como razón auxiliar a sus razonamientos prácticos) las razones para actuar de algunos otros que la siguen *racionalmente*³²⁹. Y a su vez - cerrando así el círculo de la interdependencia - el hecho de que éstos tengan razones para seguir la regla y actúen de acuerdo con ellas refuerza la presión colectiva que como *causa*, no como *razón*, alimenta la disposición irracional de aquéllos a seguir la regla.

iv) Con todo lo expuesto hasta el momento quedan trazadas, según creo, las líneas fundamentales de un modelo teórico que dé respuesta a las preguntas de qué es lo que se quiere decir al afirmar que existe una regla social en un grupo determinado y cuál puede ser su papel en diferentes clases de razonamientos prácticos. Y lo que ese modelo intenta subrayar es que algunos de esos razonamientos prácticos - no todos - son interdependientes; que los que lo son, pueden tener a su vez diferentes estructuras; y que conductas idénticas desde el punto de vista de un observador externo - incluyendo entre ellas no sólo las acciones conformes a la regla, sino también las reacciones críticas frente a las

(329) En este sentido Eike von Savigny ha destacado, revisando el concepto de "convención" de David Lewis, cómo la conducta de muchos individuos que *de facto* contribuye a la resolución de un problema de coordinación se realiza por mero hábito o imitación, es decir, sin que desarrollen en absoluto el complejo tipo de razonamiento práctico condicionado al desarrollo de un razonamiento práctico similar por parte de otros que Lewis atribuye a quienes con sus conductas generan la convención, pero produciendo con su disposición de conducta (meramente imitativa) una situación que se añade a los factores que hacen posible que algunos otros individuos *si los desarrollen*; cfr. E. von Savigny, "Social Habits and Enlightened Cooperation; Do Humans Measure Up to Lewis Conventions?", en *Erkenntnis*, 22 (1985) 79-96.

desviaciones de la misma - pueden haberse realizado de conformidad con la conclusión de *uno cualquiera* de esas distintas clases de razonamiento práctico (e incluso, en el límite, sin que el agente reconozca realmente ninguna clase de razón para su acción, como ocurre con la práctica irreflexiva de tipo compulsivo o meramente imitativo), de manera que los hechos sociales complejos externamente perceptibles que permiten afirmar que la regla existe pueden ser el *producto* conjunto de distintas clases de disposiciones de conducta de los agentes implicados (siendo a la vez parte de la *fuerza* de algunas de éstas), combinadas en diversas proporciones según los casos.

En el modelo esbozado hay indudablemente algunos puntos que necesitan un análisis más refinado. En primer lugar, creo que debe explicarse con mayor detenimiento la estructura de los razonamientos prácticos cuya conclusión es un juicio de deber *dependiente* de la existencia de una regla social, especificando de manera más detallada de qué modo o en qué circunstancias puede tener sentido suscribir una preferencia condicionada a la existencia del conjunto de hechos sociales complejos que permiten afirmar que la regla social existe, sin lo cual no es posible alcanzar una recta comprensión de la noción de "razones *independientes del contenido*" (*content independent*), de importancia crucial para los fines de este trabajo³³⁰. Y no me parece menos importante abordar por fin frontalmente la cuestión - que hasta

(330) Vid. *infra*, apartado 8,3.

ahora he preferido esquivar y dejar en suspenso - de si las razones dominantes sobre las meramente prudenciales que suscribe quien acepta la regla han de ser calificadas necesariamente como *morales* o si, por el contrario, podrían ser de algún otro tipo no especificado hasta el momento³³¹. Pero antes de ocuparme de éstos (y algunos otros más) problemas pendientes, creo que conviene considerar una objeción de fondo que, de resultar bien planteada, obligaría no ya a perfilar o enmendar algunos detalles del modelo propuesto, sino más bien a su revisión global.

Esa objeción tiene que ver con una interpretación de lo que significa "aceptar una regla" que no estaría presente en *ninguna* de las clases de razonamiento práctico que he examinado. Según el análisis que desarrollé en su momento, quien suscribe un juicio de deber - dependiente de la existencia de la regla o independiente de ella pero coincidente en su contenido - relativo a cierto acto genérico, está aceptando una razón dominante sobre las meramente prudenciales en virtud de la cual *típicamente* o *las más de las veces* resultan efectivamente debidos los actos individuales que, entre otras descripciones posibles, pueden ser presentados como casos de dicho acto genérico: pero lo que éso quiere decir es que habrá de evaluar *en cada caso* si esa razón prevalece o no realmente sobre cualquier otra (del mismo tipo, i.e., igualmente dominante sobre las razones prudenciales) que también pueda concurrir en esa ocasión particular. Del mismo

(331) Vid, *infra*, apartado 8,5.

modo, quien obedece la regla - o incluso se comporta además como lo haría el aceptante - por razones estrictamente prudenciales calcula también *caso por caso*, sopesando en cada ocasión particular los costes y beneficios (así como la medida de probabilidad de cada uno de ellos) asociados a cada una de las opciones de conducta disponibles³³². Pues bien, la objeción de fondo a la que me refiero consistiría precisamente en sostener que la idea misma

(332) Nótese que a partir de estas observaciones queda planteado un problema suplementario (y, por cierto, de gran evergadura). Si alguien suscribe un juicio de deber relativo a actos genéricos - independiente o dependiente de la existencia de reglas sociales - meramente *prima facie*, un observador que trate de determinar en qué casos considerará, aquel agente que debe realmente ejecutar un acto individual que satisfaga esa descripción genérica y en cuáles, por el contrario, estimará que a pesar de darse esa circunstancia no debe ejecutarlo porque prevalece alguna otra razón de las que él acepta - es decir, que trate de determinar el *alcance* de ese juicio de deber desde el punto de vista del agente -, sólo podrá hacerlo intentando representarse todo el *conjunto* de razones para actuar y las relaciones de prioridad entre ellas que el agente acepta e intentando determinar cuál es la razón que lleva al agente a suscribir ese juicio de deber y dónde la sitúa dentro de aquel conjunto jerarquizado. Sin ese intento de representación - y contando siempre con que el agente actuará de acuerdo con lo que él considera razones para actuar, es decir, actuará racionalmente *desde su propio punto de vista* -, el observador no podrá fundamentar una predicción minimamente matizada acerca de cómo se comportaría el agente en ocasiones futuras sólo parcialmente iguales, esto es, no podrá perfilar sus *expectativas* acerca de la conducta de éste.

Pero el problema de definir expectativas acerca de la conducta de otros afecta en su mismo núcleo a cualquier forma de razonamiento práctico *social* (vid. *supra* el texto que acompaña a la nota 308), puesto que el alcance de su conclusión *depende* en sentido estricto del contenido y alcance de esas expectativas; cuando las razones para actuar que un sujeto acepta dependen en parte de las que (él cree que) aceptan otros, el alcance o peso que aquél les atribuirá depende de sus creencias acerca del alcance o peso que éstos atribuyen a las suyas. Por consiguiente, cada sujeto que desarrolla un razonamiento práctico *social* está haciendo suya una *interpretación* de las prácticas de otros, única vía a su disposición para tratar de representarse el alcance que atribuyen a las razones para actuar que están en juego.

Todo ello significa además que quien, como *puro* observador, trata de determinar qué regla social existe (i.e., trata de describir el contenido y alcance exacto de la regla existente), seguramente no encontrará un modo claro de deslindar la mera descripción de lo que es más bien *su* interpretación del fenómeno. Incluso si, intentando mantenerse en el terreno de la primera, se limita a dar cuenta del *común denominador* de todas las interpretaciones existentes, tropezará con un doble problema; su descripción de la regla no coincidirá *exactamente* con *ninguna* de las interpretaciones de la misma que hacen suyas los agentes implicados; y será difícil evitar que la descripción de las interpretaciones que de la regla hacen otros no sea ya ella misma una interpretación de las prácticas de éstos. Volveré sobre todas estas cuestiones en el apartado 8.5.

de "aceptar una regla", entendida rectamente, *excluye* la consideración de los méritos del caso en cada ocasión particular; que por consiguiente *ninguno* de los razonamientos prácticos examinados corresponde al de quien verdaderamente acepta una regla (desde luego, no el de quien considera la norma meramente como marco de su actuar prudencial: pero tampoco ninguno de los otros dos); y que, a resultas de todo ello, no puede decirse con propiedad que existe una regla social allí donde los agentes implicados *no pasan* de suscribir uno cualquiera de esos razonamientos prácticos y de actuar regularmente de conformidad con las conclusiones de los mismos (existiría, si se quiere, una situación de interdependencia compleja entre las razones para actuar que algunos de ellos aceptan, que socialmente puede que sea muy relevante - y que por ello mismo quizá haya sido interesante desvelar -, pero que *no* equivaldría *en sentido estricto* a la existencia de una genuina *regla social*).

Aunque ciertamente no es el único que ha sostenido este punto de vista³³³, creo que quien lo ha desarrollado de un modo más extenso y riguroso ha sido Joseph Raz, a quien se debe la

(333) En *The Object of Morality*, cit. [1971], Geoffrey Warnock - cuyo punto de vista es mencionado expresamente por Raz como similar al suyo propio; cfr. Raz, *Practical Reason and Norms*, cit., p. 184, nota 11 - escribe: "Lo que de hecho hace la regla es *excluir* de la consideración práctica los méritos particulares de casos particulares, especificando de antemano qué es lo que *ha de hacerse*, cualesquiera que puedan ser las circunstancias de dichos casos particulares. [...] El 'efecto' de la regla consiste en que, en los casos en los que se aplica, [...] esa cuestión [qué ha de hacerse] queda retirada de [*is removed from*] la esfera del juicio acerca de los méritos particulares de cada caso" (*op. cit.*, p. 65; las cursivas son del original).

articulación de la noción clave de "razón excluyente" y una explicación de lo que es una norma basada en ella³³⁴. Para Raz no es posible decir de alguien que acepta una regla de conducta si reconsidera la totalidad de razones a favor y en contra de hacer lo que la regla establece en *cada una* de las ocasiones de aplicación de la misma³³⁵, y ello porque "tener una regla es como haber decidido de antemano qué hacer"³³⁶. Lo que eso quiere decir es que quien acepta una regla no acepta meramente una razón para actuar (ni siquiera una que *generalmente* prevalece en cierta clase de situaciones): acepta una razón para hacer lo que la regla dispone y *además* una razón para no actuar por otras razones en conflicto, es decir, una "razón de primer orden" para realizar cierta acción y una "razón de segundo orden" ("excluyen-

(334) La presentación y el análisis del concepto de "razones excluyentes", así como la caracterización de las normas a partir del mismo, pueden encontrarse en *Practical Reason and Norms*, cit. [1975], sec. 1,2 y caps. 2 y 3, que es el texto fundamental de Raz sobre estas materias. Algunas de las ideas centrales que allí se exponen habían sido anticipadas por Raz en "Permissions and Supererogation", *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975) 161-168 y "Reasons for Action, Decisions and Norms", *Mind*, 84 (1975) 481-499; y posteriormente las ha ampliado y matizado en "Promises and Obligations", en Hacker y Raz (eds.), *Law, Morality and Society, Essays in honour of H.L.A. Hart*, cit. [1977], pp. 210-228 (especialmente pp. 219-223), *The Authority of Law*, cit. [1979], cap. 1 [publicado previamente en R. Bronaugh (ed.) *Philosophical Law, Authority, Equality, Adjudication, Privacy* (London/Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978), pp. 6-31], y *The Morality of Freedom*, cit. [1986], caps. 2 y 3 [que incorporan, con adiciones y modificaciones, material publicado previamente en "Authority and Justification", *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985) 3-29]. En 1989 la *Southern California Law Review* ha dedicado un número especial a la obra de Raz ["Symposium: The Works of Joseph Raz", vol. 62, n.º. 3-4] con trabajos de S.J. Burton, L. Green, M.S. Moore, Y. Morigiwa, S.R. Perry, D.H. Regan y J. Waldron y una extensa respuesta de Raz a todos ellos - "Facing Up: A Reply", *ibid.*, pp. 1153-1235 -, en uno de cuyos apartados se revisa el concepto de "razones excluyentes" (pp. 1154-1179), corrigiendo ciertos detalles y rechazando lo que según Raz serían tergiversaciones por parte de algunos de sus críticos. Ya en 1990 ha visto la luz una 2ª edición de *Practical Reason and Norms* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990) que contiene como única novedad un apéndice dedicado precisamente a este concepto ("Rethinking Exclusionary Reasons", pp. 178-199).

(335) Raz, *The Concept of a Legal System* (2ª ed.), cit., p. 235.

(336) Raz, *Practical Reason and Norms*, cit. [en lo sucesivo, "PRN"], p. 73.

te") para no actuar por otras razones de primer orden en contra de dicha acción³³⁷. En la medida en que las reglas funcionan como razones excluyentes, su aceptación *retira* o *desplaza* de antemano del razonamiento práctico del agente un conjunto de razones de primer orden de signo contrario para todas y cada una de las ocasiones particulares en que la regla sea aplicable, de manera que la elección del agente para cada una de esas ocasiones queda prefigurada por la regla sin que proceda la reconsideración global caso por caso de la totalidad de razones concurrentes a favor y en contra.

En opinión de Raz no es posible entender la singularidad de las reglas dentro del panorama general de las razones para actuar si no es mediante el recurso a la categoría de las razones excluyentes: aunque, tal y como él construye y utiliza el concepto, no todas las razones excluyentes son reglas³³⁸, sí habría que afirmar que todas las reglas son razones excluyentes; y en consecuencia sólo puede decirse que acepta una regla de aquel agente que la considera una razón excluyente³³⁹. Si Raz está en lo

(337) *PRN*, pp. 58-59; "Rethinking Exclusionary Reasons" [*PRN* 2ª ed.], p. 191.

(338) *PRN*, pp. 77-78. Para Raz, como se verá más adelante, también funcionan como razones excluyentes las decisiones, las órdenes, las promesas etc.

(339) En *PRN* es posible detectar una oscilación terminológica que me parece de cierta significación; en algunos lugares (por ejemplo, pp. 61, 72 y 81) se afirma que un individuo *sigue* [*follows*] una regla sólo si la considera como una razón excluyente (además de como una razón de primer orden para realizar la acción conforme a la regla), mientras que en otros (p. ej., p. 76) se nos dice que *aceptar* [*endorse*] una regla implica considerarla una razón excluyente. Aparentemente ello querría decir que "seguir una regla" y "aceptarla" se consideran nociones intercambiables; pero si se tienen en cuenta las distinciones establecidas anteriormente - vid. *supra*, nota 299 de esta parte II - entre "conformidad", "obediencia" y "aceptación" (especialmente entre estos dos últimos conceptos), creo que se convendrá en que la expresión "seguir una regla" →

cierto, muchos razonamientos prácticos revisten un nivel de complejidad que sólo se percibiría adecuadamente mediante la introducción de la idea de razones de segundo orden. Y por consiguiente su reconstrucción formal necesitaría de un elemento o categoría verdaderamente capital que mi análisis no habría sido capaz de alumbrar.

En efecto, hasta el momento he venido hablando de las "reglas", en uno de los varios sentidos posibles de este ambiguo término, como *juicios de deber prima facie* relativos a actos genéricos. Pero desde el punto de vista de Raz esa equiparación constituiría un serio error. En su opinión, una regla - a diferencia de lo que sucedería con un juicio de deber - no expresa que *hay* una razón para realizar cierta acción, sino que *es ella misma* una razón de cierta clase especial³⁴⁰ (generalmente, aunque no siempre³⁴¹, a la vez una razón de primer orden y una razón excluyente). Por eso, decir de cierta acción \neq que es exigida por

resulta demasiado vaga; si se hace equivaler a "aceptación", resulta menos desorientador emplear directamente este término; y si se hace equivaler a "obediencia" - de manera que es posible obedecer reglas que no se aceptan -, entonces quien "sigue la regla" no tiene por qué considerarla en absoluto como razón (ni "excluyente" ni de ninguna otra clase), por más que el conocimiento de que otros sí la consideran así o van a comportarse como si lo hicieran pueda resultar decisivo en el marco de un razonamiento prudencial que le lleve finalmente a hacer lo que la regla dispone.

(340) *PRN*, p. 80. Desde mi punto de vista, con un juicio de deber relativo a actos genéricos no se expresa sólo que "hay una razón", sino a) que esa razón es dominante sobre las meramente prudenciales y b) un cierto tipo de estructura o esquema de prioridades relativas entre razones para actuar de esa misma clase (vid, *supra*, apartado 7.3); pero en este momento, en el que lo que interesa es la presunta diferencia entre razones de primer y segundo orden, pueden dejarse al margen esas precisiones.

(341) Cfr. *PRN*, p. 77. Para Raz las reglas son *siempre* razones excluyentes y a la vez *generalmente* razones de primer orden; pero los casos en que una regla sería una razón excluyente sin ser a la vez una razón de primer orden constituirían supuestos marginales.

una regla sería decir que se "debe" hacer ϕ en un sentido de "deber" no exactamente coincidente con el que se emplea al decir que "hay una razón" para ϕ . Y la diferencia sería justamente la que media entre el mero "deber hacer" [*ought*] y el tener un deber o una obligación: para Raz se debe [*ought*] hacer ϕ cuando hay una razón ordinaria o de primer orden para hacer ϕ ; se tiene en cambio el *deber* o la *obligación* de hacer ϕ cuando ϕ es requerida por una *razón protegida*, i.e., cuando existe no sólo una razón de primer orden para hacer ϕ , sino además una razón de segundo orden (excluyente) para no tomar en cuenta razones (de primer orden) en contra de hacer ϕ ³⁴². Y de ese modo la "fuerza normativa especial" de los deberes y obligaciones quedaría explicada a partir de la noción de razones de segundo orden. Entre "juicios de deber" - tal y como he venido usando hasta ahora esta expresión - y "reglas" en sentido estricto mediaría por tanto una diferencia fundamental que yo no habría acertado a percibir.

Conviene de todos modos matizar el sentido en el que Raz afirma que las reglas *son* razones de un cierto tipo, entre otras cosas para que su análisis y el que aquí vengo defendiendo no parezcan aún más dispares de lo que realmente son. Raz no niega la diferencia, en la que tanto he insistido, entre las reglas como "fenómenos existentes" (conjunto de hechos complejos que permiten

(342) Cfr. Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, p. 223; *Id.*, *La autoridad del derecho*, *cit.*, p. 291; *Id.*, *The Morality of Freedom*, *cit.*, p. 60. Ténganse en cuenta, de todos modos, las matizaciones señaladas en la nota 340, sobre las que insistiré más adelante.

afirmar que existe una regla social, o emisión de una prescripción por una autoridad) y las reglas como "juicios prácticos" (incluso como juicios prácticos que dependen en ocasiones de la existencia de reglas en el sentido anterior), ni considera - aunque es posible que no siempre se exprese con la suficiente claridad - que las reglas en el primer sentido sean razones operativas para actuar³⁴³; lo que niega es que las reglas como "juicios prácticos" puedan ser caracterizadas como aquí se ha hecho (i.e., como "juicios de deber"), subrayando la necesidad de distinguir entre reglas y razones para actuar ordinarias o de primer orden; y, como consecuencia de ese primer desacuerdo, afirmaría que en el modelo que yo he ido trazando tendríamos un grupo que practica una razón ordinaria o de primer orden - aunque para algunos esa razón dependa del hecho de que otros actúen de acuerdo con ella -, no uno que sigue una regla *strictu sensu*³⁴⁴; y además, que sin la idea de reglas como razones excluyentes tampoco va a ser posible articular un análisis convincente - que está por hacer - de la noción de "autoridad". Para Raz, en suma, primero hay que precisar qué es una regla en tanto que razón para actuar de un tipo especial; y sólo después podrá determinarse si lo que alguien acepta o lo que un grupo practica puede o no ser llamado una "regla" (o si la ejecución de cierto acto ilocucionario puede o no contar como la emisión de una "regla" por una "autoridad").

(343) Mi interpretación de las tesis de Raz difiere aquí de la de Nino; cfr. *La validez del derecho*, cit., p. 143. Examinaré en breve algunas afirmaciones explícitas de Raz que a mi juicio contradicen, si es que la entiendo bien, la interpretación de Nino.

(344) Sobre la diferencia que Raz establece entre una "regla social" y una "razón practicada", cfr. *PRN*, p. 55.

Esta apretada síntesis del punto de vista de Raz merece un desenvolvimiento algo más pausado. De entrada, se ha de recordar que Raz admite la existencia de "razones externas", de razones que son "objetivamente válidas" y no meramente válidas desde el punto de vista de quien las suscribe: y, por consiguiente, en su opinión cabe distinguir entre lo que *verdaderamente es* y lo que alguien *crea que es* una razón para actuar, entre razones que *son* válidas y razones que alguien *considera* válidas³⁴⁵. Si una regla no es más que un tipo especial de razón para la acción, entonces habrá reglas válidas - aunque *nadie* las considere como tales - y reglas que no lo son - con independencia de que alguien (o muchos; o todos) las acepte, i.e., las considere válidas³⁴⁶. Una regla es válida si es una razón excluyente válida (además de ser, por lo general, también una razón de primer orden válida); que alguien acepta una regla es tanto como decir que la *considera* una razón excluyente válida: pero obviamente no todo el que acepta una regla es racional al hacerlo, ya que puede que esa razón excluyente no sea verdaderamente válida a pesar de que él la considere como tal³⁴⁷.

Lo que Raz sostiene, nótese bien, no es meramente que de

(345) Cfr. *PRN*, pp. 17-18.

(346) Hablar en este contexto de reglas *válidas* equivale a hablar de razones (de un tipo especial) válidas, o, lo que es lo mismo, de reglas que es racional o está justificado aceptar (*PRN*, pp. 80-81). Por consiguiente no se habla aquí de "validez" como "vigencia", ni en ningún sentido intrasistémico (como el empleado al decir que una norma *pertenece* a cierto sistema normativo, o que su emisión ha sido *correcta* de acuerdo con los criterios que el propio sistema estipula, o que puede afirmarse lo primero *porque* ha sucedido lo segundo), sino de validez como *justificación*.

(347) *PRN*, p. 73.

facto haya sujetos que consideran válidas ciertas razones excluyentes: lo que sostiene es que *hay* razones excluyentes válidas, aunque ciertamente el conjunto de todas las que lo son no sea coextenso con el conjunto de todas las que son consideradas como tales. El propio Raz reconoce que para dar por buena la idea de que hay razones excluyentes válidas es preciso vencer una cierta resistencia conceptual intuitivamente asentada: porque quizá podría parecer a primera vista que de ningún modo puede ser racional actuar por una razón excluyente, ya que ello implicaría no tomar en cuenta o dejar a un lado algunas razones para actuar (de primer orden) válidas, y no resulta fácil de entender en qué sentido esa puesta al margen de razones válidas no equivale sencillamente a la arbitrariedad o a la irracionalidad (i.e., a escoger en contra de la razón)³⁴⁸. Pero Raz insiste en que "por paradójico que pueda parecer, la razón exige en ocasiones no tomar en cuenta razones para actuar"³⁴⁹, de manera que la decisión arbitraria de no actuar por una razón válida no equivale en modo alguno a la existencia de una razón excluyente válida y a la actuación de conformidad con ella (aunque ésta implique igualmente "no actuar por una razón de primer orden válida"). Lo que sucede es que las reglas - como cualquier otra razón excluyente - no son razones *últimas*: según Raz, una razón para no actuar por una razón siempre ha de estar justificada por consideraciones más básicas o fundamentales, de manera que en el caso

(348) *PRN*, pp. 61-62; "Rethinking Exclusionary Reasons", *cit.*, p. 183.

(349) *PRN*, p. 68.

de las reglas habría que distinguir entre las razones que justifican tener o aceptar una regla y la regla así justificada como razón para realizar cierta acción y para no tomar en cuenta otras razones en contra de su ejecución³⁵⁰. Lo que eso significa, intentando traducir las ideas de Raz al lenguaje que he venido utilizando, es que las reglas - como razones válidas de un cierto tipo, no como hechos sociales - son al tiempo *conclusiones* de ciertos razonamientos prácticos (en los que las razones operativas son aquellas "consideraciones más básicas o fundamentales" que justifican tener o aceptar una regla cuando concurren determinadas circunstancias; y las razones auxiliares, las creencias de que efectivamente concurren dichas circunstancias) y razones operativas que actúan como *premisa mayor* de otros (los que justifican cierta acción en tanto que conforme a la regla). Cuál sea en detalle la estructura de los primeros es algo que está por determinar, entre otras cosas porque las consideraciones que justifican tener o aceptar una regla podrían ser a su vez de diversos tipos. Pero por ahora, simplemente para entender como diseña y maneja Raz sus instrumentos conceptuales, basta con retener ese esquema (que es el que en su opinión mostraría en qué sentido la racionalidad exigiría en ocasiones aceptar razones para no actuar por otras razones; o lo que es lo mismo, por qué hemos de vencer la resistencia inicial que posiblemente nos lleve a pensar en la idea de una razón válida para no tomar en cuenta otras razones válidas como en un contrasentido).

(350) *FRN*, p. 76.

A juicio de Raz podemos decir que existe una regla social cuando la mayor parte de los miembros de un grupo considera válida una regla (es decir, considera que hay una razón excluyente - y, por lo general, también de primer orden - válida) y actúa normalmente de acuerdo con ella³⁵¹. Por supuesto, que la *consideren* válida no quiere decir necesariamente que lo sea. Por eso el *hecho* de que exista una regla social no constituye una razón para actuar: se tendrá una razón para actuar sólo si la regla efectivamente practicada es válida. Lo que sucede, como reconoce el propio Raz, es que *en algunos casos* el hecho de que la regla sea practicada es relevante para su validez: en esos casos - que corresponden a lo que podríamos llamar "reglas *convencionales*" - las "consideraciones más básicas o fundamentales" que justifican aceptar una regla (esto es, que hacen válida cierta razón excluyente) sólo tienen sentido a condición de que la generalidad de los individuos acepte dicha regla, así que ésta sólo es válida si es efectivamente practicada³⁵². Pero lo que en definitiva desea subrayar Raz es que, cualquiera que sea el número de las reglas cuya validez depende de que sean practicadas (e incluso si resultaran ser una gran parte del total de reglas válidas), hay reglas

(351) *PRN*, p. 81. Raz no parece plantearse la posibilidad de que el grueso del grupo actúe normalmente de acuerdo con la regla - e incluso se comporte frente a los demás como si la aceptara - sin que realmente la considere válida; en este sentido (aunque desde luego sí en otros) su posición no difiere de la de quienes como Hart, Hacker o McCormick (vid. *supra*, notas 287 y 288 de esta parte II) entienden que la existencia de una regla social requiere *conceptualmente* una mayoría de aceptantes.

(352) *PRN*, pp. 81-82. Si se prescinde de la diferencia entre razones de primer orden y razones excluyentes, en la que tanto hincapié hace Raz, las "reglas convencionales" - como *razones válidas*, no como *hechos* (aunque sean indispensables para dar validez a esas razones) - vendrían a ser el correlato aproximado de lo que he denominado anteriormente "juicios de deber dependientes de la existencia de reglas sociales".

válidas aunque no sean practicadas y reglas practicadas que no por ello son válidas. Y el mismo tipo de reflexiones puede aplicarse al caso de las reglas de las que decimos que "existen" queriendo indicar que han sido *prescritas* por alguien (una "autoridad normativa"), aunque no sean practicadas por el grueso del grupo: se emite una norma cuando se ejecuta un acto de habla con la intención de que sea considerado por los destinatarios como una razón excluyente válida (y, correlativamente, se acepta la autoridad de alguien cuando sus prescripciones se consideran razones excluyentes válidas, es decir, cuando se considera que hay una razón excluyente válida para hacer lo que dice que se ha de hacer)³⁵³. Pero, de nuevo, que alguien considere válida - o pretenda que otros consideren válida - una razón excluyente es una cosa, y otra muy distinta que verdaderamente sea válida: y por consiguiente para Raz las reglas emitidas o formuladas por una autoridad no constituyen necesariamente razones válidas para la acción³⁵⁴.

Todas estas observaciones deben haber puesto en claro que para Raz la categoría "razones de segundo orden" juega un papel esencial en el análisis del discurso práctico, mucho más amplio que el de hacer posible la recta comprensión del concepto de regla social (en el curso de cuya discusión ha sido traída a

(353) *PRN*, p. 82.

(354) *PRN*, p. 84. Me parece que estas afirmaciones de Raz justifican mi discrepancia con la interpretación de sus tesis que sugiere Nino (a la que me he referido en la nota 343).

escena): la concibe de hecho como la clave para no perder de vista la peculiaridad de ciertos tipos de razonamientos prácticos especialmente significativos. A juicio de Raz, en efecto, cualquier reconstrucción de la estructura de los razonamientos prácticos que no incorpore la noción de razones de segundo orden - y, en particular, de razones excluyentes - resultará ciega a la hora de captar el auténtico sentido de toda una familia de conceptos prácticos fundamentales como "órdenes", "poderes normativos", "promesas" o, más en general, la noción misma de "autoridad práctica". Y parece obvio que cualquier modelo teórico que no sea apto para dar cuenta del cardinal concepto de "autoridad" será por ello mismo un mal modelo a la hora de explicar la incidencia de las normas jurídicas en los razonamientos prácticos. Por consiguiente, la idea de "razones excluyentes" resultaría ser la piedra angular a partir de la cual, entre otras cosas, podríamos entender cómo opera el derecho en tanto que sistema de razones para la acción.

Hoy en día no es Raz el único que atribuye al concepto de razón excluyente (o a algún otro análogo, sea cual sea la terminología utilizada) este papel central para la comprensión de la trascendencia práctica del derecho. Como se sabe, el propio Hart ha dado acogida a esa categoría en alguno de sus trabajos más recientes³⁵⁵; y otro tanto han hecho diversos autores, incluso

(355) Cfr. Hart, "Commands and Authoritative Legal Reasons", en *Essays on Bentham*, cit., especialmente p. 244, donde reconoce que el concepto de "razón excluyente" de Raz le sirvió para aclarar sus ideas y perfilar la noción de una razón "perentoria →

bastante alejados entre sí en cuanto a sus concepciones generales acerca del derecho, reconociendo por lo general que la paternidad intelectual de esa noción corresponde a Raz³⁵⁶. No faltan, sin embargo, quienes han expresado sus dudas acerca del acierto y la necesidad de postular ese concepto³⁵⁷ e incluso quienes han

e independiente del contenido", que es la pieza clave de sus reflexiones más recientes acerca del modo en que las normas jurídicas inciden en los razonamientos prácticos. Sobre la incorporación al pensamiento hartiano de estas ideas de Raz vid. Martín Farrell, "Obligaciones jurídicas y razones para actuar; la evolución del pensamiento de Hart", *cit.*, especialmente pp. 291-294; Farrell, por su parte, también parece acoger y dar por bueno el concepto de razones excluyentes, si bien considera necesario complementar el pensamiento de Raz al respecto en un sentido que a mi juicio - y me atrevería a decir, tal y como yo lo entiendo, que también desde el punto de vista del propio Raz - resulta superfluo; vid. *infra*, nota 364 de esta parte II.

(356) Hacker ha acogido la noción de razón excluyente en "Sanction Theories of Duty", *cit.*, pp. 165-166, calificándola de "ingeniosa" [*ingenious*] y de "esclarecedor" [*illuminating*] el artículo de Raz en que fue presentada por vez primera ["Reasons for Action, Decisions and Norms"] (vid. p. 165, nota 63); Finnis la considera una "útil terminología" (*Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 234) y, dando por bueno el concepto, lo emplea en su análisis de la autoridad (p. 234), las promesas (p. 308) y la incidencia de las normas jurídicas en los razonamientos prácticos (p. 319); Mario Jori, que con anterioridad había estudiado y comentado el análisis de Raz - "Nuovi sviluppi in teoria delle norme", en *Sociologia del Diritto*, 6 (1979) 171-177 -, se sirve de él cuando construye su explicación de las normas como instrumentos para realizar elecciones prácticas "al por mayor" [*all'ingrosso*] y no caso por caso, que constituye el núcleo de lo que denomina "primer sentido" del "formalismo práctico" o "FP1"; cfr. M. Jori, *Il Formalismo Giuridico* (Milano: Giuffrè, 1980), pp. 5-7; Atiyah y Summers dan a su concepto de "razón formal" (que contraponen a las "razones sustantivas") un sentido similar al de las razones excluyentes de Raz (cfr. P.S. Atiyah y R.S. Summers, *Form and Substance in Anglo-American Law, A Comparative Study in Legal Reasoning, Legal Theory and Legal Institutions* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 2 y 8), por más que, aun reconociendo la influencia que ha ejercido sobre ellos, se esfuerzan en señalar que "nos alejamos de su punto de vista en muchos aspectos fundamentales y lo ampliamos en muchos otros más" (p. 7), lo que, dicho sea de pasada, no resulta en modo alguno evidente una vez examinado su análisis; Pablo E. Navarro considera "rico y sugerente" el enfoque de Raz, a pesar de detectar en él algunas dificultades (dificultades, por cierto, con las que a mi entender no tropieza realmente el análisis raziano); cfr. P.E. Navarro, *La eficacia del Derecho*, *cit.*, pp. 85-88, especialmente p. 88.

(357) En "¿Son prescripciones los juicios de valor?" [incluido en *La validez del Derecho*, *cit.*, p. 118] escribe Nino: "Raz ha señalado el hecho de que las órdenes y las reglas - si son válidas - constituyen un tipo especial de razones de segundo orden que llama "excluyentes" (son razones para no tener en cuenta otras posibles razones para no realizar una cierta acción). Esta *supuesta especificidad* de las razones generadas por reglas y órdenes *es cuestionable*, pero no es relevante para lo que aquí interesa destacar" (las cursivas son mías). Neil Mc Cormick, por su parte, se ha preguntado "[si este análisis [en términos de razones excluyentes] aplicado a conceptos tales como →

adelantado consideraciones críticas más extensas y articuladas en su contra³⁵⁸. Mi opinión se decanta del lado de éstos últimos. Me parece que el concepto de razón excluyente resulta superfluo y, en último término, desorientador. Y por consiguiente no creo que quede expuesto a ninguna objeción insalvable un análisis de las reglas sociales y de su papel en los razonamientos prácticos que no haga uso de él; ni que vaya a revelarse imprescindible para explicar de manera convincente el sentido de otras categorías fundamentales del discurso práctico que aún no he abordado. En el próximo apartado trataré de explicar mis reservas de orden general acerca del concepto mismo de razón excluyente; y en los sucesivos intentaré mostrar de qué modo es posible, sin dar cabida a esa categoría a la que Raz atribuye tanta importancia, matizar y completar el modelo aquí expuesto acerca de las reglas sociales y de su papel en los razonamientos prácticos y desarrollar a partir de él un análisis aceptable de otros conceptos, algunos de ellos tan trascendentales como el de "autoridad práctica".

'regla', 'obligación' o 'poder' es tan convincente como intrincado", dejando la pregunta sin respuesta explícita (por más que su mismo tono autorice seguramente a pensar que su contestación sería negativa); cfr. McCormick, "Contemporary Legal Philosophy: the Rediscovery of Practical Reason", *cit.*, pp. 5-6.

(358) Cfr. D.S. Clarke, "Exclusionary Reasons", en *Mind*, 86 (1977) 252-255; Richard E. Flathman, *The Practice of Political Authority, Authority and the Authoritative* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), pp. 111-113 y 258-259; Chaim Gans, *The Concept of Duty*, *cit.*, cap. 4; Id., "Mandatory Rules and Exclusionary Reasons", en *Philosophia*, 15 (1986) 373-394; Michael S. Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 827-896; Stephen R. Perry, "Second-Order Reasons, Uncertainty and Legal Theory", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 913-994.

8.2 El concepto de "razón excluyente".

1) Cuando nos representamos mentalmente los términos en que se plantean y resuelven los conflictos entre razones para la acción es posible que tendamos a dar por sentada una imagen como la siguiente: cada razón a favor o en contra de la acción acerca de cuya realización se delibera tiene un "peso" o "fuerza" y de lo que se trata es de sopesar la totalidad de razones en juego, de contrastar sus fuerzas relativas dentro de un balance global, de manera que la razón de mayor peso prevalece o se impone sobre [overrides] la(s) de peso menor, resultando ser, en virtud de ello, la razón *concluyente* para el caso. Esta representación de los conflictos prácticos (en términos de peso o fuerza de las razones para actuar y de preponderancia de alguna[s] de ellas dentro de un balance global) resulta probablemente tan cercana a nuestras intuiciones más inmediatas como para hacer aparentemente indiscutible - por tautológico - un principio meramente formal de la racionalidad práctica en virtud del cual siempre se debería hacer lo que se tiene una razón concluyente para hacer, i.e., lo que resulte del balance que incluya todas las razones a favor y en contra de la acción correspondiente sopesadas según su fuerza relativa. A este principio aparentemente indiscutible se refiere Raz como "P₁"³⁵⁹. Pero de lo que Raz va a intentar convencernos es de que, sean cuales fueren las apariencias, P₁ resulta excesivamente simplista como para hacer justicia a la verdadera

(359) *PRN*, p. 36.

complejidad potencial de los conflictos prácticos; o dicho con otras palabras: que si bien es cierto que algunos conflictos entre razones para actuar quedan adecuadamente representados en los términos de P_1 - aquellos que se dan entre razones de primer orden -, no lo es menos que algunos otros - los conflictos entre razones de primer y de segundo orden - resultarían seriamente distorsionados si se intentara a toda costa encajarlos también en ese único y estrecho molde.

Raz reconoce que la noción de "razones de segundo orden" no está reflejada en nuestros hábitos lingüísticos y que, quizá precisamente por eso, no ha sido previamente aislada y perfilada por los analistas del discurso práctico³⁶⁰. Pero en su opinión, y aunque sea de un modo más o menos borroso, está latente de hecho en la manera que tenemos de concebir y representarnos muchos casos de conflicto práctico bastante corrientes: y por lo tanto la introducción de esa categoría no haría más que dar forma, haciendo visibles las carencias de P_1 para ciertas clases de situaciones típicas, a intuiciones ya implícitas en el discurso práctico ordinario. De hecho la estrategia argumental que emplea Raz en *Practical Reason and Norms* consiste en presentar de entrada algunas de esas situaciones típicas mediante una serie de ejemplos que construye al efecto, de manera que la introducción posterior de un instrumental conceptual considerablemente sofisticado quede librada de cualquier sospecha de gratuidad en la

(360) *Ibiden*.

medida en que pueda mostrarse que sin él no se captura adecuadamente la verdadera complejidad estructural implícita en aquellos casos corrientes. Por eso me parece que, aun a riesgo de recargar la exposición, merece la pena resumir y examinar con cuidado los términos en que Raz presenta esos ejemplos: más adelante, la sospecha de que en realidad cabe dar cuenta de ellos en términos distintos de los que Raz sugiere dará pie a la puesta en tela de juicio de la categoría misma de "razones excluyentes".

El primer ejemplo que Raz nos propone es el de alguien que debe tomar una decisión (aceptar o rechazar cierta oferta de inversión), pero debe hacerlo precisamente en un momento en el que por su fatiga, estado anímico, etc., sabe que no está en condiciones de evaluar correctamente todas las complejas consideraciones a favor y en contra de cada una de las dos opciones posibles. Ese agente piensa que su fatiga es una razón para no tomar ninguna decisión en ese momento (lo que equivale a rechazar la oferta), porque sabe que en esas circunstancias no puede confiar en su propio juicio. Tal y como percibe la situación, no es que piense que su fatiga es una razón para rechazar la oferta (*una más que, sumándose a todas las consideraciones económicas relevantes, acabe inclinando el balance en contra de la aceptación*), sino que cree que es una razón "para no actuar según los méritos del caso": esto es, al negarse a tomar una decisión piensa que está actuando por una razón, pero por una - su estado mental - que no es exactamente una razón más, quizá de mucho peso, de las que hay para aceptar o rechazar la oferta, sino para no actuar según el balance de razones³⁶¹.

El segundo ejemplo de Raz es el de un soldado que recibe la orden de un superior de realizar cierta acción. Según Raz, quien acepta la autoridad de otro contempla sus órdenes como razones para realizar la acción ordenada; pero no como *una razón más* para esa acción, que haya de ser sopesada con cualesquiera otras a favor o en contra de la misma, sino precisamente como "una razón para hacer lo que se ha ordenado sin atender al (*regardless of*) balance de razones". Eso sería precisamente "lo que significa ser un subordinado", aceptar "que no es a uno a quien corresponde decidir qué es lo mejor". Por supuesto no todo el que acepta la autoridad de alguien es racional al aceptarla; pero decir de A que acepta la autoridad de B es decir - *grosso modo* - que así es precisamente como A concibe y se representa la situación, tanto si verdaderamente es racional al hacerlo como si no. Esto no significa que A considere que *siempre* debe hacer lo que ordene B aunque en su opinión sea otra la acción apropiada según el balance de razones; significa tan sólo que eso es lo que piensa A que debe hacer "en los casos ordinarios" (aunque

(361) *FRN*, pp. 37-38.

admira la posibilidad de que ante ciertas órdenes aberrantes lo que debe hacer es negarse a cumplirlas)³⁶²,

Por fin, el tercer ejemplo es el de alguien que promete que cuando en el futuro tome decisiones acerca de una determinada materia lo hará atendiendo sólo a cierto tipo de consideraciones (digamos "C"), sin tomar en cuenta ninguna otra. Cuando llega el momento de tomar una de esas decisiones, el promitente entiende que su promesa es una razón para atender sólo a las consideraciones C; la decisión correcta, si no hubiera mediado esa promesa, sería por supuesto la que resultaría de tomar en cuenta *todas* las razones o consideraciones relevantes (y no sólo C); pero tal y como el promitente percibe ahora la situación, su promesa no es una razón para tomar la decisión *p* o la decisión *q*, sino para tomar en cuenta *sólo* ciertas razones (C) al decidir, con exclusión de cualquiera otra. El promitente, en suma, no cree que su promesa "afecte al balance de razones" (es decir, que sea *una razón más* de las que existen a favor o en contra de cada una de las decisiones posibles), sino que "cree que tiene una razón para no actuar por ciertas razones, y eso significa que cree que tiene una justificación para no actuar según el balance de razones"³⁶³.

En los razonamientos prácticos implícitos en esas situaciones se daría por tanto una forma peculiar de relación entre razones que no quedaría adecuadamente descrita en términos de peso y preponderancia de unas sobre otras dentro de un mismo balance global. Y es justamente para dar unos contornos precisos a esa forma peculiar de relación para lo que Raz introduce la distinción entre razones de primer y de segundo orden. Las razones de primer orden son razones para realizar o no realizar una acción (podemos decir que "*p* es una razón para *ϕ*", o que "*p*' es una razón para no-*ϕ*"). Pero también podríamos hablar de un tipo distinto de razones - de segundo orden -, que serían razones para actuar o abstenerse de actuar por una razón de primer orden. En realidad, para hacer más accesible el concepto de razones de segundo orden bastaría con considerar "actuar por la razón de que

(362) *PRN*, p. 38.

(363) *PRN*, p. 39.

p (una razón de primer orden cualquiera)" como una clase especial de acción para la que puede haber a su vez razones a favor o en contra, entendiendo que "actuar por la razón de que p " es hacer ϕ porque se cree que p es una razón para ϕ , mientras que "abstenerse de actuar por la razón de que p " es o bien no realizar ϕ , o bien realizar ϕ pero no por la razón de que p . Raz denomina "razones de segundo orden *positivas*" a las razones para actuar por la razón de que p ; "razones de segundo orden *negativas*" o "razones *excluyentes*" a las razones para abstenerse de actuar por la razón de que p ; y "razones *protegidas*" a las que son a la vez razones de primer orden para ϕ y razones excluyentes para abstenerse de actuar por otras razones de primer orden en contra de ϕ ³⁶⁴.

(364) *PRM*, p. 39; *La autoridad del derecho*, cit., pp. 32-33; "Rethinking Exclusionary Reasons", cit., p. 185. En "Obligaciones jurídicas y razones para actuar: la evolución del pensamiento de Hart", cit., pp. 294-295, Martin Farrell presenta una propuesta de ampliación de lo que denomina la "tesis Hart-Raz" que a su juicio resulta necesaria para caracterizar a las normas jurídicas en términos de razones para actuar y que en mi opinión revela una comprensión errada del concepto de razones de segundo orden que propone Raz. Aparentemente Farrell entiende las razones de segundo orden negativas (o excluyentes) como razones para *abstenerse de actuar* (i.e., para *omisiones*), cuando en realidad son, desde el punto de vista de Raz, razones para abstenerse de actuar por una razón; si se me permite servirme de un recurso gráfico, Farrell entiende las razones excluyentes como razones para "abstenerse-de-actuar" por una razón, mientras que Raz las concibe como razones para abstenerse de "actuar-por-una-razón" (y ya sabemos que "abstenerse de actuar por la razón de que p " es o bien no realizar ϕ , o bien *realizar* ϕ pero no por la razón de que p). Por eso Farrell encuentra dificultades en caracterizar *todas* las normas jurídicas como razones excluyentes; desde su punto de vista sólo lo serían las normas que *prohíben* ciertas acciones (i.e., que "imponen obligaciones que consisten en omitir determinada conducta"), no las que ordenan hacer algo (que "imponen obligaciones que consisten en realizar determinada conducta"), a las que habría que considerar "instrucciones excluyentes" (un concepto que toma del propio Raz; vid. *La autoridad del derecho*, cit., p. 33). Pero, tal y como Raz maneja esos conceptos, una "instrucción excluyente" no es lo opuesto a una razón excluyente, sino una noción compleja que *incluye* una razón excluyente y *algo más*; es, en concreto, una *razón protegida*, es decir, a la vez una razón excluyente y una razón de primer orden para *realizar* una determinada conducta. De ahí que las normas jurídicas que prohíban hacer algo habrían de ser caracterizadas como "prohibiciones excluyentes", es decir, razones protegidas que son a la vez →

Lo que Raz desea demostrar es que una vez provistos de ese conjunto de categorías estamos en condiciones de entender por qué ninguna de las situaciones de conflicto que utiliza como ejemplos se deja representar en los simples términos de P_1 : lo que estaría presente en todas ellas sería la creencia en la validez de una razón excluyente ("de una razón para no actuar según el balance de razones"), de manera que los razonamientos prácticos de los agentes implicados tendrían una estructura en la que se distingue entre razones de primer y de segundo orden; y sucedería, precisamente, que P_1 sólo es apto para reflejar el modo en que se desenvuelven los conflictos *entre razones de primer orden*, no la forma en que éstas se relacionan con razones excluyentes. Una razón podría ser superada en peso por otra del mismo orden o excluida por otra de orden superior: en este último caso, si " p " es una razón (de primer orden) para ϕ y " q " es una razón (excluyente) para no actuar por la razón de que p , p y q no serían en sentido estricto razones en conflicto, ya que q no es en puridad una razón para no- ϕ , sino una razón para "no- ϕ por la razón de que p ". A juicio de Raz una razón excluyente prevalece sobre las razones de primer orden excluidas por ella no en virtud de su mayor peso - como si todas ellas hubiesen de ser sopesadas dentro de un mismo balance -, sino en virtud de un principio general del razonamiento práctico a tenor del cual las razones

razones excluyentes y razones de primer orden para *omitir* una determinada conducta, Pero ambas, "instrucciones excluyentes" y lo que, por paralelismo, habría que llamar "prohibiciones excluyentes" - aunque Raz no utilice nunca expresamente esa terminología - serían, en contra de lo que sostiene Farrell, razones excluyentes.

(de un orden superior) para no actuar por otras razones (de orden inferior) prevalecerían siempre sobre éstas en el sentido de que quedarían retiradas o desplazadas de la consideración del agente por las primeras³⁶⁵.

(365) *PRM*, p. 40. Conviene aquí advertir de un posible malentendido que perturbaría notablemente el sentido de la discusión. En este trabajo he defendido la idea de una estructura estratificada de preferencias articulada en tres *niveles* - razones instrumentales, prudenciales y morales - como reconstrucción plausible del conjunto subjetivo de motivaciones de un agente tipo (vid. *supra*, apartado 3.1). Podría pensarse entonces que cuando Raz habla de razones de primer y segundo *orden* (y de algunas de éstas como razones que excluyen a las primeras) en realidad tiene en mente el mismo modelo de estructura estratificada; las razones prudenciales serían entonces razones para actuar o no actuar por razones instrumentales; las razones morales, razones para actuar o no actuar por razones prudenciales; y la idea genérica de una razón excluida, el equivalente exacto de lo que yo he venido llamando una razón "dominada".

Pero me parece que esa equiparación constituiría un serio error. En realidad Raz es muy poco claro en cuanto a qué tipos o clases de razones para actuar cree que existen, e incluso, como ya sabemos, su opinión al respecto no ha sido constante (vid. *supra*, nota 56 de la parte I y el texto al que acompaña). En alguna ocasión - cfr. *La autoridad del derecho*, cit., p. 38 - ha hablado de "clases" de razones para la acción adoptando un criterio ordenador que tiene que ver más con "esferas" o "materias" en cuanto al objeto o contenido de una razón que con niveles que se estratifican en una relación de dominante a dominado (habla, por ejemplo, de razones de "bienestar económico" o "de honor"; desde mi punto de vista puede haber tanto razones instrumentales, como prudenciales o morales, que por su objeto o contenido puedan calificarse como "de bienestar económico" o "de honor"), adoptando por tanto un punto de vista similar al que en su momento vimos que hacía suyo Searle (vid. *supra*, nota 216 de esta parte II) y tan criticable - por impreciso - como el de éste.

Creo que cuando Raz habla de "*órdenes*" de razones no tiene en mente la misma idea que yo he manejado en este trabajo al hablar de "*niveles*". De hecho, en alguno de los ejemplos que propone - como el de quien está demasiado fatigado para confiar en su juicio acerca de una inversión - parece claro que tanto la presunta razón excluyente como las razones por ella excluidas habrían de ser calificadas *por igual* de prudenciales. Por eso me parece que lo más acertado sería decir que la distinción raziana entre razones de primer y segundo orden, de ser aceptable - lo que está por ver -, operaría *dentro de cada uno de los niveles* que representan respectivamente la racionalidad instrumental, prudencial y moral; habría entonces razones morales de segundo orden para no actuar por razones morales de primer orden, razones prudenciales de segundo orden para no actuar por razones prudenciales de primer orden, etc. (y, por definición, ni podría ser válida una razón prudencial "de segundo orden" para no actuar por razones morales de "primer orden", ni habría necesidad alguna de calificar como "de segundo orden" a una razón moral para explicar en qué sentido desplaza o excluye razones prudenciales en conflicto). Para evitar el riesgo de confusión, adoptaré por tanto la estipulación terminológica de distinguir entre "*órdenes*" y "*niveles*" en el sentido que se acaba de indicar.

Para poder trazar un mapa más completo de la tipología de los conflictos prácticos habría que incluir aún algunos datos suplementarios. En primer lugar - apunta Raz -, las razones excluyentes tienen un alcance (*scope*): lo que eso significa es que una razón excluyente válida puede excluir sólo una parte, y no la totalidad, de las razones de primer orden relevantes, de manera que el alcance de una razón excluyente es el conjunto de razones de primer orden que excluye³⁶⁶. Y en segundo lugar, serían concebibles también conflictos entre razones de segundo orden, de manera que una razón excluyente válida podría no obstante entrar en conflicto con otra razón de segundo orden que prevaleciera o se impusiera sobre ella (e incluso, aun cuando se trata de una posibilidad que Raz se limita a sugerir de pasada, quizá sean concebibles razones de órdenes sucesivos - tercero, cuarto... - que estarían respecto de las razones del orden inferior correspondiente en la misma relación en que se encuentran las razones de segundo orden respecto de las de primer orden)³⁶⁷.

(366) *PRN*, p. 40 y 46. Esta noción de "alcance" de las razones excluyentes me parece de la máxima importancia, sobre todo en la medida en que, como se verá más adelante, representa una grieta en la construcción de Raz por la que puede penetrar una argumentación dirigida a su impugnación global. Me parece especialmente significativo que Raz no aclare nunca explícitamente cómo se determina el mayor o menor alcance de una razón excluyente; refiriéndose a las normas - que, como sabemos, son para Raz razones excluyentes - sostiene que si bien "la presencia de una norma no zanja automáticamente los problemas prácticos" porque "puede haber otras razones en conflicto no excluidas por la norma" (es decir, que quedan fuera de su alcance en tanto que razón excluyente), a pesar de ello puede afirmarse que "por lo general la presencia de una norma resulta decisiva" puesto que las razones en conflicto "en la mayor parte de los casos resultan excluidas" (*PRN*, p. 79); pero sin una explicación de qué es lo que determina el alcance de las razones excluyentes éstas afirmaciones carecen por completo de fundamentación.

(367) *PRN*, p. 47. En realidad Raz se interesa únicamente por el concepto de razón excluyente, y ello porque constituye la base necesaria para su explicación del concepto de regla. Sólo menciona las razones de segundo orden positivas al presentar la categoría general de razones de segundo orden, y más parece que por ofrecer un cuadro conceptual →

Si tomamos en cuenta todas estas consideraciones podríamos distinguir, recapitulando, tres tipos fundamentales de conflictos prácticos. El primero sería el que se da entre razones de primer orden, que se resuelve por el peso o fuerza de las mismas y respecto del cual es válido P_1 . El segundo sería el que media entre una razón excluyente y un conjunto de razones de primer orden excluidas por ella, que se resuelve en favor de la primera por ser de orden superior y respecto del cual el problema más espinoso consiste en determinar el alcance de la razón excluyente: si ésta es una "razón protegida" (i.e., una que es a la vez de primer orden y excluyente), el conflicto entre ella en su dimensión de razón de primer orden y las razones de primer orden que no excluye - es decir, que quedan fuera de su alcance en su dimensión de razón excluyente - se decide en términos de peso o fuerza con arreglo a P_1 . Y el tercero sería el que se da entre razones de segundo orden (p. ej., entre una razón - "de segundo orden positiva" - para actuar por la razón de que p y una razón - excluyente - para abstenerse de actuar por la razón de que p), respecto del cual Raz no es demasiado explícito, limitándose a señalar que en su resolución intervendrían tanto consideraciones de peso o fuerza (en cuanto a su choque como razones del mismo

completo que porque considere que hay alguna noción relevante del discurso práctico para cuya elucidación se precise de ellas; y respecto a las razones de órdenes superiores se limita a apuntar que son meramente concebibles, dejando abierta la cuestión de si realmente hay algún propósito práctico que justifique su inclusión dentro de una teoría completa de las razones para actuar. Como en mi opinión puede prescindirse ya del concepto mismo de razones de segundo orden - positivas o negativas -, la pregunta de si habría que admitir además razones de órdenes sucesivos queda contestada *a fortiori* con una negativa.

orden) como de alcance (en la medida en que algunas de las razones de primer orden relevantes pueden no quedar respaldadas por la razón de segundo orden positiva ni excluidas por la razón excluyente)³⁶⁸. La toma en consideración de todas estas posibilidades demostraría que, en contra de las apariencias iniciales, no siempre es válido P_1 . En ocasiones no se debe actuar según el balance de razones de primer orden, porque puede haber una razón excluyente válida - y "no derrotada" [*undefeated*] a su vez por otra razón del mismo orden más fuerte, o quizá de un orden superior aún - que excluya todas esas razones (o al menos aquellas que inclinan o deciden el balance en una determinada dirección): en esos casos la racionalidad práctica no quedaría definida por P_1 , sino por un principio alternativo - " P_2 " - que cabría formular como "no se debe actuar según el balance de razones si las razones que lo deciden son excluidas por una razón excluyente no derrotada". Y si quisiéramos extraer inductivamente un principio aplicable por igual a las situaciones en las que es válido P_1 y a aquellas en las que es válido P_2 (y válido además para *cualquier* otra situación de conflicto práctico), obtendríamos P_3 : "siempre es el caso que uno debe, tomando en cuenta todos los factores relevantes, actuar por una razón no derrotada"³⁶⁹. La verdadera

(368) *PRN*, pp. 46-47. Teóricamente cabría pensar también, y así lo reconoce el propio Raz (cfr. *PRN*, p. 182, notas 13 y 14), en *otros tipos* de conflictos prácticos entre razones de segundo orden, en conflictos entre razones de segundo orden y otras de órdenes superiores y de varias de éstas entre sí. No obstante, aun cuando se dieran por buenos estos conceptos que Raz introduce, es bastante dudoso que el discurso práctico ordinario contemple situaciones que requieran reconstrucciones teóricas con semejantes niveles de complejidad.

(369) *PRN*, p. 40. Es fácil entender que, tal y como Raz usa el término, una razón cualquiera se puede considerar "no derrotada" [*undefeated*] si y sólo si a) no hay →

racionalidad práctica consistiría según Raz en actuar *siempre* de acuerdo con P_2 (lo que sólo *algunas veces* equivaldría a actuar según P_1).

11) Ahora que conocemos con cierto detalle el aparato conceptual que Raz construye en torno a la idea de "razones excluyentes", habría que preguntarse si su introducción, que tan notablemente incrementa la complejidad del análisis formal del discurso práctico, está realmente justificada. A juicio de Raz, como ya sabemos, lo está en la medida en que existen ciertas situaciones típicas de conflicto práctico con una estructura común cuyo sentido se nos escaparía de no hacer uso de la noción de razones de segundo orden. Pero no creo que su argumentación resulte plenamente convincente: tengo la impresión, en primer lugar, de que cada uno de los ejemplos que Raz nos ha propuesto podría ser objeto de un análisis alternativo que discorra *sólo* en términos de "razones de primer orden"; y me parece además, en segundo lugar, que esos análisis alternativos pondrían de manifiesto que se trata de casos estructuralmente heterogéneos que no siempre pueden ser reconstruidos con arreglo a un único esquema formal. La primera de esas dos ideas sugeriría que el concepto de razón excluyente es prescindible; la segunda, que Raz lo utiliza ambiguamente.

ninguna razón válida del mismo orden que prevalezca por peso [*overrides*] sobre ella; y b) no hay ninguna razón válida de orden superior que la excluya (i.e., que sea una razón para no actuar por la primera).

Sin pretender desarrollar por ahora un análisis exhaustivo, creo que la mera exploración preliminar de los supuestos presentados por Raz sugiere ya que cada una de esas dos líneas de crítica podría encontrar por lo menos una base sobre la que asentarse. Considérese, por ejemplo, el caso de quien recibe una orden formulada por alguien cuya autoridad acepta. Si lo que se ha ordenado es ϕ , el problema consiste en determinar cómo se relaciona la orden en tanto que razón para la acción con el resto de razones que, abstracción hecha de la orden, pueda haber a favor y en contra de ϕ . Lo primero que hay que señalar es que para el destinatario de la orden ésta no constituye una razón *completa*: la formulación de la orden es un *hecho* (consistente en la ejecución de cierto acto ilocucionario), que sólo puede ser tomado en cuenta como razón *auxiliar* en su razonamiento práctico. Si queremos identificar las razones *operativas* que dan relevancia práctica a ese hecho - como razón auxiliar -, seguramente habría que ir en busca de las razones que justifiquen *tener* una autoridad (p. ej., hacer posible la coordinación de las conductas). Y aunque la argumentación deba ser refinada en sus pasos intermedios, podría decirse *grosso modo* que las razones para tener una autoridad operan como razones para ϕ cuando la autoridad ha ordenado precisamente ϕ (es decir, el hecho de la formulación de la orden de realizar ϕ *invoca* o *atrae* hacia ϕ las razones que desde el punto de vista del sujeto justifican tener una autoridad y que hasta el acaecimiento de ese hecho no eran específicamente razones para ϕ ; y sólo en ese sentido se puede decir que la orden "crea" una razón para ϕ).

Pero aunque desde el punto de vista del sujeto "tener una autoridad" esté justificado o respaldado por razones no desdefiables, seguramente esas razones (i.e., los propósitos que se tratan de asegurar teniendo autoridades) no son las únicas ni necesariamente las más importantes de las que están en juego en todas y cada una de las ocasiones en que la autoridad formule una orden: ¿por qué no decir entonces que en el razonamiento práctico del destinatario las razones para tener una autoridad - como razones para \neq cuando éso es lo que ésta ha ordenado - *compiten* con el resto de las razones a favor o en contra de \neq que el sujeto acepte, y que compiten justamente por su "peso" o "fuerza" relativos dentro de un mismo balance de razones global?³⁷⁰ Desde el punto de vista de Raz, una interpretación semejante desdibujaría el concepto de autoridad práctica y haría imposible de percibir la diferencia entre formular una petición y dictar una orden³⁷¹. Pero, sin discutir por ahora de qué modo sería posible replicar a esas objeciones de Raz, obsérvese que este posible análisis alternativo, que no hace uso más que de la categoría de razones "de primer orden", da cuenta con facilidad de un punto capital que en el modelo raziano queda planteado de un modo particularmente oscuro. Me refiero al problema del "alcance" de las razones excluyentes. Raz nos dice que el alcance de una razón excluyente es el conjunto de razones de primer orden que excluye, agregando que dicho alcance no tiene por qué ser absoluto (ésto es, que

(370) Cfr. Clarke, "Exclusionary Reasons", *cit.*, pp. 254-255; Gans, *The Concept of Duty*, *cit.*, p. 68; Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", *cit.*, pp. 873 y 895.

(371) Vid. Raz, *La autoridad del derecho*, *cit.*, pp. 38-40.

puede haber razones de primer orden que queden fuera del mismo). Pero en ningún momento nos aclara explícitamente qué es lo que determina su mayor o menor extensión: todo lo que nos dice es que quien ha recibido una orden distingue entre los "casos ordinarios" en los que entiende que debe hacer lo que se le ordena y las "situaciones excepcionales" en las que resulta apropiado negarse a cumplir la orden, pero el criterio de demarcación entre unos y otras permanece envuelto en el misterio. Creo, no obstante, que puede empezar a hacerse inteligible si el concepto de "alcance" se pone en contacto con otra de las ideas que Raz nos ha presentado: las razones excluyentes, recuérdese, no pueden ser según Raz razones *últimas*, sino que siempre habrían de estar justificadas por "consideraciones más básicas o fundamentales". Pero entonces surge la sospecha de que preguntar qué razones de primer orden quedan excluidas por la orden en tanto que "razón excluyente" (y cuáles no) *tiene que equivaler* a preguntar qué razones - de primer orden - en contra de hacer lo que se ordena pesan menos (y cuáles más) que aquellas "consideraciones más básicas o fundamentales" (es decir, que las razones para tener una autoridad y que, una vez formulada la orden, operan como razones para hacer lo ordenado)³⁷². Sin esa comparación de su peso o importancia relativas no veo forma alguna de determinar el "alcance" de la presunta razón excluyente³⁷³. Y en ese caso

(372) Cfr. Flathman, *The Practice of Political Authority*, cit., p. 259, nota 17; Gans, *The Concept of Duty*, cit., pp. 71-72.

(373) Aunque Raz sostiene que "[p]ara saber que la norma es válida hemos de saber que hay razones que la justifican", considera, a mi entender sorprendentemente, que "[...] no necesitamos saber cuáles son esas razones para aplicar correctamente la nor→

la imagen resultante no es otra que la de un conjunto de razones (todas ellas "ordinarias" o "de primer orden") a contrapesar dentro de un balance global, algunas de las cuáles, eso sí, no son razones para ϕ que tengan que ver con su valor intrínseco, sino con el hecho de que hacer ϕ en esas particulares circunstancias es una forma de asegurar otra cosa (ϕ' : p. ej., la existencia de una autoridad que haga posible la coordinación de las conductas) a la que sí se reconoce también algún valor intrínseco. Es posible que estas últimas razones prevalezcan *típicamente* sobre el resto de razones concurrentes en las ocasiones en las que se aplican (y por éso, y no por otra cosa, podríamos decir que lo que se ha de hacer "en los casos ordinarios" es cumplir la orden); pero también lo es que en algún caso particular (las "situaciones excepcionales" de las que Raz nos habla) sean superadas o desbancadas en virtud de su mayor peso o importancia por alguna de las razones en contra de ϕ que tienen que ver con el valor o desvalor intrínseco de esta acción. Lo que tenemos, por consiguiente, no es más que la concurrencia dentro de un

na a la mayoría de los casos"; o lo que es lo mismo, que "para saber qué hacer [cuando es aplicable una regla que sé que es válida], sólo en circunstancias excepcionales tengo que conocer cuáles son exactamente las razones para la regla" (PRN, pp. 79 y 80). Dejando aparte la oscuridad del sentido en el que alguien puede "saber" que cierta regla es válida *sin saber* cuáles puedan ser las razones que la justifican, me parece además que con arreglo al esquema mismo de Raz no "aplicaría correctamente una regla" quien entendiera que ésta excluye una razón de primer orden que en realidad queda fuera de su alcance (o que no excluye otra que realmente cae dentro de él), de manera que precisar el alcance - como razón excluyente - de una regla sería un requisito indispensable para aplicarla correctamente; y entonces, si la determinación de ese alcance sólo es posible tomando en cuenta la importancia o peso de las razones que justifican la regla en cuestión (y no veo de qué otra forma cabría hacerlo), no parece sostenible - a pesar de lo que dice Raz - que "sólo excepcionalmente" (¿cuándo y por qué?) se necesite saber cuáles son esas razones para saber qué hacer en las ocasiones en las que la regla es aplicable.

mismo balance global de razones para la acción *dependientes* e *independientes* del contenido (de las acciones para las que son razones).

Estas consideraciones, que por ahora tienen más que nada un carácter tentativo, bastan sin embargo, según creo, para introducir la sospecha de que el concepto de razón excluyente - y, más en general, de razones de segundo orden - constituye un aditamento innecesario (y potencialmente desorientador) dentro del análisis formal de los razonamientos prácticos. Toda razón que supera o desplaza a otra por peso es en algún sentido una razón para no actuar por ésta última: pero entonces la supuesta especificidad de las razones de segundo orden simplemente se desvanece. Si para determinar qué razones son excluidas - y cuáles no - por la presunta "razón excluyente" no hay más vía que tomar en cuenta el peso de las "consideraciones últimas" o "más fundamentales" que hacen válida esa razón excluyente, entonces la respuesta aparentemente más sensata a la pregunta que el propio Raz se plantea, "¿cuál es pues la diferencia entre una razón excluyente y una razón de primer orden de peso suficiente para superar todas las razones en contra excluidas por la razón excluyente y ninguna más?"³⁷⁴, habría de ser: "ninguna".

El tercero de los ejemplos que Raz nos propone quizá sugiera a primera vista lo contrario. En ese supuesto, como se

(374) *La autoridad del derecho*, cit., p. 38.

recordará, alguien ha prometido que cuando en el futuro tome decisiones acerca de un determinado asunto lo hará atendiendo sólo a cierto tipo de consideraciones ("C"). Parecería entonces que su promesa sí es en este caso una razón "para no actuar por ciertas razones" (todas las que sean distintas de C), y no una razón - aunque fuera "independiente del contenido" - para realizar alguna acción (i.e., para tomar, llegado el caso, esta o aquella decisión en particular). Pero, observándolo con cuidado, creo que resulta patente que en esta ocasión Raz ha construido su ejemplo de manera especiosa³⁷⁵: es el *contenido* de esa particular promesa ("no atender en el futuro a ciertas razones") el que a primera vista quizá da plausibilidad a su caracterización como razón excluyente; pero lo que Raz pretende ilustrar con ese ejemplo es que las promesas *en general* - y no sólo aquéllas cuyo contenido tenga que ver no directamente con acciones, sino con motivos para acciones - funcionan en el razonamiento práctico como razones excluyentes, y esa tesis es la que puede ser puesta en tela de juicio aplicando consideraciones similares a las desarrolladas hace un momento en relación con las órdenes emitidas por autoridades. Seguramente hay razones de orden general para tener y preservar una práctica como la de la promesa, y esas razones, cuando se ha prometido \neq , actuarán como razones para \neq (independientes del contenido, es decir, independientes del valor intrínseco que \neq pueda tener) que habrán

(375) Así lo han hecho ver Gans, "Mandatory Rules and Exclusionary Reasons", *cit.*, pp. 392-394; y Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", *cit.*, p. 874.

de ser contrapesadas dentro de un balance global con el resto de razones a favor y en contra de ϕ . Por consiguiente, el funcionamiento de las promesas dentro de un razonamiento práctico también sería concebible meramente en términos de razones "de primer orden" (*dependientes e independientes* del contenido de las acciones para las que son razones)³⁷⁶.

Parece, no obstante, que el primero de los ejemplos propuestos por Raz - el de quien sabe que no está en condiciones de evaluar correctamente las razones en juego y considera por tanto su fatiga, estado anímico, etc. como una razón "para no actuar según los méritos del caso" - no podría ser reconducido al mismo tipo de análisis alternativo propuesto para órdenes y promesas.

(376) Podría pensarse aún que *por lo menos* en supuestos como los del ejemplo de Raz - en los que lo prometido no es realizar o abstenerse de realizar una determinada acción, sino justamente tomar en consideración sólo ciertas razones cuando se decida - no queda otro remedio que postular la noción de razón excluyente. Pero creo que en realidad la situación sería más bien ésta: si existen - haciendo abstracción de la promesa - ciertas razones a favor y en contra de ϕ , *lo único* que una promesa puede hacer es *añadir* nuevas razones (independientes del contenido) al balance global capaces de desequilibrarlo en una u otra dirección en virtud de su peso o importancia; pensar, por el contrario, que una promesa puede en virtud de la especial configuración de su *contenido* - i.e., por haberse prometido precisamente no tomar en cuenta ciertas razones - desplazar más razones en contra que aquéllas sobre las que prevalezcan por peso las razones de orden general para cumplir las promesas, sería como pensar que contamos con una especie de poder normativo general para hacer - a voluntad - que razones que son relevantes dejen de serlo o a la inversa, idea que me parece difícilmente sostenible. En este sentido Raz alega muy cautamente que "aunque algunos pensarán que esta promesa no es vinculante" (es decir, que no es racional arrogarse esa suerte de poder normativo general), lo que cuenta no es eso, sino el hecho de que haya sujetos que piensen que lo es (PRN, p. 39). Desconozco quien puede pensar tal cosa además del propio protagonista del ejemplo que Raz construye; pero si realmente hubiese quien lo pensara, yo diría simplemente que se trata de un sujeto *irracional* desde el punto de vista práctico (en un sentido meramente *formal*) y que, por consiguiente, su punto de vista de poco apoyo podría servir para una teoría que, como la de Raz, no sostiene meramente que puede haber individuos que irracionalmente consideren "válidas" ciertas "razones excluyentes", sino que hay algunas que *realmente* lo son.

En efecto, no creo que tenga sentido tratar de pensar en la incapacidad del agente para apreciar las razones en juego como un hecho que, en calidad de razón auxiliar que invocaría ciertas razones operativas preexistentes (que de no ser por la concurrencia de ese hecho no serían específicamente razones para la acción acerca de cuya realización se delibera), atrajera hacia el balance nuevas razones de primer orden. No digo que no quepa explicar *también* este caso sólo en términos de razones de primer orden: lo que sugiero es que habrá de tratarse de un análisis en términos de razones de primer orden *distinto*. Pero justamente la imposibilidad de asimilar este caso a los dos anteriores parece indicar ya que Raz ha reconducido a un mismo esquema explicativo al menos dos clases de razonamientos prácticos complejos estructuralmente diferentes; o lo que es lo mismo: que ha hecho un uso ambiguo de su noción de "razón excluyente"³⁷⁷. Aunque hay aún muchos cabos por atar en estas exploraciones críticas preliminares, me parece por consiguiente que contamos ya con elementos de juicio bastantes como para sospechar que las razones excluyentes constituyen una categoría proteica y posiblemente superflua.

Raz es perfectamente consciente de que su construcción puede hacerse objeto de esos dos tipos de reproche (ambigüedad e innecesariedad), hasta el punto de que, adelantándose a su hipotética formulación, les hace frente desde el arranque mismo de su

(377) En ello insisten Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", *cit.*, pp. 854-859; y Perry, "Second-Order Reasons, Uncertainty and Legal Theory", *cit.*, pp. 928-929.

presentación del concepto de razones excluyentes. No sólo insiste en que todos los ejemplos de razones excluyentes que nos presenta son perfectamente homogéneos (incluido el de aquellas que están basadas en la incapacidad del agente en una situación determinada para evaluar correctamente los méritos del caso)³⁷⁸, sino que, sobre todo, nos previene del error que a su juicio supondría no distinguir una razón excluyente de una razón de primer orden con peso suficiente para superar *exactamente las mismas* razones que la razón excluyente excluye: el problema - nos dice Raz - consiste en que como una razón puede ser derrotada [*defeated*] de dos maneras (puede ser superada o desbancada por peso [*overridden*] por otra del mismo orden o excluida por una de orden superior) necesitamos un criterio general que nos sirva para distinguir ante cuál de las dos nos encontramos en cada caso. Ese criterio general sería el que Raz denomina "test de las reacciones

(378) Cfr. *PRN*, p. 48. Raz afirma que son homogéneos porque en todos estaríamos por igual en presencia de una "razón para no actuar por una razón". Para sostener que las razones excluyentes que se basan en la incapacidad del agente son diferentes de las demás habría que concebirlas de uno de estos dos modos; o bien como razones - de primer orden - para no entrar a considerar los méritos del caso (i.e., para no desarrollar cierta actividad mental), interpretación que a Raz le parece errónea, puesto que en su opinión no hay ninguna razón para impedir al sujeto que desarrolle ese cálculo - "por diversión, o como ejercicio" - con tal que no pretenda actuar con arreglo a lo que resulte del mismo; o bien como razones para no actuar de conformidad con el propio juicio (puesto que probablemente no va a ser correcto), en cuyo caso no habría realmente diferencia entre las razones excluyentes que se basan en la incapacidad del agente y cualesquiera otras, ya que como "no se puede actuar por una razón a menos que se crea en su validez", "la relevancia práctica de una razón para no actuar por la razón de que *p* ... [sería la misma que la de] una razón para no actuar por *p* si uno cree que *p* es una razón válida", de manera que *cualquier* razón excluyente - y no sólo las basadas en la incapacidad del agente - sería una razón "para no actuar de conformidad con el propio juicio" acerca de qué es lo que resulta del balance de razones de primer orden. Más adelante - al examinar las estrategias racionales de minimización de errores en situaciones de incertidumbre - trataré de explicar por qué estos argumentos no me parecen convincentes.

mixtas³⁷⁹. En su opinión, la sensación de conflicto que experimentamos cuando están en juego una razón excluyente y el conjunto de razones de primer orden excluidas por ella no tiene exactamente los mismos perfiles que la que sentimos cuando hacemos frente a un conflicto entre razones de primer orden (alguna de las cuales prevalece por peso sobre las demás). En este último caso, no dudaríamos en censurar a quien actuara de acuerdo con la razón desbancada por otra de mayor peso ni en considerar correcta la acción realizada de conformidad con ésta: nuestras reacciones críticas tendrían por tanto un sentido inequívoco, perfectamente claro. Habría sin embargo otro tipo de situaciones en las que nuestras reacciones críticas serían menos terminantes, una cierta mezcla de alabanza y reproche, y ello porque, por así decirlo, tendríamos la sensación de que la apreciación del caso se mueve en dos planos separables. Esas reacciones mixtas serían el indicio de que la situación se percibe no como un mero conflicto entre razones de primer orden, sino como una en la que interviene una razón excluyente. Cuando pensamos que existe una razón excluyente válida - que es una razón para no actuar según el balance de razones - podemos fijarnos alternativamente en si la razón es o no conforme por un lado al balance de razones de primer orden y por otro a la razón excluyente; no es que esa doble apreciación implique la duda acerca de cuál de los dos planos prevalece, puesto que si la razón excluyente es válida se debe actuar de acuerdo con ella; pero cuando alguien desatiende la razón exclu-

(379) *PRN*, pp. 41-45 y 74-75.

yente y hace lo que resulta del balance de razones de primer orden, aun criticándole por ello no dejamos de pensar que en cierto sentido parcial actuó bien, que había razones para hacer lo que hizo; y a la inversa, cuando alguien actúa de acuerdo con una razón excluyente válida y, precisamente por ello, deja de hacer lo que es correcto según el balance de razones de primer orden, nuestra aprobación arrastra consigo a pesar de todo la insatisfacción de saber que, también en cierto sentido parcial, se debería haber actuado de otro modo. Si la presunta razón excluyente fuese simplemente una razón de primer orden que prevaleciera o desbancase por su mayor peso a las demás, nuestras reacciones críticas no mostrarían esa ambivalencia característica. Y por consiguiente - concluye Raz - la presencia de dichas reacciones mixtas es el criterio que permite detectar en quien las experimenta la creencia en la validez de una razón excluyente³⁸⁰.

(380) Junto al criterio de las "reacciones mixtas", Raz aporta un segundo argumento decididamente endable. Refiriéndose a su ejemplo del soldado que recibe una orden de un superior, apunta que aunque "otra persona en su lugar" podría interpretar la situación meramente en términos de razones de primer orden - i.e., podría entender que la orden debe ser obedecida porque las razones para mantener una autoridad (como razones para hacer lo ordenado, una vez que la orden se ha dictado) prevalecen por su peso o importancia sobre el resto de razones de primer orden que pudiera haber en contra -, no es así como el protagonista de su ejemplo percibe la situación; él entiende que la relación entre razones que está en juego es la que media entre una excluyente y las excluidas por ella, no la existente entre razones de primer orden entre las cuales una prevalece por peso sobre el resto, de manera que si intentáramos dar cuenta de la situación en estos últimos términos perderíamos de vista la forma en que él la concibe (PRM, p. 42). El argumento me parece de una ingenuidad sorprendente; como ha señalado Flathman - *The Practice of Political Authority*, cit., p. 111 -, poco apoyo puede prestar a las tesis de Raz el modo en que perciba la situación un sujeto hipotético que él mismo ha creado y que por supuesto no tiene más percepciones o concepciones que las que su creador le endosa; de lo que se trata, evidentemente, es de explicar por qué su percepción de la situación habría de resultar preferible a la concepción alternativa que Raz reconoce que podría tener "otra persona en su lugar".

Me parece, no obstante, que este criterio de diferenciación resulta sumamente discutible³⁸¹. Ni nuestras reacciones críticas tienen por qué ser tan claras e inequívocas en todos los casos que Raz consideraría como conflictos entre razones de primer orden (piénsese, por ejemplo, en el caso de genuinos dilemas morales en los que no estén envueltos órdenes o reglas formuladas por autoridades, promesas, etc., es decir, ninguno de los fenómenos para cuya elucidación Raz introduce el concepto de razón excluyente), ni parece sensato suponer que las "reacciones mixtas" resulten verdaderamente apropiadas en todos los casos en los que a juicio de Raz intervendría una razón excluyente (entendiendo, por ejemplo, que cuando alguien incumple una promesa trivial para salvar la vida de otro las reacciones críticas adecuadas son perfectamente inequívocas y terminantes). Con otras palabras: Raz intenta buscar un elemento diferenciador de un cierto conjunto de situaciones, pero cree encontrarlo en un rasgo - la pertinencia de las "reacciones mixtas" - que ni concurre en todas ellas ni es exclusivo de las mismas. Yo diría que por lo que tenemos en ocasiones "sentimientos ambivalentes" no es porque una razón sea excluyente y otra quede excluida por ella, sino justamente por la

(381) Para la crítica del test raziano de las "reacciones mixtas" vid. Flathman, *The Practice of Political Authority*, cit., p. 112; Gans, *The Concept of Duty*, cit., pp. 78-83; y Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", cit., pp. 860-861. Contestando a Moore, Raz ha admitido recientemente que la forma en que presentó la fenomenología de las experiencias de conflicto en *Practical Reason and Norms* fue "excesivamente tosca e indiscriminada" y que constituyó un error por su parte el afirmar que "la presencia de evaluaciones en conflicto puede ser por sí sola una prueba decisiva de la creencia en razones que deban ser entendidas como excluyentes" (cfr. Raz, "Facing Up: A Reply", cit., p. 1165); a pesar de todo, Raz sigue pensando que como agentes tenemos una forma característica de percibir ciertas experiencias de conflicto a la que sólo se puede dar sentido a través de la idea de razones excluyentes (*ibid.*, pp. 1165-1168).

fuerza o peso de las razones en juego y porque *ambas* (incluso la que entendemos que queda superada o desbancada) nos parecen suficientemente importantes.

Pero si el presunto "criterio general" de diferenciación falla, la distinción misma queda en entredicho: seguimos sin saber por qué necesitamos la idea de una razón excluyente como algo distinto de una razón de primer orden con peso suficiente para superar *exactamente las mismas* razones que la presunta razón excluyente excluye. El carácter inconcluyente del test de las reacciones mixtas, unido a la aparente viabilidad de análisis alternativos en términos de razones de primer orden de por lo menos algunas de las situaciones que Raz pretende explicar a través de la categoría de "razón excluyente", confirma según creo la sospecha de que es éste un concepto del que perfectamente cabe prescindir. Para que esa impresión sea algo más que una sospecha, conviene analizar a fondo cada uno de los contextos en que a Raz le ha parecido necesario recurrir a la idea de razones de segundo orden.

111) El primero de esos contextos es el que resultaría de tomar en cuenta dos tipos de dificultades - *previas* a la consideración de los problemas de interacción estratégica y a la entrada en juego de cualquier clase de prácticas o instituciones sociales - que enturbian los términos agradablemente simples en los que queda descrito el proceso de toma de decisiones racionales con arreglo a P₁. En efecto, la idea de que la decisión racio-

nal es por definición la que resulte de contrapesar todas las razones ("de primer orden") a favor y en contra pasaría por alto, en primer lugar, que en ocasiones el agente *sabe* que su información no es completa o no es fiable; con otras palabras: *sabe que no sabe* todo lo que tendría que saber para poder determinar sin riesgo de error qué es lo que resulta del balance de razones, y que no está en condiciones de llegar a saberlo antes del momento en el que la decisión ha de ser tomada. Y en segundo lugar, pasa por alto la posible existencia de *costes de decisión*: calcular qué es lo que resulta del balance de razones requiere tiempo y esfuerzo - mayor o menor según los casos -, y en ocasiones esos costes pueden ser *mayores* que el beneficio marginal que resulte de desarrollar una deliberación completa (i.e., de contrapesar todas las razones a favor y en contra dentro de un balance global con arreglo a P_1). En suma: prescindiendo por ahora de otras posibles complicaciones, podría aceptarse que P_1 refleja adecuadamente en qué consistiría la racionalidad práctica en condiciones de información completa y ausencia de costes de decisión; pero como con frecuencia esas dos condiciones no quedan satisfechas en la realidad, la racionalidad práctica no podría quedar definida meramente por P_1 , sino que sería preciso articular algún principio más complejo que fuera capaz de integrar o hacerse cargo de esas dos dificultades.

En la reflexión filosófica acerca del discurso práctico constituye casi un lugar común el afirmar que, enfrentada a los problemas de incertidumbre o riesgo de error y de existencia de

costes de decisión, lo que la misma racionalidad práctica recomienda al agente - o incluso le impone, en la medida en que cualquier otro proceder resultaría subóptimo - es la adopción de reglas: lo racional, en esas condiciones, sería en efecto seguir una "regla de experiencia" (*rule of thumb*) que operaría precisamente como mecanismo de minimización de errores en condiciones de incertidumbre y de ahorro de tiempo y esfuerzo (i.e., de costes) en la toma de decisiones. El problema consiste en determinar con mayor precisión qué son y cómo operan exactamente estas "reglas de experiencia" (*rules of thumb*), o, si se prefiere, de qué modo encajan dentro del panorama global de las razones para actuar. Lamentablemente esta cuestión dista mucho de estar clara: aunque la utilización del término es relativamente corriente no parece que su sentido esté perfilado con la suficiente nitidez, hasta el punto de que hay quien, como Hare, propone sin ambages que deje de utilizarse por parecerle "totalmente desorientador"³⁹². Hay sin embargo una cierta forma de entender las "reglas de experiencia" - que sobre todo, aunque no exclusivamente, se ha ido definiendo en el marco del debate entre el utilitarismo de actos y el utilitarismo de reglas - que me parece perfectamente aprovechable. Esa concepción ha recibido diferentes nombres: Rawls, por ejemplo, la denominó "regla sumaria" (*summary rule*) o "concepción sumaria de las reglas"³⁹³; Smart prefiere hablar de

(392) Cfr. R.M. Hare, *Moral Thinking*, cit., p. 38 [*'The term 'rules of thumb' ... should be avoided as thoroughly misleading'*].

(393) Cfr. J. Rawls, "Dos conceptos de reglas", cit., p. 230.

la "concepción de las reglas del utilitarismo extremo"³⁸⁴; David Lyons se refiere al mismo concepto como "regla cautelar" [*cautionary rule*]³⁸⁵ y a veces también como "regla sumaria" [*summary rule*]³⁸⁶; Donald Regan, en un trabajo reciente, ha propuesto el término "regla indicativa" [*indicator rule*]³⁸⁶. En todo caso, y como mucho con alguna diferencia de matiz, me parece que es el mismo concepto el que late tras esas diferentes denominaciones. Como el análisis de Regan es a mi juicio el más completo y detallado de todos ellos, y en buena medida voy a servirme de él en lo sucesivo, seguiré su terminología y hablaré de "reglas indicativas" para referirme a esta concepción del tipo de regla ("de experiencia") que sería racional adoptar y seguir en condiciones de incertidumbre o riesgo de error y de existencia de costes de decisión. Lo que intentaré demostrar es que todo lo que la racionalidad práctica exige en esas condiciones es adoptar y seguir una regla indicativa; que las reglas indicativas difieren sustancialmente de las "reglas de experiencia" [*rules of thumb*] al modo en que las entiende Raz, puesto que no funcionan en modo alguno como razones excluyentes (o si se prefiere: pueden ser caracterizadas sin recurrir en absoluto a esta noción); y que justamente la adopción y el seguimiento de las reglas de experiencia razia-

(384) Cfr. J.J.C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism", en *Philosophical Quarterly*, 6 (1956) 344-354 [hay trad. cast. de M. Arbolí en Ph. Foot (ed.) *Teorías sobre la Ética*, cit., pp. 248-265, por donde se cita], pp. 249 ss.

(385) Cfr. D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, cit., pp. 119-120; en la p. 124 Lyons habla de las "reglas cautelares o sumarias" [*cautionary or summary rules*].

(386) Cfr. Donald H. Regan, "Authority and Value: Reflections on Raz's *Morality of Freedom*", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 995-1095, pp. 1004-1013.

nas - como razones excluyentes - sería irracional desde el punto de vista práctico.

Para empezar trataré de bosquejar a grandes rasgos la idea central que encierra el concepto de regla indicativa (o "sumaria", o "cautelar", etc.), más para captar su estructura general que como caracterización completa y definitiva. Me parece conveniente, en cualquier caso, separar la consideración de los dos tipos de problemas para hacer frente a los cuales se debería adoptar y seguir reglas indicativas - situaciones de incertidumbre o riesgo de error y existencia de costes de decisión -, ya que en mi opinión el segundo representa un nivel de complejidad superior respecto al primero (en la medida en que, como trataré de mostrar más adelante, para superarlo se requiere una combinación de *dos* reglas indicativas, una de las cuales versa precisamente acerca del uso de la otra). Por consiguiente, me referiré en primer lugar a las reglas indicativas *sólo* como mecanismos o recursos para hacer frente a situaciones de incertidumbre o riesgo de error.

En condiciones de información completa el agente habrá de sopesar *en cada caso* la totalidad de razones a favor y en contra de una determinada acción dentro de un balance global. Pero a partir de conjuntos de decisiones tomadas de esa manera - i.e., mediante deliberaciones *completas* - es posible ir extrayendo algunas generalizaciones: puede observarse, por ejemplo, que en los casos de la clase *p* la acción correcta *suele* ser \neq porque en

ellos prevalece típicamente tal o cual razón. Pues bien, esas generalizaciones, que vendrían a ser compendios o sumarios de decisiones de casos particulares, orientarían la acción del agente como "reglas indicativas" cuando éste sabe que su información es incompleta o en parte probablemente errónea y que, por consiguiente, no está en condiciones de determinar en un caso particular cuáles son todas las razones para la acción relevantes y cuál la conclusión correcta de sopesarlas dentro de un balance global: porque si *todo* lo que sabe - y *por lo menos* sabe - con seguridad es que el caso que le ocupa puede ser descrito como uno de la clase *p* - y es acertada la generalización según la cual lo correcto en esa clase de casos suele ser ϕ -, entonces sabe que su probabilidad de hacer lo correcto es mayor si realiza ϕ que si ejecuta cualquier otra posible acción alternativa. La regla "en los casos de la clase *p* se debe hacer ϕ ", obtenida del modo reseñado³⁸⁷, indica cuál es con un mayor índice de probabilidad la acción correcta y por lo tanto es el instrumento adecuado para hacer frente a una situación de incertidumbre. Pero en condiciones de información completa - y prescindiendo por el momento del

(387) Lo que intento resaltar es que estas reglas indicativas serían, empleando una distinción sugerida por Lyons, reglas "dependientes de una teoría", no reglas *de facto* o convencionales; es decir, reglas generadas, implicadas o exigidas por una determinada concepción de la racionalidad práctica, reglas, por tanto, que racionalmente debería adoptar y seguir - tanto si verdaderamente lo hace como si no - todo aquel que partiera de la aceptación de un determinado conjunto de razones para actuar (en la medida en que la aceptación de éstas le llevaría, so pena de inconsistencia, a la adopción de aquéllas), no reglas que existen como conjuntos de hechos sociales complejos (que tienen que ver con la realización regular de ciertas conductas y la manifestación de determinadas actitudes críticas en relación con ellas). Sobre la distinción entre reglas "teóricas" o "dependientes de una teoría" [*theoretical, theory-dependent*] y reglas *de facto* o convencionales, cfr. David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, cit., pp. 145-146.

problema de los costes de decisión - la regla indicativa no posee valor alguno. Como mucho, sirve de punto de partida a la deliberación: pero cuando el agente puede verdaderamente tomar en cuenta y sopesar la totalidad de razones en juego sería irracional sostener que en *todos y cada uno* de los casos de la clase *p* se debe hacer ϕ meramente porque esa es la acción correcta en la *mayoría* de ellos.

Partiendo de esa idea intuitiva podemos subrayar ahora, siguiendo a Regan, *cuatro rasgos* fundamentales que resumen y permiten entender con mayor precisión qué es y cómo opera una regla indicativa (y alguno de ellos, como veremos enseguida, marca claramente la diferencia con la concepción de las "reglas de experiencia" que propugna Raz). En primer lugar, las reglas indicativas obviamente son *falibles*. Guían la acción en condiciones de incertidumbre en la medida en que indican lo que *suele* ser correcto en cierta clase de situaciones, no lo que *siempre* es correcto en ellas: por consiguiente no hay garantía alguna de que el caso acerca del cual se decide no resulte ser uno de aquellos en los que la acción correcta es otra distinta³⁸⁸.

Pero, aun siendo falibles, hay en segundo lugar un sentido muy preciso en el que puede decirse con toda propiedad que son *vinculantes*: lo son en el sentido de que constituyen la mejor guía de que dispone el agente en condiciones de incertidumbre para

(388) Cfr. D. Regan, "Authority and Value...", *cit.*, p. 1004.

asegurarse la más alta probabilidad de acabar realizando la que desde su propio punto de vista sería la acción racional en las circunstancias del caso (i.e., de hacer lo que con mayor probabilidad resulta en ese caso del balance global de razones). Cuando el agente sabe que no sabe lo que resulta del balance global de razones, la racionalidad práctica le exige adoptar aquel procedimiento de decisión que, aun falible, cuente con las *mayores* probabilidades de aproximarle a la decisión correcta: la idea intuitiva de que "contentarse con menos" (es decir, seguir cualquier procedimiento de decisión subóptimo) constituiría un déficit de racionalidad es la que está detrás de la afirmación de que las reglas indicativas son vinculantes³⁸⁹. Vinculantes, insisto, en *ese preciso sentido*: no desde luego en el sentido de que tan pronto como contemos con la regla indicativa "en los casos de la clase *p* se debe hacer *q*" vayamos a quedar "vinculados" en virtud de ella a realizar *q* cada vez que nos encontremos ante un caso *p* sin importar cuál sea el resto de informaciones al respecto que poseamos con certeza (en condiciones de información completa, recuérdese, la regla indicativa carece de valor).

La afirmación de que las reglas indicativas son vinculantes en condiciones de incertidumbre en la medida en que constituyan la *mejor* generalización disponible de las decisiones particulares que se obtendrían a la luz de informaciones completas sugiere además, como tercer rasgo a reseñar, que estas reglas son por su

(389) *Op. cit.*, pp. 1005-1006.

propia naturaleza *revisables* o, si se quiere, *provisionales*³⁹⁰. Que "en los casos de la clase *p* se debe hacer *¡*" *no es* sin más la mejor o más fina generalización disponible de un conjunto de decisiones, aunque sea cierto que en la gran mayoría de los casos *p* la decisión correcta es efectivamente *¡*, si el agente cae en la cuenta *además* de que la mayor parte de esa pequeña minoría de casos *p* en que la decisión correcta no es *¡* resultan ser casos *p&q*: en ese supuesto la mejor regla indicativa disponible para el agente ya no es "en los casos de la clase *p* se debe hacer *¡*", sino "en los casos de la clase *p&q* se debe hacer *¡*"³⁹¹. En este sentido la revisión y eventual sustitución de una regla indicativa por otra no es el resultado de un cambio en el conjunto de razones para actuar que el sujeto acepta: antes bien, el reemplazo supone el intento de acercarse más o capturar mejor la estructura de ese conjunto, que permanece inmodificado. Con todo, que las reglas indicativas sean revisables no quiere decir que carezcan por completo de valor como guías para la decisión racional en condiciones de incertidumbre: forjar un conjunto de reglas indicativas óptimas es más una idea regulativa que un objetivo verdaderamente alcanzable³⁹²; pero cuando en una situación de informa-

(390) *Op. cit.*, pp: 1008-1009.

(391) Nótese sin embargo que "en los casos de la clase *p* se debe hacer *¡*" *sigue siendo* la mejor regla indicativa de que dispone el agente para los supuestos en los que *todo lo que él sabe con certeza es que p*. Por consiguiente, cuál sea en cada ocasión la mejor regla indicativa disponible depende también de cuáles sean las informaciones parciales que posea el agente.

(392) En la discusión entre el utilitarismo de actos y el utilitarismo de reglas se ha puesto de manifiesto, como crítica a este último, que determinar cuál sería de una manera exacta y precisa el conjunto de reglas de cuya observancia resultaría un máximo de utilidad no es en absoluto más fácil que determinar caso por caso cuál es el acto →

ción incompleta o riesgo de error el agente actúa de acuerdo con la mejor regla indicativa que él ha sido capaz de aislar y construir hasta el momento, sigue siendo cierto que está tratando de ser fiel a las razones para actuar que verdaderamente acepta en mayor medida que si optara por actuar de cualquier otro modo (y parece que eso, y no más - pero tampoco menos -, es todo lo que la racionalidad práctica puede exigir de él).

Sabiendo que las reglas indicativas son falibles, vinculantes y revisables creo que sabemos ya lo suficiente de su *modus operandi* como para centrar, destacando un cuarto y último rasgo, en qué consiste la diferencia de fondo entre este concepto y el de una "regla de experiencia" como *razón excluyente* en el sentido propuesto por Raz. Regan alude a este cuarto rasgo diciendo que las reglas indicativas no son *absolutamente transparentes* ni *absolutamente opacas*³⁹³, lo que sin duda requiere una explicación. Un individuo trataría una regla como "absolutamente transparente" si considerara que sólo es racional hacer lo que la regla establece cuando se tiene la plena certeza de que ésa es efectivamente la acción correcta para el caso según el balance

que produciría una utilidad mayor; y que por consiguiente, si la dificultad indiscutible de este último cálculo es la que suele esgrimirse en favor del paso a un utilitarismo de reglas, el argumento resultaría ser escasamente convincente en la medida en que el precio a pagar para superar una dificultad sería el de tropezar con otra de no menor envergadura (cfr., p. ej., D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, cit., p. 158). Trascendiendo el marco - a veces, ciertamente sofocante - de la discusión interna entre las distintas variantes utilitaristas, viene al caso este apunte simplemente como reconocimiento, más allá de unos pocos casos quizá más fácilmente tratables, de la entidad del tipo de dificultades inherentes a la confección de reglas indicativas.

(393) D. Regan, "Authority and Value...", cit., p. 1012.

global de razones. En esas condiciones la regla realmente no habría contribuido por sí misma en *nada* al proceso de toma de decisión: el agente la consideraría meramente como un punto de partida de su deliberación, pero estimando que para guiar su acción necesita ver a través de la regla y más allá de ella - y de ahí la metáfora de la "transparencia" - cuál es verdaderamente la acción correcta según el balance de razones, de manera que si duda acerca de este último extremo no considera a la regla misma como una guía práctica adecuada. Las reglas indicativas, como puede deducirse de lo ya apuntado, no son absolutamente transparentes: precisamente su seguimiento es racional en condiciones de incertidumbre, es decir, en aquellos casos en los que justamente por no estar seguro el agente de cuál sea la acción correcta según el balance de razones obtiene de la regla la más racional (aunque no infalible) orientación para su acción. La regla indicativa le guía "sin tener a la vista" en su integridad el balance de razones y su conclusión.

En el otro extremo del espectro, un individuo trataría una regla como "absolutamente opaca" si considerara que ha de hacer en todo caso lo que la regla establece con independencia de lo que pudiera resultar en cada situación del balance de razones. La regla es "opaca" en el sentido de que tapa o bloquea para el agente la visión del balance de razones aplicables al caso: el proceso de toma de decisión queda guiado exclusivamente por la regla, sin intervención de las razones verdaderamente aplicables al caso concreto que eventualmente pudiera tener a la vista el

sujeto. Las reglas indicativas no son absolutamente opacas: guían al agente cuando éste no sabe con certeza cuál es la acción correcta según el balance de razones, pero no "cuando tiene a la vista" elementos de juicio que en un caso determinado le permiten darse cuenta con seguridad de que la acción correcta según el balance de razones no es la que la regla establece. En ese supuesto la regla ha de ser simplemente ignorada. Que las reglas indicativas no sean absolutamente opacas es una consecuencia del hecho de que no constituyan *en sí mismas* razones de ninguna clase: son estrategias racionales para incrementar en situaciones de incertidumbre la probabilidad de hacer lo correcto según el balance de razones aplicables al caso, no razones que compitan con éstas y mucho menos que justifiquen no tomarlas en cuenta cuando el agente tenga conciencia cierta de ellas como para colegir que lo que la regla establece no es en este caso la acción correcta según el balance de razones.

Una vez aclarado qué quiere decir que las reglas indicativas no son ni "absolutamente transparentes" ni "absolutamente opacas", me parece plausible la siguiente conclusión: adoptar y seguir "reglas de experiencia" [*rules of thumb*] como reglas absolutamente transparentes sería *inútil* y adoptarlas como reglas absolutamente opacas sería *irracional*; por consiguiente las reglas de experiencia sólo pueden tener un encaje aceptable dentro del panorama global de las razones para actuar entendidas como reglas indicativas.

Me parece, sin embargo, que la propuesta de Raz no sigue exactamente estos mismos derroteros. Tratando de explicarnos qué entiende él por "regla de experiencia" contraponen dos posibles formas de interpretar esta noción³⁹⁴: la primera, que concebiría las reglas de experiencia como meras "máximas", es la que sostendría todo aquel que pensara que no debe seguir la máxima si no tiene la certeza de que lo que ésta dispone es en el caso concreto lo correcto según el balance de razones. Seguir una regla de experiencia como mera máxima equivaldría por tanto a considerarla absolutamente transparente: Raz afirma que no es ése el sentido que le interesa, y hasta aquí no hay nada que objetar. El problema surge del modo en que explica en qué consiste la segunda forma de entender las reglas de experiencia, la que las concibe como "auténticas reglas" y que es la que él propugna: porque, tal y como las presenta, unas veces subraya tan sólo que *no son* absolutamente transparentes, mientras que otras deriva hacia la afirmación más fuerte - y a mi juicio no aceptable - de que *son* absolutamente opacas. Cuando afirma que sigue una regla de experiencia como auténtica regla - y no como mera máxima - quien "[...] cree que al menos en algunos casos [...] ha de ser seguida aun en la duda de si su solución es la mejor según el balance de razones"³⁹⁵, creo que se limita a subrayar la idea de la no absoluta transparencia; sin embargo, cuando recalca que en el sentido en el que él entiende las reglas de experiencia éstas

(394) Cfr. *PRN*, pp. 60-61.

(395) *Ibidem*.

son auténticas "normas preceptivas" [*mandatory norms*], genuinas razones excluyentes, y que consideramos como tal una regla cuando "[...] sentimos que la regla debería ser seguida aun cuando se *supiera de antemano* y se demostrara después del evento que desviarse de ella *habría sido beneficioso*, e incluso si consta que ello no socavaría la probabilidad de que la regla fuera seguida en otras ocasiones"³⁹⁶, lo que está defendiendo es su absoluta opacidad³⁹⁷. Pero a mi juicio el tratar una regla de experiencia como absolutamente opaca no puede en modo alguno ser racional: no alcanzo a comprender de qué modo puede ser racional para un individuo seguir ciegamente una regla de experiencia cuando sabe de antemano que sería beneficioso no seguirla, cuando sabe en definitiva que *en ese caso* la regla no le da la solución correcta. Por consiguiente no sólo sería posible hacer un lugar dentro de una teoría de las razones para la acción a las "reglas de experiencia" - como "reglas indicativas" - sin recurrir en absoluto a la noción de "razones excluyentes": es que además el entenderlas de ese modo - es decir, considerarlas como razones en sí mismas, y además como "razones para no actuar por otras razones" - supone propugnar un concepto inaceptable para un agente racional.

La diferencia entre el concepto de regla indicativa que emerge de esta discusión y el concepto raziano de una "regla de

(396) *PRW*, p. 75 [la cursiva es mía]; vid, también "Reyhinking Exclusionary Reasons", *cit.*, p. 197.

(397) Esa impresión quedaría confirmada por el reconocimiento del propio Raz de que su concepto de "regla de experiencia" no es el mismo que maneja Regan al hablar de "reglas indicativas" (consistiendo la diferencia en que éstas no serían razones excluyentes); cfr. J. Raz, "Facing Up: A Reply", *cit.*, p. 1186, nota 70.

experiencia" como razón excluyente debe aún ser fijada más sintética y sistemáticamente. Pero antes, para completar el análisis, conviene abordar el segundo problema para cuya solución hemos de recurrir a las reglas indicativas: el planteado por la existencia de *costes de decisión*. En condiciones de información completa es indudable que si no existieran costes de decisión lo que la racionalidad práctica exigiría es seguir P_1 , es decir, hacer lo que resulte del balance global de razones para actuar. La dificultad surge porque existiendo costes de decisión todo sujeto racional se ve enfrentado a una doble duda. La primera consiste en saber cuándo sería racional y cuándo no desarrollar una deliberación completa, es decir, cuándo sería racional asumir los costes de decisión, ya que por definición no es posible desarrollar la deliberación completa sin sufrir los costes que el proceso lleve consigo. La segunda consistiría en determinar qué acción es racional realizar cuando no sea racional desarrollar la deliberación completa, ya que sin desarrollarla obviamente no sabemos con certeza qué es lo que resultaría de ella.

Se diría que la primera de esas dos dificultades nos enfrenta a una situación paradójica. Porque parece, en efecto, que la respuesta sensata habría de ser ésta: es racional desarrollar una deliberación completa cuando el coste de una eventual decisión equivocada por no desarrollarla sea mayor que los costes de decisión inevitables para arribar a la decisión correcta (i.e., cuando el coste de seguir la deliberación no exceda del beneficio marginal que se va obteniendo con una deliberación cada vez más

completa)³⁹⁸. Pero ocurre justamente que para determinar la magnitud del coste de una eventual decisión equivocada necesitamos confrontarla con la decisión correcta, cuya determinación sólo viene dada por la deliberación completa (o si se prefiere: para conocer el beneficio marginal de recorrer un tramo adicional de deliberación hay que saber lo que resultaría de él - que es lo que permitirá conocer el coste de cualquier decisión distinta de la correcta -, y por tanto hay que recorrerlo). En suma, la paradoja consiste en que aparentemente la determinación de si es racional o no desarrollar una deliberación completa requiere haberla desarrollado ya, o, lo que es lo mismo, en que sólo sufriendo los costes de decisión se podría determinar si es racional o no sufríros (lo que convertiría a la racionalidad práctica en autofrustrante cada vez que la conclusión resulte ser que no es racional soportarlos).

Pero la situación no es tan desesperada, por cuanto, interpretado en estos términos, el problema resulta ser en el fondo

(398) Podría pensarse acaso que los costes de decisión sólo pueden ser relevantes en un razonamiento prudencial, nunca en uno moral. O dicho con otras palabras: que si bien el gasto de tiempo y esfuerzo puede ser prudencialmente más oneroso que la medida en la que consigamos promover nuestro interés desarrollando una deliberación completa, cuando estén en juego razones morales no hay ahorro de costes de decisión capaz de justificar el riesgo de acabar haciendo algo que no es lo moralmente correcto por no haber desarrollado la deliberación en su integridad. Pero me parece que ese punto de vista constituiría un error; optar por desarrollar una deliberación completa puede entrañar *costes de oportunidad*, en la medida en que algunas de las acciones posibles (entre las que hemos de determinar cuál es la moralmente correcta) tengan que ser realizadas inmediatamente so pena de perder definitivamente la ocasión de llevarlas a cabo; y el coste de cancelar esas oportunidades sería indudablemente un *coste moral* si el resultado de la deliberación completa señala como acción correcta una de las que ya no pueden ser realizadas. Por consiguiente creo que el problema de los costes de decisión también puede plantearse cuando lo que está en juego son razones morales.

uno de *incertidumbre*. La única peculiaridad radica en que en este caso lo que el agente *sabe que no sabe* no es qué resultaría de seguir P_1 (hemos supuesto que su información es completa y por lo tanto podría determinarlo desarrollando la deliberación correspondiente), sino si es racional o no seguir P_1 en esta ocasión. E interpretado como problema de incertidumbre la solución para él viene dada, como para cualquier otro problema de ese género, por el seguimiento de una regla indicativa en tanto que estrategia de minimización de errores; de una regla indicativa, eso sí, que versa no directamente acerca de *qué acción* ejecutar, sino acerca de cuáles son las circunstancias en las que con un mayor índice de probabilidad es racional desarrollar una deliberación completa afrontando los costes de decisión correspondientes. Articular este tipo de reglas indicativas puede resultar, según los casos, altamente complejo. Pero baste aquí con señalar que su obtención sería posible a través de un proceso de generalización como el que ya ha sido apuntado; y que, como cualquier otra regla indicativa, será falible, vinculante, revisable y "ni absolutamente transparente ni absolutamente opaca", exactamente en los términos expuestos anteriormente.

Cuando una regla indicativa de este tipo recomiende no desarrollar una deliberación completa - y el agente no cuente con ninguna evidencia concreta de que en esta ocasión particular la regla indicativa carece de valor -, el problema subsiguiente reside en determinar entonces *qué acción* realizar. Esa pregunta quedará respondida por una nueva regla indicativa, ahora del tipo

de las que se examinaron en primer lugar, es decir, de las que versan directamente acerca de qué hacer en condiciones de incertidumbre (sólo que, nótese bien, la incertidumbre no proviene en este caso de que el agente sepa que su información es incompleta, sino de que, no sabiendo si es racional o no desarrollar una deliberación completa, una regla indicativa le recomienda no desarrollarla y por lo tanto no procesar y valorar toda la información de que realmente dispone; es decir, su incertidumbre no es ahora el producto de la *falta* de información, sino de la racionalidad de no considerar exhaustivamente toda aquella de la que en realidad podría disponer). Por éso apunté desde el comienzo que la existencia de costes de decisión planteaba un problema que se movía en un orden superior de complejidad respecto al generado por la simple incertidumbre y para cuya solución habíamos de recurrir a una estructura formada por *dos* reglas indicativas: la primera versa acerca de las condiciones en las que es racional decidir qué acción realizar sobre la base de la segunda (o lo que es lo mismo: la segunda versa acerca de qué hacer en aquellos casos en los que la primera recomienda no desarrollar una deliberación completa).

En suma, tanto cuando se trata de hacer frente a situaciones de incertidumbre o riesgo de error como cuando se toma en cuenta la existencia de costes de decisión, lo que la racionalidad práctica exige es adoptar y seguir reglas indicativas. Pero ello no implica, como piensa Raz, que no quepa dar cuenta del cuadro resultante si no es mediante el recurso a la noción de razones

(de segundo orden) para no actuar por otras razones (ordinarias o de primer orden), es decir, de "razones excluyentes". De hecho, las reglas indicativas no son en absoluto "reglas" en el sentido preciso que Raz atribuye a este término: recuérdese que para Raz una regla ha de estar justificada por "consideraciones últimas o más fundamentales" (que se supone que en este caso serían precisamente la incertidumbre o la existencia de costes de decisión) y que, una vez justificada por ellas, *la regla misma es una razón*, tanto para realizar cierta acción como para no tomar en cuenta otras razones, o, lo que para Raz viene a ser lo mismo, para no actuar según lo que resulta del propio juicio acerca de los méritos del caso. Pero yo diría que ésa no es una buena descripción de la situación. Lo que el agente puede tener son razones para no confiar en su evaluación de los méritos del caso, es decir, *razones para creer* que las informaciones que maneja en su deliberación como razones auxiliares son incompletas o erróneas. En esas condiciones una regla indicativa resulta ser la mejor guía práctica de que dispone. Pero resultaría del todo inapropiado afirmar que la regla indicativa es "una razón para no actuar según lo que resulta del propio juicio acerca de los méritos del caso", porque en esa situación el juicio propio consiste precisamente en tener la certeza de que *no se sabe* - o, como mínimo, en *no tener* la certeza de que se sabe - qué resulta de los méritos del caso. Por el contrario, cuando el agente tiene razones suficientes para creer que su evaluación del balance de razones es correcta, resultaría *irracional* sostener que alguna regla indicativa es a pesar de todo una razón para no actuar con

arreglo a esa evaluación. Las reglas indicativas, lejos de ser "razones para no actuar según los méritos del caso", son estrategias racionales para asegurarse la mayor probabilidad de hacer lo que resultaría de un análisis de dichos méritos cuando el agente sabe que no está en condiciones de determinar cuál sería la conclusión del mismo. Aunque su toma en consideración enriquezca la caracterización demasiado simple que P₁ nos daba de la racionalidad práctica, no nos compele en modo alguno a aceptar como herramienta conceptual la discutible noción de "razón excluyente".

iv) Un segundo contexto en el que Raz ha considerado imprescindible recurrir a la idea de una razón excluyente es la intelección del concepto de *decisión*. Según Raz, decidir es formar una intención a resultas de una deliberación y por lo general con alguna anticipación respecto al momento de la acción (de manera que la decisión no preceda *inmediatamente* a la acción, sino que medie entre ambas un cierto lapso). Pero en su opinión el concepto de decisión queda desdibujado a menos que se añada a los anteriores un rasgo suplementario: las decisiones *son ellas mismas razones*, y ello en el doble sentido de ser por un lado razones - "de primer orden" - para realizar la acción decidida y por otro razones - "excluyentes" - "para no tomar en cuenta razones y argumentos adicionales"³⁹⁹. Por consiguiente - y siempre a juicio de Raz - habría una importante analogía entre normas

(399) *PAN*, pp. 65-66.

y decisiones: tanto aceptar una norma como haber tomado una decisión implicarían que el agente cree que tiene una "razón protegida" válida, con la única diferencia de que la norma sería una razón protegida para clases de casos, mientras que la decisión sería una razón protegida para un caso concreto⁴⁰⁰.

Raz enfatiza de todos modos la diferencia - en la que, como vimos, también había insistido al presentarnos su concepto de regla - entre decir que el agente cree que tiene una razón excluyente válida y afirmar que *realmente* la tiene: su pretensión no es - ni podría ser - en modo alguno que cualquier cosa que uno decida constituye verdaderamente una razón excluyente válida; lo que sostiene es que no cabe afirmar con propiedad de un sujeto que ha *decidido* hacer \neq a menos que él vea su decisión como una razón para no tomar en cuenta razones adicionales a favor o en contra de \neq ⁴⁰¹. Tomar una decisión implicaría haber alcanzado una conclusión acerca de qué se ha de hacer y *además* haber formado la creencia de que ya es hora de poner fin a la deliberación: el primero de esos dos elementos, en ausencia del segundo, no bastaría para poder decir que el agente ha "tomado una decisión". Por consiguiente tomar una decisión implicaría no estar dispuesto a considerar más razones o argumentos, a volver a abrir la delibe-

(400) Michael Detmold, que suscribe un análisis del concepto de decisión similar al de Raz, afirma en esta misma línea que "se podría decir, en sentido lato, que las reglas son decisiones de clases de casos"; cfr. M.J. Detmold, *The Unity of Law and Morality. A Refutation of Legal Positivism* (London/Boston/Melbourne: Routledge & Kegan Paul, 1984), p. 66. Sobre este paralelismo, vid. ahora "Rethinking Exclusionary Reasons", *cit.*, p. 194.

(401) *PRM*, p. 68.

ración⁴⁰². Raz piensa que en *ocasiones* esa actitud es verdaderamente racional (i.e., la decisión constituiría realmente una razón excluyente válida); y que sólo puede decirse que ha "tomado una decisión" de aquel agente que efectivamente tenga esa actitud y, lo sea o no en realidad, la considere racional (es decir, crea que su decisión constituye una razón excluyente válida). Sin ese elemento se perdería de vista la diferencia entre "tener la intención de hacer ϕ " y "haber tomado la decisión de hacer ϕ ", lo que es tanto como decir que seríamos incapaces de entender el verdadero papel que juegan las decisiones en el discurso práctico.

La tesis de Raz, no obstante, tiene algunas implicaciones difíciles de digerir. A su juicio el contenido de una decisión, una vez que ésta se ha tomado, deja de estar expuesto a la confrontación con nuevas razones: la decisión constituye el cierre de la deliberación y en calidad de tal operaría como razón para no tomar en cuenta razones adicionales de las que uno pudiera llegar a ser consciente. El problema consiste en explicar de qué modo o en qué circunstancias podría ser racional para un agente sostener que el hecho de haber tomado una decisión es una razón para hacer lo decidido aun cuando se repare más tarde (y antes de actuar) en que la decisión era equivocada. Mantener a todo trance una decisión previa ostensiblemente errada parece más bien un ejemplo modélico de irracionalidad práctica. Sin embargo, y por sorprendente que pueda parecer, Raz sostiene que una persona que

(402) PRM, p. 67.

haya tomado una decisión, aun cuando caiga más tarde en la cuenta de que ésta "era prematura", "tiene ahora a pesar de todo, puesto que ha tomado una decisión, una razón excluyente para no reconsiderar la cuestión"⁴⁰³; y ello porque si bien "sólo se debería tomar una decisión si hay razones suficientes para hacerlo", una vez tomadas constituyen razones excluyentes "[...] aun cuando se trate de una decisión que no se debería haber tomado"⁴⁰⁴. Nótese bien que Raz no afirma meramente que quien decide ve las cosas de ese modo (lo que en sí mismo ya sería discutible): lo que sostiene es la idea más fuerte de que hay alguna ocasión en que es *racional* verlas así. En mi opinión esa pretensión no es aceptable. Como dice muy gráficamente Michael Moore, "nuestras propias decisiones no constituyen el ejercicio de poderes normativos"⁴⁰⁵: la decisión de hacer ϕ no tiene ni puede tener *por sí misma* la virtud de alterar en sentido alguno el conjunto de razones que desde el punto de vista del propio agente puedan existir a favor y en contra de ϕ .

Lo que sucede más bien, según creo, es que Raz ha interpretado indebidamente, reconduciéndolas al pie forzado de su concepto de "razón excluyente", al menos dos clases de situaciones. Es cierto, en primer lugar, que a veces es racional no proseguir la deliberación, ponerle fin, aun cuando el agente sepa que *puede haber* razones para actuar que no ha tomado en cuenta. Es lo que

(403) *PRN*, p. 68.

(404) *PRN*, p. 69.

(405) Cfr. Michael S. Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", *cit.*, p. 855.

he tratado de explicar hace un momento al analizar los problemas de incertidumbre y existencia de costes de decisión. En esas condiciones la racionalidad recomienda seguir una regla indicativa, de manera que "tomar una decisión" equivale entonces a concluir que, puesto que no cuenta uno con una guía práctica mejor, lo que se ha de hacer es lo que dispone una regla de esa clase. Pero en esas circunstancias resulta desorientador decir, como hace Raz, que *la decisión misma es una razón*⁴⁰⁶: y más desorientador aún afirmar que es una razón para no tomar en cuenta otras razones. Parece más acertado decir que la decisión no es ella misma una razón, sino que está basada en razones y no es más que la *resolución* de actuar de conformidad con ellas (o mejor aún: de conformidad con una estrategia óptima, aunque no infalible, para actuar según el balance de razones aplicables al caso aun cuando éste no se tenga a la vista en su integridad). Y que el contenido de la decisión, no siendo más que la aplicación de una regla indicativa, tiene el mismo valor que ésta en relación con las razones de las que pudiera llegar a tomar conciencia con certeza el agente después de adoptar esa resolución: lejos de "excluir las" o "ser una razón para no tomarlas en cuenta", habrá que sostener más bien que carece por completo de valor cuando el agente llega a saber con seguridad antes de actuar que lo que la regla indicativa de turno - y, con ella, la decisión de seguirla - establece no es en este caso la acción correcta.

(406) *PRN*, pp. 66 y 71.

Hay un segundo tipo de situación en la que sí sería racional mantener una decisión aun a sabiendas de que no debería haber sido tomada, pero no creo que esté estructurada en los términos que Raz supone. Lo que *en principio* debe hacer un individuo que ha decidido $\$$ porque cree que hay razones concluyentes para $\$$ (o porque, en condiciones de incertidumbre o ante la existencia de costes de decisión, sigue racionalmente una regla indicativa que recomienda $\$$), y que más tarde repara en que su decisión fue errónea, es por supuesto abandonar esa decisión y sustituirla por otra que sea acorde con el resultado del verdadero balance de razones aplicables al caso (i.e., aquél en el que sí son tomadas en cuenta las razones adicionales de las que en su momento no fue consciente). En ese caso la decisión que el agente toma ahora es justamente la que debería haber tomado en su momento: el problema práctico acerca del que se delibera *sigue siendo el mismo* y el agente reemplaza su anterior resolución errónea por aquella que actualmente sabe acertada.

Pero puede suceder que la situación haya quedado *modificada* justamente a resultas de la toma de aquella decisión errónea: quizá el agente ha realizado ya ciertas acciones instrumentalmente encaminadas a la realización del contenido de la decisión equivocada, o ésta se ha comunicado a terceros y ha generado en ellos determinadas expectativas, etc. En cualquiera de esos casos se puede haber dado entrada a *nuevas razones* que alteran los anteriores términos del problema: aunque el agente sea consciente ahora de que la decisión tomada en su momento fue equivocada,

también lo es de que la modificación de la previa decisión errónea entraña actualmente un *coste*, es decir, de que han surgido razones para *mantener* la decisión cuyo peso puede eventualmente superar al de las razones para *modificarla*⁴⁰⁷. Eso es tanto como decir que *ahora* puede ser racional mantener la decisión aunque en su momento no fuera racional adoptarla. Pero nótese bien: no porque la decisión errónea sea una razón para no tomar en cuenta razones adicionales percibidas *a posteriori* pero que ya entonces eran aplicables al caso, sino porque está relacionada *causalmente* con acciones que han alterado los términos originales del problema y han hecho surgir *nuevas* razones para actuar (ordinarias o de primer orden, y a las que por consiguiente - a pesar de Raz - sería inadecuado caracterizar como "razones para no actuar por las razones" anteriormente existentes: lo que sucede, simplemente, es que pueden prevalecer por peso sobre éstas). La decisión en sí misma no es en modo alguno una razón, y menos una razón para aferrarse a una apreciación errónea de un problema práctico cuando, permaneciendo éste invariable, el agente cae más tarde en la cuenta de su error; pero el hecho de tener tomada una decisión sí puede ser el motivo por el que se realicen acciones que modifiquen el contexto de la deliberación, haciendo entrar en juego razones - que pueden resultar ser concluyentes - para una acción que coincide con el contenido de la previa decisión errada (y que

(407) Cfr.: D.S. Clarke, "Exclusionary Reasons", *cit.*, p. 253; Ch. Gans, *The Concept of Duty*, *cit.*, p. 77.

sólo por esa coincidencia pueden ser denominadas "razones para mantener la decisión").

Me atrevo a conjeturar que estas dos situaciones son las que han desorientado a Raz. La primera sugiere que un agente no actúa necesariamente de manera irracional cada vez que resuelve zanjar o poner fin a una deliberación que sabe inconclusa; la segunda muestra de qué modo las razones para actuar pueden no ser las mismas antes y después de la decisión (aun no siendo la decisión una razón *en sí misma*). Pero no hace falta acudir al concepto de razón excluyente para caracterizar adecuadamente ninguna de las dos: en la primera nos basta con la noción de regla indicativa; en la segunda, con reparar en la aparición de nuevas razones ordinarias o de primer orden que se añaden al balance de las ya existentes.

v) Por fin, un tercer contexto en el que Raz considera imprescindible el recurso a la noción de razón excluyente es el constituido por fenómenos prácticos como la *autoridad* o las *promesas*, que suponen el ejercicio de *poderes normativos*. Dar órdenes y emitir reglas (en contextos de autoridad, no de mera coacción) o prometer son actos ilocucionarios mediante los cuales se hacen surgir - o, al menos, se pretende hacer surgir - razones para realizar la acción prescrita o prometida que *no dependen del contenido* de la orden, regla o promesa en cuestión. Esos actos ilocucionarios incluyen entre sus condiciones de posibilidad la existencia de determinadas *instituciones* o *prácticas*

*sociales*⁴⁰⁸; y en principio cabe admitir que hay buenas razones para tener - y mantener - prácticas o instituciones como éstas. El problema consiste en aclarar cómo y con qué fuerza surgen razones para realizar una acción determinada por el hecho de haber sido prescrita por una autoridad o prometida por el agente, así como la clase de relación que media entre ellas y las razones generales para tener autoridades o para contar con una práctica como la promesa.

(408) Quizá podría pensarse que para que un sujeto ("A") acepte la autoridad de otro ("B") no tiene por qué hacer falta institución o práctica social de ninguna clase: que no hace falta que alguien más en el mundo acepte la autoridad de B, que exista la práctica social - ya sea más o menos amplio el ámbito en el que ésta se desarrolle - de tratar las prescripciones de B como dotadas de autoridad. Habría que distinguir aquí entre la mera posibilidad fáctica de que algún agente vea las cosas de ese modo (lo que obviamente puede suceder) y la pretensión de que *podría ser racional* hacerlo, es decir, de que podría estar justificada la aceptación *individual* (i.e., no condicionada al hecho de que *otros* la acepten también) de una autoridad. Más adelante (vid. apartado 8.4.2) trataré de mostrar que probablemente la justificación de la autoridad - con las importantes reservas que se explicitarán entonces - descansa en parte en su capacidad de resolver problemas de *coordinación*, de donde se sigue con claridad, según creo, que no puede concurrir dicha justificación cuando su aceptación es puramente individual.

A una conclusión diferente se llegaría no obstante si se considera una segunda posibilidad de justificación de la autoridad a la que Raz se refiere; la basada "en el conocimiento y experiencia" (vid. *PRN*, pp. 63-64). En este caso A considera que ha de hacer lo que B diga que debe hacer, aun cuando él - A - no esté en condiciones de valorar si la instrucción de B es correcta según el balance de razones aplicables al caso, porque tiene razones para creer 1) que B sí está capacitado para apreciar cuál es la acción correcta según el balance de razones; y 2) que lo que B le dirá que haga será lo que haya concluido que es correcto hacer en ese caso (con arreglo a un conjunto de razones operativas que ambos comparten y a su mejor apreciación de las razones auxiliares en juego), y no algo distinto. Por supuesto, para que esas condiciones queden satisfechas no hace falta que alguien más acepte esta clase de autoridad de B, de manera que su aceptación puramente individual sería perfectamente racional.

Lo que sucede es que en este supuesto hemos salido del ámbito de la genuina autoridad *práctica* para internarnos en el de la autoridad *teórica* (o, si se prefiere, en el de la autoridad práctica que "se basa enteramente en ser autoridad teórica", como el propio Raz reconoce; cfr. *La autoridad del derecho*, cit., p. 23). La diferencia fundamental con la auténtica autoridad práctica radica en que las instrucciones prácticas de esta clase de autoridades teóricas no constituyen (ni desde el punto de vista de quien las da ni desde el de quien las recibe) verdaderas razones *independientes del contenido*; la instrucción no *añade nada* a las razones que pudieran existir *ex ante* para hacer o no hacer lo que ahora se dice que se haga; antes bien, su valor radica en la creencia - que se supone fundada - de que probablemente *refleja* adecuadamente el balance de esas →

La respuesta a esas preguntas puede estar concebida con arreglo a dos modelos teóricos muy diferentes. De acuerdo con el primero de ellos, que ya he defendido tentativamente en ocasiones anteriores y sobre el que aún he de volver más tarde, las prescripciones de la autoridad o las promesas pueden generar *nuevas razones de primer orden* que se añaden al balance de las ya existentes a favor o en contra de la acción prescrita o prometida. La novedad de esas razones, con todo, es tan sólo relativa: lo que se consigue con el uso de esos poderes normativos es que razones preexistentes para realizar una cierta clase de acciones ϕ operen ahora como razones - nuevas - para una acción ϕ' (la acción prescrita o prometida) en la medida en que, supuestos la existencia y el funcionamiento de la práctica correspondiente, la situación creada a raíz de la ejecución de uno de esos actos ilocucionarios determina que *en esas circunstancias* hacer ϕ' sea una forma de hacer ϕ . La práctica, desde este punto de vista, no es más que un mecanismo o artificio - consistente en un entramado de conductas y actitudes interdependientes - que *canaliza* hacia acciones determinadas razones preexistentes de índole muy general, y ello en la medida en que su funcionamiento *causa* o *genera* expectativas (y disposiciones de conducta acordes con

razones. Dicho en los términos que aquí vengo utilizando; A tiene razones para creer que en condiciones de incertidumbre la mejor *regla indicativa* de que dispone respecto de cierta clase de acciones es "haz lo que B diga que debes hacer"; y, como sucede con cualquier regla indicativa, carece por completo de valor cuando A pueda percibir con claridad que en un caso dado la acción correcta no es la que B le dice que debe hacer. En suma, creo que se mantiene la conclusión de que ser una genuina autoridad práctica, a diferencia de aquella otra que se basa por completo en ser autoridad teórica, requiere una determinada práctica social (cuyos contornos precisos están aún por esclarecer).

ellas) tales que, una vez generadas y precisamente *porque* se han generado, se puede hacer de un tipo de acción cualquiera una forma de realizar - o frustrar - aquellos propósitos o razones generales.

Siendo algo más explícito puede resultar más fácil entender esta idea. El funcionamiento regular de una práctica social liga o encadena multilateralmente las expectativas de conducta y las acciones de una pluralidad de individuos, cada uno de los cuáles entiende que es racional para él realizar una determinada acción a condición de que otros adopten determinadas disposiciones de conducta y, llegado el caso, actúen de acuerdo con ellas. Cuando un entramado de ese tipo existe establemente, la ejecución de ciertos actos ilocucionarios convencionalmente definidos altera (normalmente) esa red de expectativas y disposiciones de conducta: la explicación de cómo y por qué se produce esa alteración no puede ser abordada con detalle en este momento, pero baste con indicar sucintamente que la creencia de cada uno de que aquel acto alterará las expectativas y disposiciones de conducta de los demás es parte de su razón para modificar las suyas. El dato fundamental, en cualquier caso, es que esa alteración modifica el contexto de la deliberación práctica: por ejemplo, si una cierta acción ϕ es ahora - y no lo era antes - la acción que previsiblemente realizarán los demás, si hacer ϕ es una forma de hacer o conseguir ϕ sólo cuando todos concuerdan en hacer ϕ , y si hay razones para ϕ , entonces *ahora* hay una razón para ϕ que no había antes. Y como la ejecución de aquel acto ilocucionario es la que

ha causado esta alteración, decimos que ha generado una nueva razón para actuar (aunque seguramente sería más exacto decir que la alteración producida invoca o atrae hacia cierta acción razones preexistentes que hasta entonces no eran específicamente razones para esa acción).

A veces, por otra parte, son las razones mismas para tener - y mantener - la práctica correspondiente las que son atraídas hacia la acción prescrita o prometida en virtud de la ejecución del acto ilocucionario de la formulación de la prescripción o de la prestación de la promesa. Admitamos, por lo menos como hipótesis de trabajo, que existen razones para tener autoridades o para contar con una práctica como la promesa. Tampoco parece difícil admitir que el incumplimiento de las prescripciones de una autoridad o de las promesas puede socavar la efectividad de la práctica en cuestión⁴⁰⁹. Si se acepta que en algunos casos los actos de incumplimiento pueden afectar negativamente - aunque sea en una medida muy pequeña - a las expectativas de mantenimiento de la práctica, entonces, en esos casos, hay razones para realizar la acción prescrita o prometida que no dependen de cuál sea su contenido y que no existían como razones para realizar esa

(409) Esta capacidad de afectar causalmente a la pervivencia misma de la práctica no debe ser exagerada o dramatizada; de hecho, es perfectamente posible - como en relación con las promesas y combatiendo un argumento clásico del utilitarismo de actos puso de manifiesto hace ya bastante tiempo Ross - que un acto individual de incumplimiento se desenvuelva en circunstancias tales que las perspectivas de continuidad de la práctica no se vean afectadas en lo más mínimo (cfr. W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., p. 39). Con todo, ha de haber por fuerza actos de incumplimiento que sí minen la práctica misma, ya que obviamente ésta no puede subsistir en condiciones de transgresión sistemática y generalizada.

acción antes de que se formulara la prescripción o se prestara la promesa (y que no son otras que las razones preexistentes para mantener la práctica, ahora como razones para realizar la acción prescrita o prometida, en la medida en que las circunstancias determinen desde el punto de vista empírico o causal - y la conexión, por tanto, es meramente contingente - que hacer lo segundo es una forma de contribuir a conseguir lo primero).

En definitiva, actos ilocucionarios como la formulación de una prescripción por una autoridad o la prestación de una promesa pueden invocar o atraer hacia la acción prescrita o prometida razones preexistentes - algunas de las cuales cabe que sean las razones para mantener la práctica misma -, si bien, como ello depende de circunstancias empíricas - la efectiva alteración de expectativas y disposiciones de conducta, la efectiva incidencia en las perspectivas de continuidad de la práctica... -, no hay ninguna conexión conceptual o necesaria entre la ejecución de aquellos actos y la generación de las nuevas razones.

Sea como fuere, la lógica de este primer modelo implica que el agente que en cada caso particular se pregunta por las razones para hacer o no hacer lo prescrito o lo prometido debe integrar en un balance global todas las razones a favor y en contra de esa acción, tanto las que dependen de su contenido (y que como tales existían ya en ausencia de la prescripción o la promesa) como las que son independientes de él (y que, en su caso, han sido generadas por la prescripción o la promesa en la medida en

que a resultas de su formulación haya quedado dispuesta una situación en que se ha hecho de su cumplimiento una forma de realizar otra acción más genérica para cuya ejecución había razones preexistentes). Quizá estas razones independientes del contenido prevalezcan típicamente sobre las demás - lo que en cualquier caso está por ver -, y en ese caso el agente puede ofrecer ordinariamente como justificación de su acción *¶* meramente el hecho de que se ha prescrito o se ha prometido *¶* en conjunción con un juicio de deber del tipo "se debe hacer lo que prescriba la autoridad" o "se deben cumplir las promesas". Pero estos juicios de deber, conforme al análisis que se llevó a cabo en su momento, expresan tan sólo la aceptación por parte de quien habla de razones que las más de las veces hacen que resulten finalmente debidos los actos individuales que pueden ser descritos como casos de esos actos genéricos (hacer lo prescrito por la autoridad, cumplir lo prometido) y que típicamente - aunque no necesariamente, en la medida en que se trata de una conexión no analítica o conceptual, sino empírica o causal y por tanto *contingente* - concurren en los actos que satisfacen esas descripciones⁽⁴¹⁰⁾. Dicho con otras palabras: esos juicios de deber (o, si se quiere, esas reglas, entendidas como juicios prácticos), lejos de ser razones *per se*, no son más que técnicas de presentación de las razones de primer orden - independientes del contenido de las acciones prescritas o prometidas - que típicamente

(410) Sobre la noción de juicios de deber con frecuencia relativa de no contingencia, vid. *supra*, apartado 7.3.

generan las prescripciones de una autoridad o las promesas, y por consiguiente tienen exactamente la misma fuerza o peso que ellas (es decir, representan *lo mismo* que éstas dentro del balance global de razones de primer orden, en el que, so pena de incurrir en un *doble recuento*, sólo cabe incluir - indistintamente - la regla o el conjunto de razones cuya existencia expresa ésta sintéticamente, nunca ambos).

Este último punto es el que marca la diferencia con respecto al segundo de los modelos teóricos de los que hablé en un principio y que es el que Raz propugna. Este modelo alternativo, que descansa sobre la idea de una justificación escindida en dos niveles, fue delineado hace ya bastantes años por autores como Rawls o Hodgson⁴¹¹ en polémica con la explicación que de prácticas como la promesa ofrecía el utilitarismo de actos. Su propuesta central, en pocas palabras, consiste en separar conceptualmente las cuestiones de la justificación de una práctica y la justificación de una acción particular que cae dentro de ella. Seguramente hay razones para tener autoridades o para contar con una práctica como la promesa, razones que tienen que ver con los beneficios de orden general que la existencia de la práctica depara. Pero decir que hay razones que justifican la práctica equivaldría a decir que hay razones que abonan la adopción de una regla como "se debe hacer lo que disponga la

(411) Cfr. J. Rawls, "Dos conceptos de reglas", *cit.*; D.H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1967).

autoridad" o "se deben cumplir las promesas". Y una vez justificada la regla, la justificación de una acción particular exige tan sólo su identificación como caso que cae dentro de la regla (i.e., como el cumplimiento de una prescripción de la autoridad o de una promesa). Las razones que justifican la práctica no han de ser examinadas ni sopesadas cuando lo que se plantea es una cuestión *interna a la práctica*: es decir, a quien se plantea por qué ha de hacer lo prescrito o lo prometido le basta con apelar a la regla correspondiente (la regla misma es *su razón*), cualesquiera que sean las razones que justifican aquella regla y sin tener que plantearse si en virtud del funcionamiento de la práctica hacer lo prescrito o prometido es o no *en este caso* una forma de actuar de acuerdo con aquellas razones generales. La justificación, en suma, opera en dos tiempos: ciertas razones justifican la regla; y la regla misma justifica después cada acción particular que se plantea dentro de la práctica. Y precisamente la lógica interna de ésta veda al agente la consideración caso por caso de la totalidad de razones a favor y en contra de cada acción particular: sólo "entiende" lo que la práctica significa quien asume que en el enjuiciamiento de casos particulares ha de limitarse a aplicar la regla.

Ahora bien, como ha señalado Raz, a no ser que incorpore un determinado rasgo fundamental este modelo de la justificación en dos niveles puede acabar siendo en el fondo equivalente al modelo anterior; formalmente distinto, pero con idénticas implicaciones prácticas. En palabras del propio Raz,

"(si las razones para la regla (i.e., las razones que justifican la regla) son también razones para la acción acorde con la regla, entonces ciertamente el peso de la regla en tanto que razón para la acción es el mismo que el de las razones para la regla consideradas como razones para la acción acorde con la regla"⁴¹²

O dicho quizá más claramente: si la regla es concebida meramente como la expresión sintética de la existencia de cierto conjunto de razones (las que justifican la práctica, operando como razones para las acciones dentro de la práctica), entonces no posee por sí misma ninguna fuerza práctica independiente; su peso es por definición *el mismo* que el de aquel conjunto de razones y, siempre que se evite el error del doble recuento, no hay ninguna diferencia - más allá de la forma de presentación - entre dos razonamientos prácticos en los que se empleen como razones operativas, respectivamente, aquel conjunto de razones o la regla que sintéticamente las expresa. En ese caso parece claro que la diferencia entre los dos modelos expuestos se difuminaría. Por eso, para que el modelo de la justificación en dos niveles represente verdaderamente una alternativa respecto al analizado en primer lugar, es preciso - como nos dice Raz - que se explique de qué modo la regla representa *algo más* desde el punto de vista práctico que las razones que la justifican (cuando actúan como razones para la acción conforme a la regla).

Ya conocemos la respuesta de Raz a esa demanda de explicación: la regla es una razón protegida - a la vez una razón

(412) Cfr. J. Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, p. 220.

de primer orden y una razón excluyente -; en la medida en que la regla es una razón para ϕ no posee más fuerza que las razones para ϕ que la justifican; pero en la medida en que es además una razón para no actuar por otras razones en conflicto, su peso o fuerza práctica va *más allá* que el de aquellas razones que la fundamentan. Las razones que justifican una regla son razones para aceptar como válida una razón excluyente, siendo ésa la clave que explicaría "por qué la regla según la cual se debe ϕ (como razón *per se*) afecta al razonamiento práctico de un modo distinto que las razones para la regla cuando son interpretadas como razones para ϕ "⁽⁴¹³⁾. Con este elemento clave el modelo de la justificación en dos niveles retendría su fisonomía peculiar: ciertas razones justifican la adopción de una regla; pero decir que está justificada una regla no es decir que hay un conjunto de razones - que la regla engloba o subsume y a las que equivale - a sopesar en cada caso particular, es, por el contrario, decir que la regla, como razón *en sí misma*, justifica cada acción particular que cae dentro de ella excluyendo la deliberación acerca de los méritos del caso.

Tenemos por tanto dos modelos distintos, en el primero de los cuales está ausente la idea de una razón excluyente, que justamente constituye la pieza clave del segundo. Raz cree disponer de un argumento que demostraría la preferibilidad de éste último, que demostraría en suma por qué no es posible enten-

(413) *Op. cit.*, p. 221.

der cabalmente fenómenos prácticos como la autoridad o las promesas sin dar entrada al concepto de razón excluyente. Ese argumento - que podríamos llamar "argumento de la justificación" - consiste en afirmar que si examinamos los propósitos o razones que justifican la existencia de autoridades o de prácticas como la de la promesa comprobaremos que dichos propósitos se verían frustrados a menos que las prescripciones de la autoridad o las promesas sean consideradas como razones excluyentes. De no ser vistas de ese modo - es decir, si se entiende que meramente añaden (o mejor: pueden añadir) nuevas razones de primer orden que en cada caso han de ser sopesadas por el agente dentro de un balance global - la práctica misma sería inviable o, en todo caso, incapaz de realizar los propósitos u objetivos que justificarían su misma existencia⁴¹⁴. Así, por ejemplo, si hacer posible la coordinación de las conductas es uno de los objetivos genéricos que justifican la existencia de autoridades, dicha coordinación no sería posible a menos que cada agente entienda que lo que ha de hacer es actuar no con arreglo a lo que él estime que son los méritos del caso, sino con arreglo a las instrucciones de la autoridad. Igualmente, si lo que justifica la práctica de la promesa es poder contar con un mecanismo convencional que permita identificar ciertos actos como expresivos de que otro puede contar con que nuestra conducta futura será una determinada y actuar en consecuencia con la confianza de que esa expectativa no se verá defraudada, habríamos de reparar en que la generación

(414) *PRN*, p. 62.

misma de esa expectativa no sería explicable - y por consiguiente la práctica no podría cumplir su finalidad - si se entendiera que lo que ha de hacer el promitente llegado el momento es actuar con arreglo a lo que él estime entonces que son los méritos del caso, y no simplemente con arreglo a su promesa.

No es mi intención emprender en este momento una explicación positiva del funcionamiento y la justificación de estas prácticas capaz de mostrar de qué modo son posibles sin dar entrada a la noción de razón excluyente⁽¹⁵⁾. Me limitaré por ahora a considerar críticamente la fuerza de este "argumento de la justificación", en el entendimiento de que si no resulta ser tan contundente como Raz piensa seguirá sin haberse demostrado que hayamos de dar por bueno aquel concepto.

Y me parece, en efecto, que el argumento de la justificación es fácil de enervar. En realidad su lógica nos lleva bastante más lejos del punto al que Raz desea llegar: si cada una de estas prácticas - o el aseguramiento de los propósitos que las justifican - sólo es posible a condición de que el agente implicado postergue su propio juicio y se limite a actuar con arreglo a lo prescrito o prometido, entonces lo que el argumento exige es que prescripciones de la autoridad y promesas sean consideradas no ya como razones excluyentes, sino como razones *absolutas* (o, lo que viene a parar en lo mismo, como razones excluyentes "con

(415) Vid, *infra*, apartados 8.4.1 y 8.4.2.

alcance absoluto⁴¹⁶); de lo contrario no es posible evitar la deliberación del agente acerca de qué razones quedan excluidas por la prescripción o la promesa y cuáles no y, subsiguientemente, cuál es el peso relativo de las no excluidas y que son adversas a la realización de lo prescrito o prometido; ni cabe sostener que lo racional para el agente es postergar su propio juicio acerca de esta deliberación.

Pero tan pronto como se admite esto último - y por supuesto nadie pretende (y Raz tampoco) que las prescripciones de la autoridad o las promesas hayan de ser consideradas razones absolutas -, vuelve a quedar en entredicho la diferencia real del segundo modelo con respecto al primero. Recordemos los términos de la discrepancia: con arreglo al primer modelo, reglas (juicios de deber) como "se debe hacer lo que disponga la autoridad" o "se deben cumplir las promesas" no son más que la expresión sintética del conjunto de razones (de primer orden e "independientes del contenido") que típicamente concurren para realizar esos actos; la regla meramente reemplaza o sustituye a ese conjunto de razones, siendo su fuerza práctica perfectamente equivalente al de éste. Con arreglo al segundo, sin embargo, se pretende que la regla no ocupa el lugar de esas razones, sino que, justificada su adopción por ellas, representa algo más desde el punto de vista

(416) Recuérdese que para Raz una razón absoluta es la que no puede ser superada o desbancada por ninguna otra (*PRM*, p. 27) y que el alcance (*scope*) de una razón excluyente es el conjunto de razones de primer orden que excluye (*PRM*, pp. 40 y 46), de manera que una razón excluyente con alcance absoluto sería una que excluye todas las posibles razones de primer orden de signo contrario.

práctico al actuar como razón excluyente. Pero si para fijar su alcance, es decir, para determinar qué razones de primer orden excluye y cuáles no, no queda más vía que apreciar por su peso relativo las razones que justifican o avalan la regla respecto de todas las demás hipotéticas razones de signo contrario, entonces la diferencia entre los resultados alcanzados por una y otra vía es puramente verbal: el conjunto de razones al que con arreglo al primer modelo la regla equivale "prevalece por peso" sobre un conjunto de razones adversas *idéntico* al que, con arreglo al segundo modelo, la regla "excluye". Conduciendo a resultados equivalentes, un simple criterio de economía aconseja a mi juicio retener aquel modelo que nos obliga a aceptar un menor número de entidades conceptuales (lo que es tanto como decir que aconseja prescindir de la noción de razón excluyente).

Pero el concepto de razón excluyente no es sólo superfluo. Puede servir de coartada para actitudes irracionales desde el punto de vista práctico, lo que sin duda resulta más grave. Ese peligro viene propiciado por una persistente ambigüedad en la caracterización raziana de la noción de razón excluyente, que unas veces queda definida como "razón para no actuar por una razón" y otras como "razón para no considerar o no tomar en cuenta [*disregard*] otras razones"⁴¹⁷. Cuando se habla de razones para no considerar, no hacer caso de o no atender a otras razones, esa

(417) Esta ambigüedad ha sido puesta de relieve por Chaim Gans, "Mandatory Rules and Exclusionary Reasons", *cit.*, pp. 390-392.

idea puede interpretarse o bien en un sentido que es equivalente al primero ("razones para no actuar por otras razones") y que conduce en realidad a la disolución de la especificidad del concepto de razón excluyente - en la medida en que de toda razón que prevalece por peso sobre otra cabe decir que es una razón para no actuar por ésta última -; o bien en un sentido diferente, que tiene que ver más bien con la delimitación de lo que debe formar parte y lo que debe quedar fuera de la deliberación del agente (o con la actitud que racionalmente ha de adoptar éste en relación con el resultado de la misma), de manera que decir que un agente tiene una razón para no considerar otras razones no significa ahora que cuenta con una razón que en su deliberación desplaza a otras (ya se califique ese desplazamiento como "exclusión" o como "preponderancia"), sino más bien que puede ser racional que el agente no entre siquiera a plantearse en su integridad los méritos del caso o que, llegando a planteárselos, no actúe finalmente de conformidad con lo que llegue a ser su propio juicio acerca del resultado final de esa deliberación. Por decirlo en los términos que emplea Michael Moore⁽⁴¹⁸⁾, el primero de esos dos sentidos tiene que ver con los *elementos que hacen correcta una decisión* y con la forma en que el ejercicio de poderes normativos altera la estructura de esos elementos; el segundo, con cuál es la *estrategia o el procedimiento correcto para tomar una decisión* antes y después del ejercicio de aquellos poderes normativos. Y el problema consiste - a mi juicio - en que el con-

(418) Vid. Michael S. Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", *cit.*, p. 854.

cepto de razón excluyente resulta *superfluo* cuando se interpreta en el primer sentido e *inaceptable* cuando se interpreta en el segundo.

La diferencia entre estos dos sentidos y las razones que hacen rechazable el segundo de ellos pueden resultar más claras trayendo a colación algunas afirmaciones de Raz acerca de la actitud racional de un agente ante las prescripciones de una autoridad legítima, afirmaciones que, de no contar en su descargo con la excusa de haber sido extraídas de un contexto mucho más complejo y matizado, yo no dudaría en calificar de inquietantes. Por supuesto Raz insiste en que las prescripciones de una autoridad no están más allá de toda posibilidad de desafío o impugnación, en que puede haber razones no excluidas por ellas - i.e., que queden fuera de su alcance en tanto que razones excluyentes - que justifiquen no obedecerlas⁽⁴¹⁹⁾. Subrayando este extremo no hace en mi opinión más que recordarnos lo obvio (o lo que debería serlo): que puede haber razones para obedecer a la autoridad, pero que esas razones no tienen por qué ser las únicas ni las más importantes de las que entren en juego en la evaluación de un caso particular, de manera que su fuerza habrá de ser contrastada con la de otras de signo adverso (y ya he insistido en que no veo diferencia sustancial en presentar ese contraste de sus fuerzas relativas en términos de "extensión del alcance de la

(419) Cfr., p. ej., *La autoridad del derecho*, cit., p. 40; *The Morality of Freedom*, cit., p. 47.

razón excluyente" o de preponderancia, de predominio por peso). Hasta aquí, creo que Raz está manejando la idea de razón excluyente en el primero de los sentidos apuntados.

Pero me parece que salta inopinadamente al segundo de ellos cuando inmediatamente después (y yo diría que sin hacerse plenamente cargo de la importante reserva o salvedad que acaba de reconocer) afirma que, "haciendo a un lado" la posibilidad de la presencia de consideraciones no excluidas,

"[u]no debe seguir la autoridad con independencia de las propias opiniones sobre los méritos del caso (ésto es, *ciagamete*). Uno puede formarse una idea de los méritos del caso pero, mientras sigamos a la autoridad, ésto es un *ejercicio académico que no tiene ninguna importancia práctica*"⁴²⁰,

lo que es tanto como decir que para que la autoridad cumpla los propósitos que justifican su existencia los individuos han de considerar sus prescripciones como "razones para no actuar según el balance de razones tal y como ellos lo perciben, incluso si están en lo cierto"⁴²¹, que "carece de sentido tener autoridades a no ser que sus determinaciones sean vinculantes incluso si están equivocadas"⁴²², porque el propósito mismo y la razón de ser de las autoridades consiste en "anteponerse y ocupar el lugar [*to pre-empt*] del juicio individual acerca de los méritos del caso"⁴²³.

(420) *La autoridad del derecho*, cit., p. 40 (las cursivas son mías).

(421) *PRM*, p. 54.

(422) *The Morality of Freedom*, cit., p. 47. Ciertamente Raz añade inmediatamente después: "(aunque algunos errores pueden descalificarlas)". Pero el problema no consiste, como ya he dicho, en que no admita esta reserva; consiste en armonizar coherentemente esas dos series de afirmaciones, lo que, como se verá, no es tan fácil.

(423) *Op. cit.*, p. 48.

En mi opinión sólo hay dos sentidos o circunstancias en las que podría aceptarse que es racional actuar de acuerdo con las determinaciones de la autoridad "aunque estén equivocadas". En primer lugar, puede darse el caso de que las razones a favor de una acción generadas por el hecho de que una autoridad la ha prescrito *cambien* el resultado del balance: *antes* de la prescripción - i.e., cuando se consideran todas las acciones a favor y en contra *excepto* las invocadas o atraídas por la prescripción - había razones concluyentes en contra de su realización; y aunque, por eso mismo, la autoridad "se equivoca" al ordenarla, el balance queda alterado al *añadir* las razones aportadas por el hecho de haber sido prescrita, de manera que en conjunto hay finalmente razones concluyentes a su favor. En esas condiciones cabe afirmar a la vez, y según creo con plena coherencia, que es racional actuar con arreglo a las determinaciones de la autoridad a pesar de que ésta no debía haber ordenado lo que efectivamente ordenó (i.e., a pesar de que, en ese preciso sentido, sus determinaciones "estén equivocadas"). Pero a esa conclusión no llega el agente "ciegamente": antes bien, es precisamente el resultado de analizar la situación "según sus méritos" (según *todas* sus méritos, es decir, computando *también* las razones independientes del contenido de la acción prescrita invocadas por el hecho de haberse prescrito), el juicio global que al agente le merece la situación tal y como él la percibe. Quien razona del modo descrito no entiende en absoluto que lo racional sea colocar sin más la directiva en el lugar de su propio juicio, permitir que lo reemplace. Ni podría aceptar que su propia valoración de los

méritos del caso es un mero "ejercicio académico" en el que le está permitido entretenerse siempre que no le conceda "ninguna importancia práctica", es decir, siempre que no actúe en definitiva con arreglo a lo que de ella resulte. De hecho, es perfectamente posible que aun añadiendo las razones invocadas o atraídas por la prescripción siga habiendo razones concluyentes en contra de su cumplimiento (es decir, que el peso de éstas se contrarreste parcialmente, pero no hasta el punto de cambiar de signo el resultado final del balance): y en esas circunstancias no sólo había *a priori* razones para que la autoridad no dictara la prescripción que dictó, sino que además ahora, una vez dictada, sigue siendo racional no cumplirla. No alcanzo a ver ningún argumento capaz de apuntalar la tesis contraria.

En segundo lugar, es posible que la deliberación del agente se desenvuelva en condiciones de incertidumbre o que existan costes de decisión. En esas circunstancias, cuando la autoridad ordena ϕ , puede que existan razones concluyentes en contra de ϕ previas a la formulación de la prescripción (i.e., puede que la autoridad "esté equivocada" al prescribir ϕ) y puede que las razones a favor atraídas por ésta hayan resultado insuficientes para compensar aquellas razones en contra hasta el punto de cambiar de signo el resultado final del balance (i.e., puede que el agente "se equivoque" también si finalmente realiza ϕ); pero el agente *no sabe* si realmente las cosas son o no de ese modo, bien porque (sabe que) no dispone de informaciones completas, bien porque una regla indicativa fiable le sugiere que en circunstan-

cias como esa el coste de examinarlas exhaustivamente excede probablemente del beneficio marginal de proceder a dicho examen. Supongamos como hipótesis que en esas condiciones la mejor regla indicativa de que dispone el agente es "haz lo prescrito por la autoridad": en ese caso sería perfectamente racional cumplir lo prescrito no sólo aunque la autoridad "está equivocada", sino también a pesar de que el agente se equivoca igualmente al realizar esa acción (el aire de paradoja de esta última afirmación puede disiparse con facilidad si se recuerda en qué sentido las reglas indicativas son a la vez vinculantes y falibles). Pero es preciso añadir de inmediato dos advertencias. La primera, que, como ya se vio al analizar la diferencia entre las reglas indicativas y las reglas como razones excluyentes al modo en que las entiende Raz, no hay en esto nada que nos autorice a hablar de "actuar ciegamente", "colocar la directiva en el lugar del propio juicio" o "no actuar con arreglo al balance de razones tal y como lo percibe el agente, incluso cuando éste sabe que está en lo cierto": recuérdese que cuando el agente "sabe que está en lo cierto", es decir, cuando tiene razones suficientes para saber que su evaluación del balance de razones es correcta, la regla indicativa carece por completo de valor (y si en unas circunstancias dadas la presunta regla indicativa "haz lo prescrito por la autoridad" carece de valor, no me parece que colocar la prescripción de la autoridad en el lugar del propio juicio pueda ser en modo alguno racional). La segunda advertencia resulta quizá aún más necesaria: no es posible conceder *a priori* que "haz lo prescrito por la autoridad" sea una regla indicativa fiable en

alguna clase de situaciones. Que lo sea o no, dependerá de un análisis complejo (que ahora no es el momento de llevar a cabo) acerca de la justificación de la autoridad. Pero en cualquier caso hay que subrayar que la selección y articulación de las reglas indicativas no puede ser caprichosa ni arbitraria, no puede efectuarse "ciegamente", sino que ha de llevarse a cabo precisamente a partir de un proceso de generalización que toma como base lo que típicamente resulta del balance de razones en clases de situaciones.

En suma, sólo en las condiciones ya analizadas puede ser racional que el agente no entre siquiera a plantearse en su integridad los méritos del caso; pero *nunca*, ni siquiera entonces, se describe la situación con propiedad diciendo que es racional que un agente no actúe de conformidad con lo que llegue a ser (si llega a tener uno que pueda considerar fiable) su propio juicio acerca del resultado final de esa deliberación. La sugerencia de que ése sería precisamente el efecto típico de una razón excluyente - y de que puede haber razones excluyentes válidas - supone a mi juicio una justificación espuria de comportamientos y actitudes irracionales y puede propiciar, en particular, una sobrevaloración de la trascendencia práctica de ciertas instituciones socialmente efectivas.

v1) Recapitulando, creo que puede defenderse la siguiente conclusión general como resumen de este apartado: los fenómenos complejos del discurso práctico que Raz caracteriza como razones

excluyentes pueden ser reconstruidos más ventajosamente bien a partir de la noción de "regla indicativa", bien como supuestos de generación de nuevas razones de primer orden (independientes del contenido) que se añaden al balance de las ya existentes. Ello demuestra, en mi opinión, que el concepto de razón excluyente es a la vez superfluo (en la medida en que no hay necesidad teórica de aceptar la distinción entre razones de primer y de segundo orden) y ambiguo (puesto que con él se ha pretendido esclarecer la estructura de fenómenos heterogéneos). Si a ello se añade -como se acaba de mostrar - que una cierta interpretación del mismo puede hacer pasar como justificadas actitudes irracionales desde el punto de vista práctico, me parece sensato concluir que debemos prescindir de él.

8.3 Razones independientes del contenido: las reglas sociales como razones auxiliares.

Desechando por tanto el concepto de razón excluyente, procede ahora continuar y acabar de perfilar, siguiendo la línea que ya había quedado esbozada anteriormente⁴²⁴, el análisis de la estructura de los razonamientos prácticos subyacentes a la aceptación de juicios de deber dependientes de la existencia de reglas sociales. La idea fundamental al respecto es que las reglas sociales intervienen en ellos como *razones auxiliares*; y

(424) Vid. *supra*, apartado 8.1.

sólo poniendo en claro los detalles de esa estructura puede alcanzarse una recta comprensión del importante concepto de "razones independientes del contenido".

1) La idea de razón "independiente del contenido" (*content-independent*) fue acuñada por Hart, hace más de treinta años, para intentar capturar con ella uno de los rasgos específicos de las "obligaciones" frente a la noción genérica de "deber hacer"⁴²⁵. Más recientemente el propio Hart ha vuelto a hacer uso del concepto al presentar su noción de "razón jurídica autoritativa"⁴²⁶, y autores como Raz, Hacker o Soper⁴²⁷ lo han acogido como una herramienta particularmente interesante a la hora de dar cuenta de la generación de razones para actuar a partir de la existencia de ciertas prácticas o instituciones sociales (o de la ejecución de determinados actos de habla en el marco de las mismas).

Sintéticamente, la idea que todos ellos defienden es la siguiente. En el caso central o paradigmático de razón para la acción, cuando decimos que hay una razón para ejecutar una acción

(425) Vid. H.L.A. Hart, "Obligación jurídica y obligación moral", *cit.*, (orig., 1958), pp. 7 y 27. Al hablar de la "opacidad" de las obligaciones John Ladd trataba de destacar una idea similar empleando una terminología diferente: "Al llamarlas 'opacas' quiero decir que las obligaciones nos vinculan a acciones con independencia de la naturaleza intrínseca u otras propiedades interesantes de dichas acciones..." (cfr. J. Ladd, "Legal and Moral Obligation", *cit.*, [1970], p. 16).

(426) H.L.A. Hart, "Commands and Authoritative Legal Reasons", en *Essays on Bentham*, *cit.*, pp. 254-255.

(427) Cfr. J. Raz, "Voluntary Obligations and Normative Powers", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 46 (1972) 79-102, p. 95; Id., *The Morality of Freedom*, *cit.*, p. 35; P.M.S. Hacker, "Sanction Theories of Duty", *cit.*, [1973], pp. 166-167; Ph. Soper, "Legal Theory and the Claim of Authority", en *Philosophy & Public Affairs*, 18 (1989) 209-237, pp. 217-218.

cualquiera - ϕ - lo que estaríamos diciendo es que consideramos ϕ como valiosa *en sí misma*, que la razón para hacer ϕ tiene que ver con el valor *intrínseco* del tipo de acción que es ϕ . En ese supuesto podríamos hablar de razones "dependientes del contenido", puesto que, como dice Hart, "entre la razón y la acción existe una conexión de contenido"⁴²⁸. Al hablar del "contenido" de una acción ciertamente estamos empleando una expresión no excesivamente clara, pero en cualquier caso la idea de fondo parece fácil de captar: lo que consideramos como razón para realizar una acción es precisamente el valor que atribuimos a la acción misma; o dicho con otras palabras: la razón para realizar esa acción va ligada intrínsecamente a la *clase de acción* de que se trata.

En otros casos, por el contrario, tendríamos cierto tipo de razones para realizar una acción que no tendrían nada que ver con "la naturaleza o carácter"⁴²⁹ de dicha acción. En este segundo supuesto estaríamos hablando de una forma *indirecta* de justificar acciones, puesto que apelariamos a razones que no están ligadas intrínsecamente a la clase de acción justificada. Cuando se ha prometido ϕ , o cuando una autoridad ha ordenado ϕ , tendríamos una razón para ϕ *cualquiera que sea* - al menos, se supone, dentro de ciertos límites - la acción a la que estamos llamando " ϕ "; ésto es, tendríamos una razón para actuar que no descansa en la evaluación intrínseca o directa de la clase de acción que sea ϕ . Y a

(428) Hart, "Commands and Authoritative Legal Reasons", *cit.*, p. 255.

(429) *Op. cit.*, p. 254.

esa clase de razón podríamos denominarla "independiente del contenido", puesto que "no hay conexión directa entre la razón y la acción para la cual es una razón"⁴³⁰. Promesas o mandatos de una autoridad serían por consiguiente casos típicos (aunque no exclusivos) de razones independientes del contenido, de razones para realizar - en principio - toda clase de acciones sin que éstas necesiten tener otro rasgo en común más que, justamente, el hecho de haber sido prometidas, ordenadas, etc. Por tanto, a la hora de evaluar una acción cualquiera (ϕ), podemos encontrarnos ante muy diversas razones en su favor o en su contra dependientes de su contenido, i.e., dependientes del valor o de la falta de valor que atribuimos a ϕ *en sí misma*; pero, al margen de ellas, podrían existir eventualmente razones para ϕ independientes de su contenido, razones para ϕ que existirían no en virtud de los méritos intrínsecos del tipo de acción que es ϕ, sino simplemente en virtud de haberse ejecutado ciertos actos ilocucionarios - que con frecuencia sólo son conceptualmente posibles en el marco de determinadas prácticas o instituciones sociales - a los que se supone capaces de alterar la situación desde el punto de vista práctico.

Construída en estos términos, no obstante, la distinción entre ambas clases de razones tropezaba a mi juicio con dos dificultades: la primera tiene que ver con la diferencia entre razo-

(430) Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 35.

nes *operativas* y razones *auxiliares*; la segunda, con el problema de la *descripción de las acciones*.

En cuanto a la primera de esas dos dificultades, ha de observarse que, en la forma en que han sido presentadas, razones dependientes y razones independientes del contenido son concebidas como dos distintas clases de razones *operativas*. Pero esa presunta simetría resulta engañosa. El haber prestado una promesa, la emisión de un mandato, cualquiera en suma de los ejemplos que se nos proponen como razones independientes del contenido⁽⁴³¹⁾, son pura y simplemente *hechos*. Pero los hechos, como ya se ha repetido en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo, no pueden constituir razones *operativas* para actuar: pueden, eventualmente, ser tomados en cuenta en los razonamientos prácticos como razones *auxiliares*, pero en ese caso necesitan por definición del concurso de una razón *operativa* que actúe como premisa mayor del razonamiento y que les dé relevancia práctica. En suma: las "razones dependientes del contenido" son razones *operativas* y pueden constituir razones completas para actuar; las "razones independientes del contenido" (o mejor: lo que se nos ha presentado como tal, es decir, promesas, mandatos, etc.), por contra, serán en todo caso razones *auxiliares*, no razones *operativas*, y por consiguiente nunca pueden constituir razones comple-

(431) A juicio de Raz - *The Morality of Freedom*, cit., pp. 35-37 - serían razones independientes del contenido los mandatos, las promesas, las amenazas, las peticiones o súplicas, etc.

tas para actuar. Son, por así decirlo, ingredientes de razonamientos prácticos necesariamente más complejos.

En cuanto a la segunda dificultad, creo que hablar de "la naturaleza o caracter" de un acto (individual) o de su "contenido" - y hacer de esas nociones la base para la distinción entre dos clases de razones -, como hacen Hart o Raz, resulta muy poco clarificador. No existe algo que pueda ser llamado "la" descripción "natural" de una acción: todo acto individual (*act-token*) es susceptible de múltiples descripciones, es decir, puede ser presentado como caso de múltiples actos genéricos (*act-types*), y las consideraciones o relaciones que hacen adecuada una determinada descripción de un acto individual pueden ser de muy diversas clases⁴³². Por consiguiente, todo aquello que decimos acerca del "contenido", "naturaleza" o "caracter" de una acción, o de la "clase de acción" que es, es *relativo a una determinada descripción* de la misma. Ello crea la sospecha de que calificar una razón como dependiente o independiente del contenido puede ser una cuestión de punto de vista. Cuando consideramos valioso algún aspecto o propiedad predicable de un acto individual estamos considerando que hay una razón (no necesariamente concluyente, como es obvio) para realizarlo, lo que implica que, presentado como caso del acto genérico o clase de actos de la que son miembros todos los actos individuales con esa misma propiedad - i.e.,

(432) Vid, en A. Goldman, *A Theory of Human Action*, cit., pp. 20 y ss., la idea de "generaciones de nivel" como conceptualización y clasificación de esas diversas clases de consideraciones o relaciones.

bajo esa descripción del acto - la razón en cuestión es por definición "dependiente del contenido" de aquél. Pero por supuesto es trivialmente verdadero que esa misma razón puede desconectarse o aparecer como "independiente del contenido" del acto cuando éste es presentado bajo otra descripción diferente (a saber, como caso de un acto genérico o clase de actos para pertenecer a la cual no es relevante la concurrencia de aquella propiedad que se reputaba valiosa).

En mi opinión, de todos modos, lo que sugieren estas dos observaciones críticas no es tanto que deba prescindirse del concepto de razones independientes del contenido o de la distinción misma entre una y otra clase de razones, sino más bien que hay que proceder a una cierta corrección o redefinición de su sentido. En concreto, la tesis que quiero defender puede descomponerse en estas dos afirmaciones: en primer lugar, que cuando sostenemos que existe una razón para ϕ (una acción cualquiera), ello implica *siempre* - a pesar de la primera impresión en contrario que quizá puedan producirnos supuestos como la formulación de promesas, mandatos de una autoridad, etc.- que consideramos valioso⁴³³ algún aspecto o propiedad predicable de ϕ (y si no siempre lo apreciamos así de forma inmediata se debe a que, por las razones que sea, pensamos en ϕ bajo una descripción que no incluye en su connotación esa propiedad); y, en segundo lugar, que a pesar de ello hay una distinción interesante que establecer en

(433) *Instrumentalmente* valioso, *prudencialmente* valioso o *moralmente* valioso, entendiendo todos estos términos tal y como fueron anteriormente definidos.

atención a la diversidad de los requisitos que, según los casos, han de concurrir para que ese aspecto o propiedad sea efectivamente predicable de ϕ . Por supuesto esa distinción es la que en todo momento se ha pretendido aprehender a través de la contraposición entre razones dependientes y razones independientes del contenido: pero si la primera de estas dos afirmaciones es correcta, la diferencia se habría trazado de un modo inadecuado. Trataré de explicar todo ésto con mayor detenimiento.

Hablando en términos formales o abstractos, muchos razonamientos prácticos repiten esta estructura (o constituyen variantes o desarrollos más complejos de este mismo núcleo básico):

- 1) es valioso (i.e., hay una razón para) ϕ (siendo ϕ o bien una acción o bien un estado de cosas)
- 2) *dadas ciertas circunstancias contingentes*, hacer ϕ' es una forma de hacer o producir ϕ
- 3) *dadas dichas circunstancias*, es valioso (i.e., hay una razón para) ϕ'

Esas "circunstancias contingentes" pueden ser desde luego de muy variada índole. En algunas ocasiones puede tratarse simplemente del hecho de que *en el marco de las circunstancias existentes* la acción ϕ' es causalmente eficaz para producir ϕ (entendido en este caso como un estado de cosas valioso). Pero en otros casos no se trata de una relación *causal*: de lo que se trata es de que cierto acto individual o su *resultado* - no su *consecuencia*⁴³⁴ - admiten la descripción ϕ' *tanto si se dan esas*

(434) Utilizo los términos "resultado" y "consecuencia" en el sentido ya clásico de von Wright; cfr. *Norma y Acción...*, cit., pp. 56-57. Exactamente con el mismo significado los emplea también Anthony Kenny, "Intention and Purpose in Law", en R.S. Summers (ed.), *Essays in Legal Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1968), pp. 146-163, p. 150.

determinadas circunstancias contingentes de las que estamos hablando como si no, pero *sólo* admiten la descripción \neq cuando *efectivamente se dan*.

Una vez más, el recurso a un ejemplo seguramente trivial puede servir para ilustrar una idea general que a mi juicio no lo es en absoluto. Un acto individual⁴³⁵ que pueda ser descrito como

\neq = "circular por el lado izquierdo de la calzada (en el sentido de la marcha) en una carretera de dos direcciones"

será describible además como

\neq = "crear un peligro evitable para la integridad física de terceros"

si (y sólo si) como cuestión de hecho es esperable que los demás - y señaladamente, como es obvio, quienes avanzan en dirección contraria - circulen por su derecha, lo que, en hipótesis, podría ser el caso bien porque el grupo social al que se hace referencia ha generado espontáneamente una convención en ese sentido (y es esperable que los demás la sigan) o porque ésa es la conducta prescrita por una autoridad (y además es esperable que los demás obedezcan dicha prescripción). En ausencia de esas circunstancias contingentes el acto individual en cuestión no es describible en modo alguno como \neq (bien porque no se crea peligro, como sería el caso si la convención o prescripción tuviese el contenido alternativo - "circular por la izquierda" -, bien porque el peligro que se crea no es evitable, que por supuesto es lo que suce-

(435) En puridad el ejemplo que propongo no constituye un *acto*, sino una *actividad* (cfr. von Wright, *Norma y Acción...*, cit., pp. 58-59); pero en este momento se puede prescindir de esa complicación sin mayor inconveniente.

dería si no hubiese ninguna clase de convención ni prescripción al respecto), aunque sin duda, entre otras muchas descripciones igualmente posibles, puede seguir siendo descrito como ϕ' . En un supuesto como el aludido partimos de la base de que, desde el punto de vista de quien habla, no hay en principio ninguna razón para ϕ' , es decir, las características o propiedades que han de concurrir en un acto individual cualquiera para poder describirlo como ϕ' no nos hacen considerarlo valioso (ni disvalioso, en cuyo caso se estaría diciendo que hay una razón para su omisión). Pero la existencia de un cierto conjunto de circunstancias contingentes, como *razón auxiliar*, determina la aplicabilidad al acto individual en cuestión de la razón operativa que, se den o no dichas circunstancias, se considera que existe para ϕ ; ésto es, determina que dicho acto sea además describible como ϕ , de manera que la existencia de esas circunstancias atrae o invoca hacia él la razón que se reconoce que existe para ϕ (y que, en ausencia de dichas circunstancias, no era específicamente una razón para el acto individual del que estamos hablando, i.e., era una razón para realizar una clase de actos de la que este último no era miembro).

En el ejemplo utilizado ya se contiene una indicación de lo diversas que pueden ser esas "circunstancias contingentes" que se toman en cuenta en un razonamiento práctico con la estructura que se acaba de describir. En supuestos relativamente simples puede tratarse meramente de la existencia de una regla social, o de la ejecución de un acto de habla informal, como sucede cuando se ha

formulado una amenaza, una petición, un ruego, etc.⁴³⁶ En otras ocasiones podemos encontrarnos ante fenómenos estructuralmente más complejos, como ocurre con la ejecución de actos de habla formales que presuponen la existencia de una regla o práctica social (caso de las promesas) o incluso de actos de habla formales que presuponen la existencia de reglas creadas mediante la ejecución de otros actos de habla formales que presuponen a su vez, en último término (pasando eventualmente por una pluralidad de eslabones intermedios), la existencia de una regla social (como sería el caso de la edicción de una norma por una autoridad haciendo uso de la competencia que le confiere otra norma dictada por otra autoridad superior y originaria que es tal en virtud de la existencia de una regla o práctica social de reconocimiento). Pero, sea cual sea su nivel de complejidad, lo que quiero destacar es que en mi opinión todos los ejemplos que Hart o Raz nos proponen como casos de "razones independientes del contenido" - y alguno más, como sucede con lo que he venido llamando juicios de deber dependientes de la existencia de una regla social - pueden y deben ser reconducidos en último término a la estructura básica descrita. Y a mi juicio hay varios puntos de interés sobre los que conviene llamar la atención en relación con cualquier forma de razonamiento práctico - desde las más simples hasta otras potencialmente muy complejas - que compartan esa estructura básica.

(436) Sobre la distinción entre actos de habla formales e informales vid. *supra*, nota 47 de esta parte II y el texto al que acompaña.

En primer lugar, resulta inapropiado afirmar sin más que la petición es la razón para realizar la acción pedida, que la promesa es la razón para realizar la acción prometida, que el mandato de la autoridad es la razón para realizar la acción ordenada, etc. Lo correcto - aunque se trate de formas de expresión sumamente alambicadas que, por eso mismo, corrientemente ceden su sitio en la comunicación coloquial a esos otros modos de hablar mucho más sencillos pero en rigor inexactos - sería decir que si tengo una razón para complacer a un tercero, éste me ha pedido que haga ϕ y atender su petición (i.e., hacer ϕ) es una forma de complacerle, entonces tengo una razón para hacer ϕ . O que si tengo una razón para no defraudar las expectativas de otro acerca de mi conducta, suscitadas por actos con los que precisamente le he dado a entender que puede contar con que mi conducta futura será una determinada; le he prometido hacer ϕ ; dado el significado convencional de ese acto en el marco de una cierta práctica social, él considera que puede contar con que haré ϕ ; y, por consiguiente, no hacer ϕ es una forma de defraudar esa confianza, entonces tengo una razón para hacer ϕ . O, por ejemplo⁴³⁷, que si, dada una alternativa entre varios cursos de conducta posibles, tengo - y todos los demás tienen - una razón para seguir uno cualquiera de ellos a condición de que todos los

(437) No presupongo aquí ninguna tesis determinada acerca de la justificación de la autoridad y, por consiguiente, tampoco que la resolución de problemas de coordinación sea una justificación adecuada de la misma o la única posible. De todo ello me ocupo más adelante (apartado 8.4.2). Por ahora sólo pretendo mostrar, a título de ejemplo, cuál podría ser eventualmente la estructura *íntegra* de un razonamiento práctico que tomara en cuenta, necesariamente como razón auxiliar, el hecho de la emisión de un mandato por una autoridad.

demás lo sigan también (es decir, si hacemos frente a un problema de coordinación); existe una autoridad, lo que quiere decir que, como cuestión de hecho, es efectiva la práctica social de reconocerla como tal; esa autoridad ha ordenado que, entre aquellos cursos de conducta posibles, todos sigan precisamente ϕ ; tengo razones para creer que a resultas de ello los demás harán ϕ ; y, por consiguiente, hacer lo prescrito por la autoridad (o sea, hacer ϕ) es una forma de resolver ese problema de coordinación, entonces tengo una razón para hacer ϕ .

Lo que se pone de manifiesto en estos ejemplos es que la petición, la promesa, el mandato... son *parte* de la razón que tengo en cada caso para hacer lo pedido, prometido, ordenado... *Cæteris paribus*, no tendría en ninguno de esos supuestos una razón para hacer ϕ de no haber existido la petición, la promesa o el mandato. Pero son *sólo* parte de esa razón: la razón *completa* no es (por definición, *no puede ser*) el *hecho* de que se ha pedido, prometido u ordenado; la razón completa reside en que por haberse ejecutado esos actos ilocucionarios y por la concurrencia de *otras* circunstancias igualmente contingentes (por ejemplo: que la promesa haya sido tomada en serio por su destinatario, es decir, que efectivamente haya suscitado las expectativas para cuya generación se utiliza típicamente el mecanismo convencional de la promesa; o que efectivamente existan razones para creer que el mandato de la autoridad será seguido por los demás), ahora hacer lo pedido, prometido, ordenado... es una forma de - o puede ser descrito también como - hacer otra cosa que se reputaba

valiosa de antemano⁴³⁸. Por consiguiente, no sólo no constituyen razones completas, sino que es perfectamente posible - pero, como mínimo, los términos en los que Hart o Raz se expresan no ayudan a percibirlo con claridad - que hayamos prometido ϕ , o que una autoridad haya ordenado ϕ y que, a pesar de ello, no tengamos *ninguna razón en absoluto* para ϕ ⁴³⁹. Creo que todo ello explica qué es lo que quise decir anteriormente al afirmar que lo que Hart o Raz nos presentan como "razones independientes del contenido" - es decir, peticiones, promesas, mandatos...- no son razones operativas, sino sólo (eventualmente, puesto que pueden

(438) Por eso me parece que Raz se equivoca doblemente cuando afirma - en "Voluntary Obligations and Normative Powers", *cit.*, p. 95 -, tras caracterizar los mandatos de una autoridad como "razones independientes del contenido", que 1) las razones para obedecer esos mandatos - desde su propio punto de vista, razones entonces para actuar por otras razones - pueden ser a su vez, indistintamente, independientes del contenido (por ejemplo, mandatos de una autoridad superior ordenando que se haga lo que ordene la autoridad inferior) o dependientes del contenido (por ejemplo, que hacer lo que la autoridad ordena "tendrá en conjunto las mejores consecuencias"); pero que 2) ésa es en todo caso "una cuestión aparte" [*a separate question*]. Y digo que se equivoca doblemente porque, en primer lugar, suponer que la pregunta por las razones para obedecer un mandato constituye "una cuestión aparte" equivale a suponer, erróneamente, que el mandato constituye por sí mismo una razón operativa (si se repara en su carácter de razón auxiliar, la pregunta por la razón operativa que, junto a ella, integra una razón completa, no es en modo alguno una cuestión aparte); y, en segundo lugar, porque una vez percibido con claridad el carácter de razones auxiliares de promesas, mandatos, etc., creo que se entiende con facilidad que la cadena de premisas necesarias para justificar una acción siempre tiene que contar en su extremo - utilizando los términos como lo hace el propio Raz - con una "razón *dependiente* del contenido", por más que sus eslabones intermedios puedan ser una pluralidad de sucesivas "razones independientes del contenido" (mandatos de obedecer otros mandatos ... de realizar ciertas acciones).

(439) La idea de que habiendo prometido ϕ uno puede no tener ninguna razón en absoluto para hacer ϕ puede resultar difícil de aceptar a primera vista (más, desde luego, que la idea, que me parece intuitivamente aceptable, de que habiendo ordenado ϕ una autoridad puede no haber a pesar de todo ninguna razón para ϕ). Su aceptabilidad depende, como es obvio, de la de una cierta tesis acerca de la justificación de la obligación de cumplir las promesas que ya he apuntado anteriormente (vid. *supra*, apartado 7.3), pero que sólo desarrollaré por completo más adelante (apartado 8.4.1). En cualquier caso, el mero hecho de haber prestado una promesa o de haberse formulado un mandato por una autoridad sí podría constituir una razón *indicativa* (vid. *supra*, nota 180 de esta parte II y el texto al que acompaña).

no ser ni siquiera éso) razones auxiliares, ingredientes de razonamientos prácticos necesariamente más complejos.

Si tenemos presente cuál es la estructura de esos razonamientos podremos entender además, en segundo lugar, por qué sugerí antes que la calificación de una razón como "dependiente" o "independiente" del contenido, entendiendo estos conceptos en la forma en que Hart o Raz los han definido, es siempre *relativa a una determinada descripción* de las acciones; o dicho con otras palabras: que hay razones para realizar una acción que podrían ser calificadas alternativamente de uno u otro modo dependiendo de cuál sea la descripción de esa acción que tengamos en mente. Volvamos al esquema simplificado del que me serví con anterioridad: suponemos que hay una razón para ϕ , que dadas ciertas circunstancias contingentes hacer ϕ' es una forma de hacer ϕ y que, por consiguiente, como esas circunstancias concurren efectivamente, hay una razón para ϕ' . En esas circunstancias - sólo en ellas y precisamente en virtud de ellas - toda acción individual describible como ϕ' es *también* describible como ϕ (aunque ciertamente no a la inversa), de manera que si nos preguntamos por el carácter - dependiente o independiente del contenido - de la razón que en esas condiciones tenemos para realizar una de esas acciones individuales la respuesta parece ser: descrita como ϕ' , la razón para realizarla es independiente de su contenido (puesto que no tendría nada que ver con "la naturaleza o carácter" de ϕ' , es decir, puesto que no consideramos "intrínsecamente" valiosa ninguna de las características o propiedades que han de concurrir

en una acción individual para poder describirla como ϕ); por el contrario, descrita como ϕ - lo que, dada la existencia de esas circunstancias contingentes, es ahora igualmente posible -, la razón para realizarla ha de ser calificada como dependiente del contenido (puesto que consideramos a toda acción describible como ϕ valiosa "en sí misma", ésto es, puesto que entendemos que la razón para realizarla va ligada intrínsecamente a "la clase de acción" que es ϕ).

Es más, en mi opinión todo lo expuesto sirve de respaldo a otra de las tesis anticipadas: que cuando sostenemos que hay una razón para realizar una acción cualquiera, ello implica *siempre* que consideramos valioso algún aspecto o propiedad predicable de ella. Fenómenos como las promesas, mandatos, etc. parecen sugerir lo contrario, pero creo que las consideraciones ya expuestas ayudan a disipar esa apariencia. Cuando pensamos en las razones para cumplir una promesa o un mandato de una autoridad tendemos intuitivamente a pensar en las acciones correspondientes *bajo una determinada descripción*, a saber, en términos del contenido de la promesa o mandato (por ejemplo, se ha prometido "volver dentro de dos horas"; se ha ordenado "circular por la derecha"). Y, *bajo esa descripción*, obviamente parece que las razones para cumplir la promesa o el mandato no tienen *nada que ver* con la naturaleza de la acción prometida u ordenada, nada que ver con la asignación de valor a alguna de las características o propiedades que ha de reunir un acto individual para poder ser descrito de ese modo. Pero lo que la argumentación desarrollada anteriormente ha puesto

de manifiesto es que o bien, dadas una serie de circunstancias contingentes entre las que se incluye la formulación de la promesa o del mandato, las acciones que satisfacen la descripción correspondiente al contenido de éstos pueden ser descritas *además* como acciones de una clase que consideramos valiosa (es decir, de una clase tal que la pertenencia de un acto individual a la misma viene determinada por la concurrencia de una característica o propiedad que se reputa valiosa); o, de lo contrario, el mero *hecho* de haber ejecutado determinado acto ilocucionario (o de que existan determinadas reglas o prácticas sociales) no supone ninguna clase de razón para actuar. De ello se sigue - y era lo que se trataba de demostrar - que sostener que hay una razón para realizar una acción implica *siempre* que consideramos valioso algún aspecto o propiedad predicable de ella (aunque en ocasiones se trate de una propiedad predicable de ella *sólo* en la medida en que existan determinadas circunstancias contingentes entre las que se cuentan la formulación de una promesa, mandato, etc.).

Ahora bien, si las "razones independientes del contenido" no sólo *pueden* ser descritas alternativamente como razones dependientes, sino que además *tienen que poder* ser descritas también como tales si es que realmente existen, entonces la distinción entre ambas clases de razones, en la forma en que Hart o Raz la han presentado, se difumina hasta un punto que hace dudoso su interés. Como a pesar de ello la existencia de circunstancias o mecanismos que atraen o invocan para ciertas acciones razones

que - en ausencia de los mismos - no lo son *específicamente* para esas acciones (y que eventualmente podrían atraer o invocar igualmente esas mismas razones hacia otras acciones no sólo distintas, sino incluso opuestas) parece un fenómeno suficientemente importante, cuya relevancia no debe quedar oscurecida en el análisis del discurso práctico, entiendo que más que abandonar por trivial la distinción entre razones dependientes e independientes del contenido - cuyo propósito, justamente, no era otro que el de tomar en cuenta ese fenómeno - lo que procede es corregir o redefinir su sentido. En concreto, me parecen útiles las siguientes definiciones estipulativas:

Una razón para actuar puede ser calificada como *independiente del contenido* de la acción individual ϕ para la que es una razón si y sólo si;

- a) es una razón para realizar cualquier acción individual describable como caso del acto genérico P
- b) la acción individual ϕ es describable como caso del acto genérico P *en la medida en que existan ciertas circunstancias contingentes* (que tienen que ver, entre otras cosas, con la existencia de reglas o prácticas sociales y/o la ejecución de determinados actos ilocucionarios), lo que es tanto como decir que ninguna de las descripciones posibles de ϕ *en ausencia* de esas circunstancias (Q, R...) está conectada analítica o conceptualmente con P,

y correlativamente

Una razón para actuar puede ser calificada como *dependiente del contenido* de la acción individual ϕ para la que es una razón si y sólo si;

- a) es una razón para realizar cualquier acción individual describable como caso del acto genérico P
- b) la acción individual ϕ es describable como caso del acto genérico P *con independencia* de la existencia de cualquier regla o práctica social o de la ejecución de cualquier acto ilocucionario.

Definida en estos términos, la noción de "razones independientes del contenido" tiene un alcance más amplio que el que le atribuyen Hart o Raz, puesto que se aplica no sólo a las razones para realizar una acción que se generan a partir - entre otras cosas - de la ejecución de ciertos actos ilocucionarios (promesas, mandatos...), sino también a las razones dependientes de la mera existencia de una regla social. Es más, en realidad el análisis de éstas ha de preceder conceptualmente al de aquéllas, puesto que la prestación de una "promesa" o la idea de que quien ordena algo es una "autoridad" *presuponen* la existencia de reglas o prácticas sociales. En el resto de este apartado, por consiguiente, trataré de completar la descripción, ya en buena parte adelantada, de la estructura de los razonamientos prácticos que toman en cuenta la existencia de reglas sociales. Sobre esa base - y ascendiendo algunos peldaños más en lo que a su nivel de complejidad se refiere -, me ocuparé en el próximo apartado de la de los razonamientos prácticos cuya conclusión es dependiente de la formulación de promesas o de prescripciones por parte de una autoridad.

ii) Para entender el papel de las reglas sociales en los razonamientos prácticos puede ser útil introducir la distinción, sugerida ya por Warnock o Gans⁴⁴⁰, entre los conceptos de "razones para la acción que constituye el contenido de la regla",

(440) Cfr. G.J. Warnock, *The Object of Morality*, cit., pp. 36-43; Ch. Gans, *The Concept of Duty*, cit., pp. 193-202.

"razones invocadas por la regla" y "razones para tener una regla". El significado de los dos primeros es fácil de captar y en gran medida ya nos es conocido: existiendo una regla social según la cual "los S deben hacer ϕ en las circunstancias C", son "razones para la acción que constituye el contenido de la regla" todas aquellas que tenga un sujeto S para hacer ϕ en las circunstancias C, tanto las que tendría igualmente aunque esa regla social no existiera como aquellas que tiene precisamente porque existe y sólo en la medida en que existe. A éstas últimas es a las que se hace referencia al hablar de "razones invocadas por la regla". Los conjuntos que forman una y otra clase de razones pueden ser o no coextensivos: es posible que un agente tenga una pluralidad de razones para la acción que constituye el contenido de la regla y que, entre ellas, unas sean invocadas por ésta y otras no; pero también lo es que sólo tenga razones invocadas por la regla (de manera que si ésta no existiera no tendría ninguna razón en absoluto para realizar esa acción) o que, a pesar de que como cuestión de hecho exista la regla social, todas sus razones para realizar la acción que constituye el contenido de ésta sean independientes de ese hecho (i.e., *ninguna* de ellas sea una razón invocada por la regla).

El tercero de aquellos conceptos (el de "razones para tener una regla social") requiere sin embargo una explicación más detenida. Al hablar de razones para tener una regla social se está haciendo referencia a la idea de razones para producir (o, cuando exista, para mantener) una situación en la que tendríamos ciertas

razones para actuar de las que careceríamos en su ausencia⁴⁴¹. Esta precisión puede servir para disipar un equívoco. Como ya se ha visto anteriormente⁴⁴², es perfectamente posible que los miembros de una comunidad *coincidan* en suscribir un mismo juicio de deber sin que la aceptación por parte de cada uno de dicho juicio esté condicionada al hecho de aquella coincidencia; y en un grupo en el que ocurra tal cosa tiene sentido afirmar que existe una regla social con ese contenido. Podría pensarse entonces que cada uno de los miembros del grupo, precisamente en la medida en que acepta ese juicio de deber, ha de estimar por necesidad que cuenta con "razones para tener esa regla social". Por supuesto ello es trivialmente verdadero si lo que se quiere decir es simplemente que todo el que suscribe una razón como dominante sobre las meramente prudenciales prefiere por definición un mundo donde todos aceptan esa razón y actúan de acuerdo con ella a otro en el que sucede lo contrario. Pero deja de ser verdadero si la idea de "razones para tener una regla social" se toma en el sentido preciso que he presentado anteriormente, ya que en la hipótesis planteada cada individuo tiene exactamente *las mismas* razones para actuar tanto si se da el conjunto de condiciones de

(441) En su - por ahora - última reflexión acerca del concepto de razones excluyentes ("Rethinking Exclusionary Reasons", apéndice a la 2ª ed, de *PRN* [1990], pp. 184-185), Raz se refiere a esta clase de razones llamándolas "razones de segundo orden", aunque advirtiendo de inmediato que de razones de segundo orden puede hablarse en varios sentidos diferentes y que desde luego éste es distinto del acuñado por él en escritos anteriores. Simplificando, las razones de segundo orden son, en el sentido "clásico" de Raz - cfr. *PRN*, p. 39; *La autoridad del Derecho*, cit., pp. 32-33 -, razones para actuar o no actuar por otras razones; en este sentido nuevo, razones para producir situaciones en las que entrarán en juego otras razones. Para evitar confusiones me parece preferible no hablar en este último caso de "razones de segundo orden".

(442) Cfr. *supra*, apartado 8.1.

hecho que permiten afirmar que la regla social existe, como si no se da. Por consiguiente, en el sentido que aquí me interesa, al hablar de "razones para tener una regla social" se está hablando de razones que se tienen *en determinados contextos* de interacción para *modificar esos contextos* (si se quiere, para "salir de ellos"), de manera que en la situación resultante de esa modificación se tengan razones para actuar que no se tenían antes. Probablemente el caso paradigmático de "razones para tener una regla social" es la existencia de un problema de coordinación que la regla social resolvería⁴⁴³: en supuestos de ese tipo - que en mi

(443) En su conocido libro *The Emergence of Norms*, cit., Edna Ullmann-Margalit ha explicado con detalle cómo tres clases de situaciones de interacción estratégica (las que tienen la estructura del dilema del prisionero [en adelante, por comodidad, "estructura-DP"]; las que representan problemas de coordinación; y las que suponen un *statu quo* de parcialidad o desigualdad) encuentran su solución en la formación de una regla social, lo que es tanto como decir que en cada una de ellas existen "razones para tener una regla social". De las tres, me he referido a una de ellas - problemas de coordinación - como "el caso paradigmático" de razones para tener una regla social, y entiendo que ello me obliga a justificar el sentido de esa selección.

i) Como ya sabemos, en las situaciones de interacción que tienen la *estructura del dilema del prisionero* cada uno de los agentes ha de conformarse con un resultado subóptimo - el que resulta del seguimiento por parte de cada uno de estrategias no cooperativas - porque el resultado óptimo - el que resultaría de que todos siguieran la estrategia cooperativa - no es un punto de equilibrio (es decir, cualquiera puede apartarse beneficiosamente de él alterando unilateralmente su estrategia y por consiguiente nadie puede confiar en que no será exactamente éso lo que - en perjuicio suyo - van a hacer los demás). Podría pensarse entonces que a) todos tienen una razón para constituir un mecanismo que, alterando la "matriz de pagos" correspondiente a esa situación, *estabilice* el resultado óptimo, convirtiéndolo en el nuevo punto de equilibrio; y b) que cuando se cuente con tal mecanismo estabilizador los agentes implicados podrán decir que tienen razones para la acción de las que carecían en su ausencia. Si pensamos en la existencia de una regla social como mecanismo estabilizador (en la medida en que las reacciones críticas que acompañen a su transgresión hagan suficientemente oneroso el seguimiento de la estrategia no cooperativa), entonces podría decirse que las situaciones con estructura-DP serían un caso prototípico de "razones para tener una regla social". Pero me parece que las cosas son algo más complejas.

A mi juicio uno de los puntos más débiles del análisis de Ullmann-Margalit radica en su suposición implícita de que los agentes involucrados en cada una de las situaciones de interacción estratégica que estudia identifican la racionalidad con la maximización de su interés, es decir, en su identificación tácita de "racionalidad" con "racionalidad prudencial", sin tomar en cuenta la eventual aceptación por esos agentes de →

opinión resultan extraordinariamente frecuentes (y en modo alguno

razones dominantes sobre las meramente prudenciales. Y cuando se supera esa carencia, el análisis de las razones que puedan tener los agentes *antes* de la aparición de la regla que opera como mecanismo estabilizador (para constituir la) y *después* de la misma (porque se ha constituido) resulta ser menos simple de lo que hace un momento se ha sugerido.

En primer lugar resulta necesario recordar - y la propia Ullmann-Margalit así lo admite; cfr. *The Emergence of Norms*, cit., pp. 42-43 - que el resultado óptimo que derivaría del seguimiento por parte de todos los implicados de la estrategia cooperativa no tiene por qué ser *moralmente valioso*. Es más, puede ser moralmente inaceptable, puede haber razones morales precisamente para *mantener* la situación-DP, para no superarla mediante la constitución de algún mecanismo estabilizador (que es lo que sin duda sucede, pongamos por caso, en el ejemplo prototípico del fiscal y los dos prisioneros). Y nótese bien, en ese caso no hay ninguna clase de "razones para tener una regla social" que actúe como solución a la situación-DP; no hay desde luego razones prudenciales (cfr. *supra*, apartado 5.2); y, aunque las hubiera, serían razones *dominadas* (lo que es tanto como decir que no serían razones válidas) por las razones morales que existieran para mantener la situación-DP.

Supongamos, por el contrario, que hay razones morales para seguir la estrategia cooperativa. En ese caso, la eventual existencia de una regla social como mecanismo estabilizador supondría la aparición de razones prudenciales para hacer aquello que de todas formas había una razón (y además de orden superior) para hacer. La aparición de esas nuevas razones prudenciales puede ser sin duda muy útil para inclinar la conducta de quienes no acepten aquellas razones morales preexistentes o de quienes, aun aceptándolas, no vayan a actuar de acuerdo con ellas por "debilidad de la voluntad". Pero desde el punto de vista de quien atribuye valor moral a la estrategia cooperativa, la formación de la regla social implica sólo la aparición de razones suplementarias para hacer aquello que ya tenía una razón para hacer.

En definitiva, en las situaciones-DP o bien no hay en absoluto "razones para tener una regla social", o bien su existencia sólo supone la aparición de razones suplementarias (prudenciales) para hacer lo que de todos modos ya se tenía una razón (y además de orden superior) para hacer.

Derek Parfit ha sostenido que algunas teorías morales - todas aquellas que fuesen "relativas al agente" (*agent-relative*); cfr. *Reasons and Persons*, cit., cap. 4 - situarían a quienes las suscribiesen en una situación con estructura-DP (i.e., serían, en la terminología de Parfit, "directa y colectivamente auto-refutatorias"). Podría pensarse entonces que *en esos casos*, es decir, cuando fuesen las razones *morales* (y no las *prudenciales*) que los agentes aceptan las que dieran lugar a la situación-DP, se tendrían "razones para tener una regla social" que resolviera el dilema y que la existencia de esa regla determinaría la aparición de razones que no lo serían meramente para hacer algo que de todas formas ya se tenía una razón para hacer. Eso es, según creo, lo que viene a sugerir Raz en *The Morality of Freedom*, cit., p. 51. Pero la tesis de Parfit acerca del carácter directa y colectivamente auto-refutatorio de las morales relativas al agente ha sido desmontada por Arthur Kuflik, "A Defense of Common-Sense Morality", en *Ethics*, 96 (1986) 748-803; y el propio Parfit ha aceptado en buena parte la objeción; vid., D. Parfit, "Comment", en *Ethics*, 96 (1986) 832-872, p. 851.

ii) En cuanto a las *normas de parcialidad* - cfr. *The Emergence of Norms*, cit., cap. IV -, la situación es la siguiente. El statu quo supone una situación de desigualdad, de manera que *prudencialmente* la parte favorecida tiene una razón para procurar su mantenimiento y la parte desfavorecida tiene una razón para intentar alterarlo y mejorar con ello su situación en términos absolutos (y también en términos relativos *en tanto* →

triviales) en la vida social real, al menos si pensamos no sólo

en cuanto ello no vaya en detrimento de su posición absoluta). Y sucede precisamente que determinadas situaciones de desigualdad suponen un equilibrio (en el sentido de la teoría de juegos; cfr. *supra*, nota 81 de la parte I), porque en ellas la parte desfavorecida sólo puede mejorar su posición relativa a expensas de su posición absoluta (y la parte favorecida lo sabe). No obstante, la situación es *inestable*, porque la parte desfavorecida puede convencer a la parte favorecida de que está dispuesta a cambiar su conducta y alterar la situación de manera que se aproximen sus posiciones relativas *aunque ello vaya en detrimento de su posición absoluta* (i.e., puede convencerle de que está dispuesto a ser "irracional", sean cuales sean las consecuencias); y puede hacerlo porque sabe que en ese caso la parte favorecida, a fin de minimizar su pérdida absoluta y aunque ello implique un serio deterioro de su posición relativa o incluso la completa inversión de las mismas, se verá racionalmente compelido a cambiar igualmente su conducta (es decir, a aceptar la desaparición - o incluso la inversión - de la situación desigualitaria de partida que le beneficiaba).

En esas condiciones, según Ullmann-Margalit, la parte favorecida tiene razones para promover cualquier mecanismo que dé estabilidad al statu quo. La fuerza es uno de ellos, pero su aplicación entraña costes no desdeñables. Mucho más interesante sería para ella que existiera una regla que consagrara el statu quo y que la parte desfavorecida *la aceptara*, es decir, que ésta llegara a suscribir una preferencia dominante sobre las meramente prudenciales en favor del mantenimiento del statu quo (la "regla de parcialidad"), de manera que, por respeto a la misma, dejara de hacer lo que prudencialmente le interesa y estratégicamente está en su mano. Por consiguiente, la situación descrita sería una en la que - al menos desde el punto de vista de una de las partes - se dan "razones para tener una regla social". Hasta aquí, Ullmann-Margalit.

Ahora bien, yo he defendido aquí la idea de "razones para tener una regla social" como razones que se tienen en una situación para modificarla y crear una nueva, de manera que en la situación resultante se tengan razones para actuar *que no se tenían* en la situación de partida. Conviene entonces examinar con lente de aumento las "normas de parcialidad" para determinar qué razones para actuar se tienen *antes y después* de su formación. Ya he apuntado que el principal inconveniente del análisis de Ullmann-Margalit consiste en su suposición implícita de que, desde el punto de vista motivacional, los agentes actúan guiados *sólo* por su propio *interés*, es decir, carecen de (o no manifiestan) preferencias dominantes sobre las meramente prudenciales (i.e., preferencias morales). No se nos dice, por tanto, si en la situación de partida los agentes consideran que tienen razones dominantes sobre su propio interés ni cuáles podrían ser éstas. Desde el punto de vista de alguien que considera moralmente inaceptable o moralmente indiferente el statu quo inicial (incluso si él es uno de aquéllos para los que resulta prudencialmente beneficioso), no hay *ninguna* razón *válida* - en el sentido de "no dominada" - para tener una regla social que consagre dicho statu quo como *intangible*, es decir, no hay una razón válida para intentar persuadir a los que en él resultan desfavorecidos desde el punto de vista prudencial de la existencia de razones para mantenerlo que habrían de prevalecer sobre sus intereses (es más, hay una razón para *no* tender ese manto de encubrimiento ideológico). Por el contrario, desde el punto de vista de quien considere moralmente valioso ese statu quo inicial, las razones que todos tienen para mantenerlo *existen ya* aunque no se cuente con una regla social al efecto (lo único que ésta podría "crear" serían razones prudenciales capaces de conseguir que externamente se comporte como moralmente debe hacerlo - siempre desde el punto de vista de quien habla - quien no acepta esas razones morales o, aceptándolas, puede tender en sus acciones por "debilidad de la voluntad" a dar prioridad sobre ellas a su propio interés). →

en problemas de coordinación *en sentido estricto*, sino también *impuros* o *mixtos*⁴⁴⁴ - cada sujeto tiene una razón para procurar (o, si existe ya, para mantener) la existencia de una regla social que opere como solución convencional al problema de interacción en el que se ve envuelto junto con otros; y la existencia de la regla tiene un efecto diferencial sobre el conjunto de sus razones para actuar, de manera que éstas no son exactamente las mismas que tendría en ausencia de aquella.

Entre las razones para tener una regla social y las razones invocadas por ésta (una vez que existe) pueden mediar relaciones de diversas clases. En primer lugar, muchas razones para tener una regla social operan cuando ésta existe como razones invocadas por ella para realizar la acción que constituye su contenido. Por ejemplo, la existencia de un problema de coordinación implica que una pluralidad de agentes tienen que elegir en ciertos contextos recurrentes entre varias posibilidades de acción y que cada uno de ellos considera valioso (prudencial o moralmente) seguir uno cualquiera de esos cursos de acción *si es el que*

Resumiendo; en el caso de las "reglas de parcialidad" - como sucedía con las reglas que resuelven "situaciones-OP" - o bien no hay en sentido estricto razones (válidas, no dominadas) para tenerlas, o bien su existencia sólo supone la aparición de razones suplementarias (prudenciales) para hacer lo que de todos modos ya se tenía una razón (y además de orden superior) para hacer.

iii) En suma, me parece que sólo de las *reglas que resuelven problemas de coordinación* es posible decir a la vez, en algunos casos, que hay razones para tenerlas y que además, en la nueva situación en la que efectivamente existen y precisamente por el hecho de que existen, se tienen razones para actuar que ciertamente no existían con anterioridad y que no son meramente razones suplementarias para hacer lo que de todas formas ya se tenía una razón para hacer. Por éso me he referido a ellas en el texto como "caso paradigmático" de la idea que se estaba explicando.

(444) Sobre estos conceptos, vid. *infra*, apartado 8,4,2.

siguen los demás. El valor que se atribuye a la conducta coordinada, junto con la dificultad de prever lo que harán los otros (que hacen frente a un problema similar en cuanto a la anticipación de nuestra conducta), es una razón para tener una regla social que opere como solución convencional del problema en la medida en que *destaque o haga sobresaliente* ante los ojos de todos una de aquellas posibilidades de acción. Pero si dicha regla social existe ya, contamos con un entramado de expectativas de conducta multilaterales que determina que hacer lo que la regla establece sea hacer algo que se reputa valioso, a saber, *lo mismo* que razonablemente podemos anticipar que harán los demás (sabiendo que el valor de ese modo de acción se esfuma sin el hecho de esa convergencia). El valor que se atribuye a la coordinación de la conducta es a la vez una razón para tener una regla social y, una vez que ésta existe, una razón invocada por ella para realizar la acción que constituye su contenido.

Pero, por supuesto, que una regla exista de hecho no implica en absoluto que verdaderamente haya razones (de ninguna clase) para tenerla⁴⁴⁵. Dicho con otras palabras: de muchas reglas

(445) Esta observación evidente priva de su fuerza, según creo, a una de las objeciones que con mayor reiteración se ha formulado en contra del esquema de Ullmann-Margalit mencionado en la nota 443; a saber, que muchas reglas sociales efectivamente existentes no encajan en ninguna de las tres categorías reseñadas y que por consiguiente su tipología es *necesariamente incompleta* (vid, por ejemplo, la recensión de *The Emergence of Norms* de Dan W. Brock en *Nods*, 15 (1981) 409-414, p. 412). La constatación es sin duda correcta, pero la conclusión que se pretende extraer de ella es errónea. Lo que Ullmann-Margalit ha pretendido, trasladando sus ideas al lenguaje que aquí estoy empleando, es aislar diferentes clases de situaciones en las que existen "razones para tener una regla social", de manera que las reglas sociales podrían ser clasificadas atendiendo a los distintos tipos de problemas de interacción estratégica para los →

sociales puede decirse como es obvio que si no existieran no habría ninguna razón para procurar su formación. Sin embargo puede no haber contradicción en afirmar a un tiempo que no había razones para tener cierta regla efectivamente existente y que, sin embargo, su existencia invoca determinadas razones para realizar la acción que constituye su contenido⁴⁴⁶. Lo que eso significa, evidentemente, es que algunas razones invocadas por la regla son distintas e independientes de las razones para tener dicha regla. Decir que existe una regla social es decir que existe de hecho un cierto entramado de expectativas y disposiciones de conducta: que los demás esperen de uno que actúe conforme a la regla o que previsiblemente ellos vayan a hacerlo puede ser una razón para realizar la acción que constituye su contenido cuando se piense que aquellas expectativas merecen respeto (lo que, por supuesto, no siempre es el caso) o que, dada su conducta más probable, ésa es la acción que producirá en conjunto las mejores consecuencias; y ello aunque se siga sosteniendo, en cualquier caso, que si ese entramado de expectativas y disposiciones de conducta no existiera no habría ninguna razón para tratar de formarlo.

que respectivamente sean soluciones. Por consiguiente, para sostener que su taxonomía es incompleta hay que presentar una situación de interacción distinta de las tres que ella apunta y que igualmente requiera de la formación de una regla social para su solución; y no digo que no haya ninguna - posibilidad que ella misma deja abierta, aun reconociendo que no alcanza a ver cuál podría ser (cfr. *The Emergence of Norms*, cit., p. viii) -, sino que la existencia de reglas sociales que no encajen en ninguna de sus tres categorías no constituye necesariamente, como se ha pretendido, una prueba de que ha de haberlas; porque puede suceder, simplemente, que se trate de reglas de las que cabe afirmar que no había en absoluto ninguna razón para tenerlas (i.e., que no son solución para ninguna clase de problema de interacción).

(446) Cfr. Warnock, *The Object of Morality*, cit., p. 40.

Por último, también es perfectamente concebible que una regla exista, que se piense que realmente hay razones para tenerla y que, a pesar de ello, se considere que *en alguna ocasión* particular su existencia no invoca *ninguna clase de razón* para la acción que constituye el contenido de la regla. La verdad de la afirmación según la cual existe una regla social requiere que *en general* o *típicamente* los individuos actúen de acuerdo con ella, no que lo hagan *en todos y cada uno* de los casos en los que es aplicable. Por eso mismo, si el valor que se atribuye a una acción depende de que las acciones y expectativas de los demás sean unas determinadas, hacer lo que exige una regla social existente puede ser *típicamente* una forma de hacer algo que se reputa valioso sin que ello implique que ha de serlo en *cada* ocasión particular, incluidas aquellas en las que ciertamente la regla es aplicable, pero (sé que) es previsible - por la razón que sea - que ninguno de los agentes efectivamente implicados actúe o espere que otros actúen de acuerdo con ella; o aquellas en las que sencillamente (sé que) no entra en juego ningún otro agente. Otra cosa es que, dada la existencia de una regla social de la que se piensa que invoca alguna razón para la acción que constituye su contenido, pueda entenderse que en condiciones de incertidumbre acerca de si en una ocasión particular entran o no en juego otros agentes, o acerca de cuáles podrían ser sus acciones y expectativas, lo racional es seguir una regla indicativa que recomiende realizar la acción conforme a la regla social.

Un agente *puede tener*, en suma, dos clases de razones para realizar una acción exigida por una regla social efectivamente existente: razones "dependientes del contenido", que tendría de todos modos si la regla social no existiera; y razones "invocadas por la regla" (sea cual sea su relación con eventuales razones para tener esa regla) o "independientes del contenido", que desaparecerían en su ausencia. Pero perfectamente puede darse el caso de que, aun siendo cierto que la regla existe, *sólo* tenga razones de *una* de esas dos clases o incluso de *ninguna* de las dos. Sea como fuere, todo agente racional que delibera acerca de si ha de realizar o no la acción que constituye el contenido de una regla social ha de construir un balance global en el que integre y sopesa *todas* las razones de uno y otro tipo que tenga en cada ocasión. Y ese balance global, como es obvio, puede adoptar muy diversas fisonomías: en particular, si hay razones de ambas clases y de distinto signo, nada garantiza *a priori* que las razones invocadas por la regla tengan un mayor peso que el resto ni tampoco lo contrario; y cuando sean las primeras las que prevalezcan lo harán justamente por su mayor peso, no porque "excluyan" a las segundas o porque sean una clase especial de razones que por definición estén destinadas a prevalecer siempre sobre estas últimas.

Me parece que el concepto de "razones invocadas por una regla social" (o, podría añadirse ahora, por el hecho de haberse ejecutado un determinado acto ilocucionario - promesa, mandato...- en el marco de cierta práctica social) es la clave que permite

dar sentido a ideas tan vagas y huidizas como aquella según la cual cuando se tiene una obligación o un deber - empleando ambos términos en el sentido estricto que los liga a la existencia y funcionamiento de reglas o prácticas sociales - concurriría una cierta "fuerza normativa especial" ausente en aquellas situaciones en las que meramente se "debe hacer" algo⁴⁴⁷. La "fuerza normativa especial" de la obligación o el deber de hacer \neq respecto al mero "deber hacer" [*ought*] esa misma acción \neq provendría simplemente de la *adición* al balance de las "razones invocadas por la regla" (o por la ejecución de cierto acto ilocucionario en el marco de una práctica social)⁴⁴⁸. Al tomar en cuenta esas razones adicionales podemos encontrarnos eventualmente con que una acción que en su ausencia era indiferente se torna debida, una que ya era debida lo es ahora con mayor fuerza (por la confluencia de *más* razones), o incluso con que, tras la consideración de *todas* los factores relevantes (y por tanto *también* de esas razones adicionales), se debe hacer lo que de otro modo se habría debido omitir.

En mi opinión ésa es una explicación suficiente de la "fuerza normativa especial" de deberes y obligaciones, y por tanto creo que Raz va demasiado lejos al defender que sólo la

(447) Vid. *supra*, apartado 7,5.

(448) Creo que éso es lo que trata de indicar Jeffrie Murphy cuando afirma que las obligaciones son "sobreañadidas" [*superadded*], en el sentido de que "añaden un nuevo tipo de razón moral para la acción a las demás clases de razones morales (ya existentes)"; cfr. Jeffrie G. Murphy, "In Defense of Obligation", en Pennock y Chappan (eds.), *Political and Legal Obligation; Nomos XII*, cit., pp. 39-45, págs. 39-40.

idea de razón excluyente representa una adecuada reconstrucción de la misma⁴⁴⁹. Una cosa es afirmar que la existencia de una regla social - o la formulación de una promesa, o de un mandato de autoridad... - puede invocar razones para la acción que constituye su contenido capaces de cambiar el resultado del balance de razones a favor y en contra de dicha acción; y otra, muy distinta, presuponer que la regla - o la promesa, o el mandato... - excluye el actuar conforme al balance de razones. Por consiguiente, como han subrayado Gans o Flathman⁴⁵⁰, podemos rechazar la distinción entre razones de primer y de segundo orden sin que ello nos obligue a incurrir en el error (de signo contrario) de afirmar que la deliberación acerca de si realizar o no las acciones exigidas por reglas sociales - o prometidas, u ordenadas por autoridades... - ha de limitarse a tomar en cuenta los "méritos intrínsecos" de dichas acciones, es decir, las razones a su favor y en su contra que *existirían de todos modos* aunque esas reglas - o esas promesas, o esos mandatos... - no existieran. Las "razones invocadas" por la existencia de reglas sociales, como "razones independientes del contenido" que se añaden al balance de razones de primer orden, constituyen a mi juicio la explicación más defendible de esa "fuerza normativa especial" de los deberes y obligaciones que Raz atribuye a su presunto - y en mi opinión contestable - carácter de "razones excluyentes".

(449) Vid, J. Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, p. 223.

(450) Cfr, Ch. Gans, *The Concept of Duty*, *cit.*, pp. 200-202; y R. Flathman, *The Practice of Political Authority*, *cit.*, p. 113.

8.4 *Agentes racionales, prácticas e instituciones sociales.*

La estructura de los razonamientos prácticos que toman en cuenta la formulación de promesas o de mandatos por parte de una autoridad es más compleja que la de aquéllos que toman en cuenta meramente la existencia de una regla social. Lo es porque los primeros *presuponen* también la existencia de reglas sociales, pero *añaden* respecto de los segundos el factor suplementario representado por la ejecución en el marco delimitado por esas reglas de los actos ilocucionarios correspondientes. Podría pensarse entonces que quizá la explicación de la relevancia práctica de las promesas o de los mandatos de una autoridad ha de discurrir por caminos sustancialmente diferentes del seguido hasta ahora en relación con la mera existencia de reglas sociales: que, incluso si el análisis propuesto fuese verdaderamente defendible en lo concerniente a éstas, fracasaría de todos modos el intento de extenderlo a los fenómenos cualitativamente más complejos que promesas y mandatos de autoridad representan; y que ese fracaso provendría en último término de haber prescindido de la idea de "razones excluyentes", superflua acaso en lo tocante a las reglas sociales, pero presumiblemente ineliminable en un análisis convincente de los conceptos de "promesa" y "mandato de autoridad" y de su relevancia práctica.

MI opinión - y de hecho es lo que he venido sugiriendo en apartados anteriores - es exactamente la contraria. No creo que la necesidad de refinar el modelo ya expuesto acerca del papel de

las reglas sociales en los razonamientos prácticos, a fin de introducir en él esos factores de complejidad adicionales, nos obligue a modificar en lo sustancial sus presupuestos esenciales. En particular, pienso que las ideas básicas seguirán siendo la eventual aparición de "razones independientes del contenido" como "razones invocadas" por el hecho - *entre otras cosas* - de la formulación de la promesa o del mandato de autoridad en el marco de las reglas o prácticas sociales correspondientes (que, por consiguiente, será tomado en cuenta en el razonamiento práctico como razón auxiliar); la adición de esas razones al balance global de todas las razones ("de primer orden") a favor y en contra de la acción prometida u ordenada; y, consiguientemente, la innecesariedad - e incluso la inconveniencia - del concepto de "razones excluyentes".

El propósito de este apartado no es otro que el de ofrecer un análisis en profundidad de la práctica de la promesa y del concepto y la justificación de la autoridad que avale estas tesis hasta ahora sólo sugeridas o incluso dadas implícitamente por supuestas. Tras ello, se cierra con una última sección en la que se aborda la tan controvertida cuestión de si existe o no - y en qué términos o con qué alcance - una obligación moral de obedecer al derecho, en el entendimiento de que la pregunta por las razones que eventualmente pudieran avalar dicha obediencia no es más que una prolongación o aplicación de aquella otra, más general, acerca de la incidencia en el razonamiento práctico de un agente racional de las prescripciones dictadas por autoridades.

8.4.1 Obligaciones de creación voluntaria: la práctica de la promesa.

Es evidente que el acto mismo de "prometer" sólo es concebible en el marco de la práctica o institución social correspondiente. La idea de una "práctica" o "institución" social puede ser entendida aquí, sin mayores pretensiones de precisión, meramente como un entramado de reglas sociales que definen una actividad (en la medida en que atribuyen una cierta significación convencional a determinados actos) y señalan dentro de ese marco ciertos modos de conducta como exigibles, remitiéndose a ellas los participantes para - haciendo uso de los conceptos característicos que son propios de la práctica - justificar sus acciones, criticar lo que con arreglo a ellas son transgresiones y justificar sus reacciones críticas frente a éstas (todo ello, como es obvio, con niveles potenciales de complejidad muy diferentes según los casos)⁴⁵¹. De ese modo, al decir que un acto de habla cuenta como la prestación de una promesa se presupone contextualmente la existencia de una práctica con arreglo a la cual alguien "promete" cuando utiliza determinadas expresiones en ciertas condiciones; se entiende que queda vinculado a realizar la acción prometida salvo que concurren determinadas circunstancias que cuentan - con arreglo a la práctica misma - como excepciones a esa vinculación; se generan por tanto en los demás las expecta-

(451) Para una definición más precisa de la idea de práctica o institución social vid. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 55; o Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, cit., pp. 80-81.

tivas correspondientes; se formulan al promitente exigencias y pretensiones fundamentándolas precisamente en su promesa; y se apela a ella como justificación de la censura, reproche o exigencias de compensación subsiguientes a su incumplimiento. En ausencia de una práctica de ese tipo "prometer" es conceptualmente imposible.

Ahora bien, la existencia y funcionamiento de una práctica no consiste en otra cosa que en un conjunto de hechos sociales complejos. Por consiguiente la pregunta acerca de las razones que puede tener un agente para hacer aquéllo que ha prometido no queda en modo alguno contestada recordando o trayendo a colación todos esos hechos. Entendidas precisamente como entramados de reglas sociales, todo lo que se dijo en su momento acerca del papel de éstas en los razonamientos prácticos es de aplicación ahora (con las adaptaciones necesarias) a las prácticas o instituciones sociales: en particular, que para un agente racional el hecho de que otros consideren que se debe actuar de cierto modo (incluido el caso en que hagan depender su aceptación de ese juicio de deber de la existencia y funcionamiento de la práctica correspondiente) no puede constituir *por sí sólo* una razón para que él estime que se debe actuar de ese modo. Dicho de otra manera: allí donde existe una práctica social se plantea inevitablemente para un agente racional la pregunta de si debe (y por qué) actuar de acuerdo con la práctica; y la mera insistencia en el hecho de que ésta existe nunca contesta por sí sólo esa pregunta.

Ciertamente la existencia de una práctica como la de la promesa puede generar razones *prudenciales* para realizar la acción prometida. La explicación humeana de cómo es posible (y en qué sentido es útil) la generación de la práctica de la promesa descansa primariamente en consideraciones de esa clase. A juicio de Hume la experiencia enseña a los hombres el beneficio mutuo que resultaría de la instauración de una convención mediante la cual pudiera darse a otro seguridad acerca del rumbo de nuestra conducta futura, de manera que "una vez instituidos esos signos quienquiera que los use queda inmediatamente vinculado por su interés a cumplir sus compromisos, y no debe esperar que se confíe nunca más en él si rehusa hacer lo que prometió", es decir, obtiene del funcionamiento de la convención un motivo inmediato para su conducta en la medida en que "se somete a sí mismo a la pena de que nunca se vuelva a confiar en él en caso de incumplimiento"⁴⁵², siendo excluido en lo sucesivo de la participación en la práctica y perdiendo por consiguiente todos los beneficios futuros que ésta podría depararle. Por supuesto ese punto de vista debería matizarse considerablemente⁴⁵³, y también es cierto

(452) Cfr. *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte II, sec. v (ed. Green-Grose, *cit.*, vol. II, p. 290).

(453) La explicación humeana parece dar por supuesto o bien que el mismo promitente y el mismo destinatario de la promesa (creen que) van a volver a encontrarse en el futuro en situaciones de las que podría resultar un beneficio mutuo prestando y recibiendo promesas; o bien que los incumplimientos en el pasado de un agente van a ser suficientemente conocidos por terceros como para verse realmente excluido de la posibilidad de participar de la práctica en el futuro; y además, en cualquiera de esos casos, que todos creen que los demás tienen disposiciones de conducta *fijas* (i.e., que es razonable pensar que quien ha cumplido en el pasado cumplirá en ocasiones futuras y que quien ha incumplido seguirá incumpliendo). Pero evidentemente nada garantiza que esas suposiciones se correspondan siempre con la realidad. Sobre todo ello, vid. John Mackie, *Hume's Moral Theory*, *cit.*, p. 100.

que el análisis de Hume acerca de la obligación de cumplir las promesas no se detiene ahí⁴⁵⁴. Pero, en cualquier caso, no es eso lo que ahora me interesa. El problema, dando por sentada la posibilidad de que en muchas ocasiones existan razones prudenciales para hacer lo prometido, consiste en determinar de qué modo la formulación de promesas puede hacer surgir para el promitente razones *dominantes sobre las meramente prudenciales*, es decir, razones *morales*. Es de éstas de las que estamos hablando al preguntarnos por qué vinculan las promesas, por qué se tiene el *deber* de cumplirlas.

(454) Que la práctica de las promesas se genera meramente a partir del cálculo prudencial de los individuos - o, en palabras textuales de Hume, que "el interés es la primera obligación para el cumplimiento de las promesas" (ed. Green-Grose, *cit.*, vol. II, p. 290 - es, en el planteamiento humeano, una tesis inescindiblemente vinculada a su idea central de que el cumplimiento de las promesas (como el respeto a la propiedad) no puede ser en modo alguno una virtud *natural*; dado que prometer no equivale meramente a desear actuar de cierto modo o a tomar la resolución de hacerlo, sólo podría equivaler, en tanto que acto mental y en ausencia de la práctica o convención correspondiente, a "querer asumir una obligación", lo que supuestamente tendría como resultado la creación de esa obligación. Pero eso, objeto Hume, es absurdo; con arreglo a sus planteamientos generales, un deber consiste en un sentimiento de aprobación que actúa como motivo capaz de producir la acción; pero como esos sentimientos no pueden cambiarse con sólo quererlo, no podemos crear una obligación meramente a partir de la voluntad de hacerla surgir; y por consiguiente tratar de anclar el deber de cumplir las promesas en la idea de una voluntad que en un estadio presocial o preconventional se vincula a sí misma es anclarlo en el vacío. Y si no tiene sentido postular un sentimiento de deber preexistente, sólo puede ser el interés el que cumpla la función de armar y poner en pie la convención correspondiente.

Ahora bien, una vez que ésta existe el cumplimiento de las promesas se transformaría en objeto de aprobación moral - "un sentimiento de moralidad concurre con el interés", dice Hume (ed. Green-Grose, *cit.*, vol. II, p. 290) -, puesto que una práctica que promueve el interés general en la medida en que le permite a cada uno vincularse a partir de consideraciones que en primer término son de índole prudencial suscita nuestra simpatía - "a los hombres les produce placer la visión de tales acciones que promueven la paz de la sociedad y desagradan las de aquéllas que son contrarias a ésta" (*Treatise...*, III, II, vi; ed. Green-Grose, *cit.*, vol. II, p. 299) -, de manera que los individuos llegan a considerar la prestación de una promesa como una razón para cumplirla al margen de cualquier cálculo de interés (e incluso prevaeciente sobre éste si en una ocasión particular aconsejara el incumplimiento). Sobre todo ello, cfr. Mackie, *Hume's Moral Theory*, *cit.*, pp. 96-104.

1) Hay muchas y muy diversas explicaciones acerca de cómo y por qué obligan moralmente las promesas, pero probablemente (y así lo han entendido autores como Raz o McMahon) la mayor parte de ellas pueden ser reconducidas a dos grandes modelos muy generales⁴⁵⁵. Con arreglo al primero, prometer es comunicar la intención de contraer en virtud de ese mismo acto de comunicación la obligación de realizar una acción, dando por supuesta la validez de un principio moral con arreglo al cual las obligaciones pueden ser creadas de ese modo. Este modelo, que en los últimos años ha defendido repetidamente Raz⁴⁵⁶ y que, con diferencias de acento y detalle, también han hecho suyo Robins o Downie⁴⁵⁷, descansa por consiguiente en la aceptación de la idea central que desde Grocio⁴⁵⁸ animó la tradición del iusnaturalismo racionalista: que la obligación - dicho por ahora de un modo muy simplificador - es el producto de la voluntad de obligarse.

El segundo modelo, por el contrario, se basa en la idea de

(455) Cfr. Joseph Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, p. 211; Christopher McMahon, "Promising and Coordination", en *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989) 239-247, p. 239. Cada uno de esos modelos, debe quedar claro desde el comienzo, no es más que el mínimo común denominador de un grupo o familia de teorías acerca de las promesas que pueden estar formuladas desde presupuestos filosóficos generales muy diversos y que pueden diferir entre sí en otros muchos puntos. Constituyen por consiguiente un mero recurso heurístico que facilita la exposición y el análisis.

(456) Vid. J. Raz, "Voluntary Obligations and Normative Powers", *cit.* [1972]; Id., "Promises and Obligations", *cit.* [1977]; Id., "Promises in Morality and Law" [recensión de P. Atiyah, *Promises, Morals and Law*], en *Harvard Law Review*, 95 (1982) 916-938; Id., *The Morality of Freedom*, *cit.* [1986], pp. 95-96 y 99.

(457) Cfr. Michael H. Robins, "The Primacy of Promising", en *Mind*, 85 (1976) 321-340; R.S. Downie, "Three Accounts of Promising", en *Philosophical Quarterly*, 35 (1985) 259-271.

(458) Vid. *De Iure Belli ac Pacis*, libro II, cap. XI [se citará en lo sucesivo por la trad. cast. en 4 vol. de J. Torrubiano Ripoll (Madrid: Reus, 1925), tomo III].

que si la prestación de una promesa genera una obligación, ello ocurre en virtud de la entrada en juego de un principio moral más general a tenor del cual si hemos inducido conscientemente en otro la confianza de que nuestra conducta futura será una determinada, y esa confianza le lleva a comportarse de un modo tal que redundaría en perjuicio suyo en el caso de que finalmente no actuáramos con arreglo a la expectativa suscitada, entonces, para no producir ese daño (o si se quiere: para no servirnos de otro como un mero *medio*), estamos obligados a comportarnos de manera que quede satisfecha la expectativa conscientemente inducida. Las promesas serían un mecanismo idóneo - pero no exclusivo - para inducir confianza en otros acerca de nuestras acciones futuras: pero lo que hace surgir la obligación, según la lógica de este modelo, es el juego de un principio moral *previo e independiente* de la existencia de ese mecanismo. En particular, la obligación no sería el producto de la voluntad de hacerla surgir: si concurren las circunstancias descritas, el promitente quedaría obligado con independencia de que fuese o no su voluntad contraer dicha obligación (bastaría con que fuese su voluntad suscitar o inducir la confianza de otro acerca del curso de sus acciones futuras). Este modelo ha sido defendido recientemente por McCormick⁴⁵⁹ (precisamente en polémica directa con Raz); en

(459) Cfr. Neil McCormick, "Voluntary Obligations and Normative Powers", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 46 (1972) 59-78 (ahora, con algunas variaciones, como cap. 10 de *Legal Right and Social Democracy, Essays in Legal and Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 190-211); recientemente McCormick ha matizado algunos aspectos relacionados con el concepto de "promesa" en un trabajo realizado conjuntamente con Zenon Bankowski, "Speech Acts, Legal Institutions and Real Laws", *cit.*, [1986].

términos a mi juicio más vulnerables a la crítica, por autores que se mueven dentro de la tradición utilitarista como Narveson o McNeilly⁴⁶⁰; y con importantes matices respecto al análisis de McCormick (que contribuyen según creo a superar algunos de sus puntos más débiles), también por Atiyah⁴⁶¹ o Scanlon⁴⁶². Por supuesto también este segundo modelo tiene tras de sí una importante tradición filosófica. Es sustancialmente el mismo que emplean para dar cuenta de la obligatoriedad de las promesas los empiristas británicos - y, más precisamente, escoceses - del XVIII, que en su oposición al contractualismo no pueden aceptar la idea de que la fuente de la obligación radique meramente en la voluntad de quedar obligado. Aunque el punto de referencia clásico de esa crítica anticontractualista se encuentre desde luego en Hume, es probablemente en las *Lectures on Jurisprudence* de Adam Smith⁴⁶³ en donde se contiene de manera más clara una explicación de la obligatoriedad de las promesas construida en estos términos.

Cada uno de estos modelos ha de hacer frente a muy serias

(460) Cfr. J. Narveson, "Promising, Expecting and Utility", en *Canadian Journal of Philosophy*, 1 (1971) 207-233; F.S. McNeilly, "Promises De-Moralized", en *Philosophical Review*, 81 (1972) 63-81.

(461) Patrick S. Atiyah, *Promises, Morals and the Law* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

(462) Thomas Scanlon, "Promises and Practices", en *Philosophy & Public Affairs*, 19 (1990) 199-226.

(463) Cfr. Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, LJ(A), lib. II, §§ 42-59; LJ(B) §§ 176-179 [utilizo, como es usual a partir de la edición crítica de Meeck, Raphael y Stein (Oxford: Clarendon Press, 1978), la notación "LJ(A)" para referirme a la transcripción de las *Lectures* de 1762-3 (manuscrito Lothian, descubierto en 1958) y "LJ(B)" para referirme a la transcripción de 1763-4 (manuscrito Cannan), base de la edición "clásica" de 1896].

objecciones. Con todo, es a mi juicio el primero de ellos el que con mayor dificultad sobrevive a la crítica. La idea de la creación de una obligación a partir de la voluntad misma de contraerla nos sugiere que las promesas deben ser entendidas fundamentalmente como actos de *consentimiento*; y con ello, dado que la atribución - en determinadas condiciones - de consecuencias normativas al consentimiento no parece tener nada de misterioso ni contraintuitivo, quedarían aparentemente disipadas las dudas que rodean a la de otro modo desconcertante afirmación de que un individuo puede convertir ciertas acciones en moralmente obligatorias o prohibidas para sí mismo mediante un puro acto de voluntad. Pero el problema que se plantea entonces, en primer lugar, es el de cómo explicar que en el caso de las promesas ese consentimiento sea *irrevocable*⁴⁶⁴. Cuando un individuo consiente en que otro haga algo que afecta a su esfera de intereses y que, de no haber mediado ese consentimiento, no tendría derecho a hacer, lo que presuponemos justamente es que el primero puede retirar su consentimiento en un momento posterior y retornar con ello a la situación originaria desde el punto de vista normativo. En el caso de las promesas, sin embargo, entendemos precisamente lo contrario: que cuando un sujeto ha prometido surge una obligación de la que no puede eximirse más tarde mediante un simple acto de voluntad nuevo que anule o revoque el anterior. Y no es en modo alguno fácil de explicar cómo un individuo puede anular su capacidad de revocar su consentimiento meramente a partir de

(464) Cfr. P.S. Atiyah, *Promises, Morals and Law*, cit., pp. 17 y 179-183.

su voluntad de hacerlo. Prescindiendo ahora de consideraciones más complejas acerca de la no continuidad de la identidad personal (en una línea como la desarrollada por Parfit), el problema, como señala Mackie, consiste en explicar por qué la-persona-que-uno-es-ahora "gozaría de autoridad" para vincular a la-persona-que-uno-será-más-tarde sin que esa "autoridad" pueda jugar de igual modo en la dirección inversa (i.e., invalidando o revocando aquella vinculación)⁴⁶⁵. Por supuesto hay una salida para este aparente embrollo: en el caso de las promesas el consentimiento no es revocable a voluntad porque con ello podría causarse un daño a su destinatario (si éste ha entendido que podía confiar justificadamente en que el promitente haría lo prometido y, en consecuencia, ha actuado de un modo que resultará en detrimento de sus intereses si aquél cambia más tarde de opinión). Pero ésa es precisamente la salida que este primer modelo *no puede buscar*: ello equivaldría a reconocer que la obligación de hacer lo prometido no surge meramente a partir de la voluntad de asumir esa obligación, sino que es una concreción del deber más general de no dañar a otro que ha depositado su confianza en nosotros a partir de nuestra ejecución de actos destinados precisamente a inducir esa confianza (que es justamente lo que sostiene el modelo rival).

(465) J. Mackie, *Hume's Moral Theory*, cit., p. 98. Esa asimetría sólo parece justificada (y probablemente es eso lo que legitima algunas intervenciones paternalistas) si puede decirse del yo posterior que está afectado por alguna suerte de "incompetencia básica"; pero obviamente ése es un problema distinto del que aquí se está tratando.

Pero es que además, en segundo lugar, si la obligación surge de la voluntad de contraerla habría que concluir que no queda vinculado quien promete sin verdadera intención de obligarse (o lo que es lo mismo: que sólo son vinculantes las promesas sinceras)⁴⁶⁶. Cualquier explicación de la obligatoriedad de las promesas que desee evitar ese chocante resultado - i.e., que mantenga que quien diga "prometo hacer ϕ " en las circunstancias apropiadas (que la propia convención define) puede quedar vinculado aunque no sea ésa su verdadera intención - ha de abandonar necesariamente la idea de que es la voluntad de contraer la obligación la que da lugar a ésta.

Es más, si la obligación surgiera realmente de la voluntad de obligarse, el acto de habla mediante el que se formula la promesa ni siquiera sería imprescindible para la aparición de aquélla⁴⁶⁷. El acto de voluntad mismo, como puro acto interno⁴⁶⁸,

(466) Cfr. Mc Cormick, "Voluntary Obligations and Normative Powers", *cit.*, p. 71; Atiyah, *Promises, Morals and Law*, *cit.*, p. 18. El argumento se encuentra ya en Adam Smith, que lo emplea para criticar expresamente a Grocio y a Stair; vid. Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, LJ(A), lib. II, §§ 58-59 [ed. Meek-Raphael-Stein, *cit.*, p. 93]. Austin insiste en la misma idea - en *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. cast. *cit.*, p. 51 - cuando escribe: "[...] quien dice 'iprometer no es meramente cuestión de expresar palabras, se trata de un acto interno y espiritual!' puede parecer un sólido moralista erguido frente a una generación de teóricos superficiales [...] Sin embargo, nuestro moralista proporciona una escapatoria a Hipólito [la referencia es al *Hipólito* de Eurípides (línea 612), donde Hipólito dice 'mi lengua lo juró, pero no lo juró mi corazón'], una excusa al perjurio que ha dicho 'Sí, juro', y una defensa al tramposo que ha dicho 'Te apuesto'".

(467) Cfr. Atiyah, *Promises, Morals and Law*, *cit.*, p. 20; Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, pp. 307-308.

(468) Dejo al margen la cuestión del sentido que realmente pueda tener la noción misma de "acto de voluntad" como "puro acto interno"; de todos modos, no estaría de más recordar las observaciones de Hart al respecto en "Acts of Will and Responsibility", recogido en *Punishment and Responsibility, Essays in the Philosophy of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1968), pp. 90-112.

sería de por sí bastante para producir la obligación antes de su comunicación o exteriorización, resultando incluso irrelevante que ésta llegara o no a producirse realmente. Si se piensa por el contrario que la obligación que surge de la formulación de una promesa no sería inteligible en ausencia de la ejecución del acto de habla correspondiente (como acto externo), estamos saliendo ya de la lógica estricta de este primer modelo.

Tratando de evitar una conclusión semejante, Raz afirma que la obligación surge de la comunicación por parte del promitente de su intención de contraer una obligación (nótese bien: de la comunicación de la intención, no de la mera intención). Pero a decir verdad, si la fuente de la obligación es la voluntad, ésta parece ser una mera solución *ad hoc* no demasiado fácil de justificar. En realidad Raz se limita a afirmar que el acto mediante el cual se comunica la intención de contraer una obligación hace surgir ésta no "por alguna suerte de magia", sino por obra de un principio moral en virtud del cual "si se comunica la intención de asumir, por esa comunicación, la obligación de hacer ϕ , entonces se tiene la obligación de hacer ϕ "⁴⁶⁹, principio cuya plausibilidad derivaría del valor intrínseco que tendría el permitir a las personas establecer vínculos de esa manera⁴⁷⁰. Lo que sucede, como han sostenido Atiyah o McMahon⁴⁷¹, es que esa

(469) Cfr. J. Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, pp. 218-219.

(470) *Op. cit.*, p. 228.

(471) Vid. P.S. Atiyah, *Promises, Morals and Law*, *cit.*, pp. 102-103; Ch. McMahon, "Promising and Coordination", *cit.*, p. 239.

explicación da el problema por resuelto sirviéndose de un argumento vacío: lo que se nos está diciendo es que un acto de habla crea una obligación si presuponemos que se trata de un acto creador de obligaciones, y que la razón para presuponer tal cosa es que sería bueno que lo presupusiéramos. Pero con ello, como es obvio, no hemos avanzado un ápice hacia la solución del problema de fondo - a mi juicio, verdaderamente insalvable - con el que tropieza este primer modelo: explicar, en términos aceptables para un agente racional (en un sentido no sustantivo, sino puramente formal de racionalidad), cómo puede la voluntad obligarse irrevocablemente a sí misma. Desde Grocio, toda la tradición iusnaturalista racionalista y contractualista se contentó con dar por resuelto el problema mediante la simple apelación a una ley natural al efecto⁴⁷². Pero las aporías a las que conduce el modelo justifican en mi opinión su radical puesta en tela de juicio.

(472) "[E]l cumplimiento de las promesas procede de la naturaleza de la justicia inmutable, que es común, a su modo, a Dios y a todos los seres que gozan de razón" (*De Iure Belli ac Pacis*, lib. II, cap. XI, iv, 1 [trad. J. Torrubiano, *cit.*, t. 29, p. 175]). Lo que le interesaba a Grocio era sostener que las promesas obligan naturalmente "aun sin causa alguna" (II, XI, x [trad. Torrubiano, t. 29, p. 184]), apartándose así de una tradición teórica que él centra en François de Connan y a tenor de la cual "aquellos pactos que no tienen *synallagma* no inducen obligación alguna" (II, XI, i, 1 [trad. Torrubiano, t. 29, p. 170]). Según este punto de vista, que Grocio rechaza, las promesas sólo obligan cuando el destinatario ha confiado en ellas y ha actuado en consecuencia de manera tal que resultaría perjudicado si a la postre no se cumplieren, lo que sucede cuando él por su parte, a cambio de la promesa recibida y en razón de su recepción, ha dado o hecho algo o se ha comprometido con una promesa correlativa a darlo o hacerlo (y por consiguiente los *nuda pacta* no serían vinculantes). La obligación no tiene entonces su fuente en la voluntad, sino en el daño que se causaría al destinatario de la promesa. Esa misma idea, según Atiyah - vid. *Promises, Morals and Law*, *cit.*, pp. 9 y 12-13 -, fue la que en sus orígenes hizo suya el *common law* y la que, a pesar de la posible apariencia en contrario, informa el cap. XIV de la primera parte del *Leviatán* (recuérdese al respecto la distinción que allí establece Hobbes entre "contrato", "pacto" o "convenio" y "promesa", y los términos exactos en que define cada una de esas nociones; y cómo la tercera ley de la naturaleza, que se introduce al comienzo del cap. XV, se refiere al deber de cumplir los *pactos*, habiéndose dicho en el cap. XIV que un contrato se llama →

El segundo de los modelos tampoco está enteramente libre de dificultades. Quizá la que sus críticos señalan con mayor insistencia es que en él se desdibuja la especificidad de las promesas en tanto que actos de habla. La objeción mantiene que prometer es esencialmente comunicar la intención de contraer - en virtud de ese mismo acto de comunicación - una obligación; y que cualquier caracterización de las promesas que prescindiera de ese elemento central nos hará perder de vista la diferencia entre éstas y otros actos de habla distintos. La lógica de este segundo modelo

pactio respecto de aquél que ha entregado ya la cosa contratada y "deja que el otro cumpla con la suya en algún tiempo posterior determinado, confiando mientras tanto en él").

Pero Grocio no puede aceptar de ninguna forma ese modelo, porque se seguiría de ello que "entre los reyes y los pueblos diversos no tienen fuerza alguna los pactos mientras nada se ha dado en virtud de ellos" (II, XI, i, 3 [trad. Torrubiano, t. 29, p. 171]), con lo que se minan las bases mismas de la noción de pacto social. Su explicación del carácter vinculante de las promesas, como ha mostrado Olivecrona - cfr. K. Olivecrona, "El concepto de derecho subjetivo según Grocio y Pufendorf", apéndice I de *El derecho como hecho, La estructura del ordenamiento jurídico*, cit., 261-279; Id., "Das Meinige nach der Naturrechtslehre", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 59 (1973) 197-204 -, arranca del concepto central del *sum*, aquéllo que naturalmente nos pertenece, la esfera inviolable de los individuos atentando contra la cual se realiza un *iniustum*, que comprende originariamente la propia vida, la integridad física y la libertad y que es ampliable mediante la apropiación de objetos físicos, constituyéndose así el *dominium* (i.e., el *sum* consistente en objetos exteriores a la propia persona). Para Grocio la explicación de la obligatoriedad de las promesas corre paralela a la de la transmisión del *dominium*, y por eso le parece una inconsecuencia de Connan el aceptar que "significada suficientemente la voluntad, puede traspasarse el dominio de la cosa" y que no se acepte al mismo tiempo que pueda uno obligarse por su sola voluntad, ya que "sobre nuestras acciones tenemos el mismo derecho que sobre nuestras cosas" (II, XI, i, 3 [trad. Torrubiano, t. 29, p. 172]). Es decir, la voluntad no crea *ex nihilo* el derecho con que queda investido el destinatario de la promesa, sino que transfiere a éste el que sobre su propia acción tenía el promitente (las promesas serían por consiguiente una *alienatio particulae nostrae libertatis*). Pero evidentemente dar por supuesto que uno tenga - en algún sentido inteligible - un derecho sobre su propia libertad (sobre sus propias acciones futuras) que puede transferir a otro mediante un acto de voluntad, implica simplemente - más allá de la metáfora espacial que nos ayuda a representarnos como natural la idea de la traslación de un elemento de una esfera a otra - dar por buena *a priori* la discutible noción de una voluntad obligándose irrevocablemente a sí misma; y la apelación a la "naturaleza de la justicia inmutable" no sirve desde luego para hacerla más aceptable.

sugeriría, según sus críticos, que una promesa es la declaración de la firme intención de hacer ϕ sabiendo que tal declaración puede suscitar expectativas en otro o incluso tratando intencionalmente de suscitarlas⁴⁷³. Pero desde luego esa definición no parece satisfactoria. Para darse cuenta de que no lo es, basta reparar - como ha señalado Atiyah⁴⁷⁴ - en que si alguien manifiesta su firme intención de hacer ϕ (tratando de suscitar en otro la expectativa correspondiente) tiene perfecto sentido preguntarle "sí, pero ¿lo prometes?", lo que obviamente estaría fuera de lugar, por redundante, si el acto de habla que acaba de ejecutar constituyese ya lo que entendemos por "promesa". Yendo más lejos en esta misma línea de crítica, Searle ha sostenido que cualquier caracterización de las promesas en tanto que actos de habla que se construya a partir de la idea de que prometer es esencialmente intentar producir alguna clase de efecto *perlocucionario* (ya sea éste la generación de expectativas en un tercero o cualquier otro que cupiese imaginar) está condenada necesariamente al fracaso⁴⁷⁵. Lo característico de las promesas sería ciertamente la intención de producir alguna clase de "efecto": pero el efecto que se pretende producir es precisamente la asunción de una obligación (algo que corresponde, por tanto, a la dimensión *ilocucionaria* del acto de habla), de manera que la intención de generar expectativas en un tercero o de producir cualquier otro efecto perlocucionario imaginable estarían relacio-

(473) Cfr. J. Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, p. 211.

(474) Cfr. P.S. Atiyah, *Promises, Morals and Law*, *cit.*, p. 50.

(475) En *Speech Acts*, *cit.*, p. 46.

nadas *sólo contingentemente* con el acto de prometer (y por consiguiente no puede basarse en ellas una definición aceptable de éste).

Cabría replicar, sin embargo, que Searle ha desechado demasiado aprisa la posibilidad de definir satisfactoriamente las promesas a partir de la intención de producir algún efecto perlocucionario, y ello, seguramente, porque su crítica peca de un excesivo simplismo al dar por sobrentendido que en la práctica dicho efecto perlocucionario difícilmente podría ser otro que la generación de expectativas en el destinatario. Y si se supera esa simplificación quizá sea posible articular una explicación de las promesas en tanto que actos de habla más refinada - y por tanto menos expuesta a objeciones palmarias -, pero centrada aún en la idea de la intención del hablante de producir algún efecto perlocucionario específico. Es lo que ha intentado McCormick⁴⁷⁶, introduciendo dos correcciones de fondo en la explicación simplista de las promesas como declaraciones de la firme intención de hacer ϕ sabiendo que tales declaraciones pueden suscitar expectativas en otro o incluso tratando intencionadamente de suscitarlas. La primera corrección es la que proviene de percibir la diferencia entre "generar expectativas" e "inducir confianza" o "dependencia" (*reliance*): esa noción de confianza implica no sólo tener determinadas expectativas acerca de la conducta de otro,

(476) Vid. McCormick, "Voluntary Obligations and Normative Powers", *cit.*, pp. 62-70.

sino además basar la propia conducta en esas expectativas (se actúa en la confianza de que el otro se comportará a su vez de determinada manera, es decir, se actúa de ese modo, a pesar de que ello iría en detrimento de los propios intereses si finalmente esa expectativa no quedara satisfecha, porque se cree que efectivamente el otro se comportará del modo que esperamos). Intentar generar expectativas es simplemente intentar que otro crea que nuestra conducta futura será \neq ; intentar inducir dependencia o confianza⁴⁷⁷, por contra, es intentar que otro base su conducta en la creencia de que la nuestra será \neq . La segunda corrección es la que deriva de tomar en cuenta la diferencia entre "intención interna" e "intención ulterior"⁴⁷⁸: una cosa es tener la intención de inducir la confianza del destinatario en el sentido explicado (intención ulterior), y otra tener la intención de que el destinatario interprete que es nuestra intención inducir su confianza (intención interna); y aunque normalmente aquella acompañe a ésta, podría sostenerse en cualquier caso que lo decisivo para identificar como "promesa" un cierto acto de habla es la presencia de la última. Con estas matizaciones sería posible - en contra de lo afirmado genérica y taxativamente por

(477) En lo sucesivo, meramente por comodidad, hablaré simplemente de "inducir confianza"; pero no estoy seguro de que esa expresión capture todo el sentido del término *reliance*, que incorpora la idea de algo que "depende de" o "descansa en" otra cosa. Ese matiz, presente en la expresión "en la confianza de que...", se pierde al hablar meramente de "confiar", que puede sugerir sólo "tener una firme expectativa". Sea como fuere, la idea se emplea en adelante en el sentido específico explicado en el texto.

(478) Sobre la distinción entre "intención interna" e "intención ulterior", referida en aquella ocasión al acto de mandar u ordenar, vid. *supra*, notas 33 y 34 de esta parte II y el texto al que acompañan.

Searle - caracterizar las promesas en tanto que actos de habla a partir de la intención del hablante de que el destinatario interprete que realiza dicho acto con la intención de producir un efecto perlocucionario específico (la inducción de confianza). Y sintetizando estas ideas en términos formales, McCormick ofrece la siguiente definición: el enunciado "haré ϕ " (o cualquier otro equivalente, con independencia de que se emplee o no expresamente el término específico "prometo"), dirigido por H (hablante) a D (destinatario), "es una promesa de hacer ϕ si

- 1) H pretende que D lo tome como signo de que H tiene la intención de hacer ϕ y de que pretende que D confíe en que H hará ϕ , de manera que D actúe o haga planes sobre la base de esa expectativa de que H hará ϕ .

o bien

- 2) H supo o pensó que era probable que D lo tomase como signo de que H pretendía que D confiase en que H haría ϕ , en el sentido mencionado en (1)⁽⁴⁷⁹⁾.

Sin embargo no está claro que con la introducción de estos refinamientos se haya conseguido una caracterización aceptable de las promesas en tanto que actos de habla. A juicio de Raz el tipo de intención compleja por parte del hablante que McCormick acaba de presentarnos no es un elemento *necesario* ni *suficiente* del acto de habla "prometer": el caso de alguien que promete hacer ϕ , pero advierte acto seguido al destinatario de la promesa que por alguna razón sería mejor que no actuara o hiciera planes

(479) *Op. cit.*, p. 70.

sobre la base de esa expectativa y que, desde luego, él no pretende inducir tal cosa, demostraría según Raz que no es un elemento necesario; el de alguien que dice "haré ϕ " con la intención compleja descrita por Mc Cormick, pero que a pesar de ello añade "pero no prometo nada", que tampoco es un elemento suficiente⁴⁸⁰.

Pero en cualquier caso, aunque se reconozca que esos son supuestos marginales o atípicos y que normalmente la formulación de promesas sí va acompañada de esa intención compleja, el defecto capital de la explicación de McCormick radicaría - siempre según Raz - en que nos ofrece una explicación errónea del fundamento de la obligatoriedad de las promesas: en lugar de concebir éstas como la creación de una obligación, se piensa en ellas como la eventual creación de *alguna otra cosa* (la confianza del destinatario) que sería a su vez el fundamento de la obligación. Raz no niega que si inducimos en otro la confianza de que haremos ϕ y esa confianza le lleva *efectivamente* a comportarse de un modo tal que redundaría en perjuicio suyo en caso de que finalmente no hiciéramos ϕ , entonces estamos obligados a hacer ϕ . Pero esa clase de obligación sería la que deriva del principio moral que en la práctica jurídica anglosajona se materializa en la doctrina del *estoppel* (o, en la continental, en el principio *venire contra*

(480) Cfr. J. Raz, "Voluntary Obligations and Normative Powers", *cit.*, p. 99. Que la intención de inducir o suscitar la confianza no es un elemento *necesario* del acto de prometer ha sido reconocido en una revisión posterior de sus ideas por el propio McCormick; cfr. *Legal Right and Social Democracy*, *cit.*, p. 204. Más tarde examinaré hasta qué punto resultan verdaderamente acertadas estas objeciones.

factum proprium nulli conceditur), no la que surge de las promesas⁴⁸¹. Y para darse cuenta de que no es ese principio el fundamento de la obligatoriedad de éstas bastaría con reparar en que, si lo fuese, no habría ninguna obligación de cumplir lo prometido cuando no ha habido intención de inducir la confianza del destinatario de la promesa - suponiendo que Raz esté en lo cierto al entender que tal cosa es posible -; o, en cualquier caso, que no la habría hasta que éste actuara efectivamente, sobre la base de esa confianza, de manera tal que resultaría un perjuicio para él si finalmente el promitente no hiciera lo que prometió (ya que si el destinatario de la promesa no llegara a comportarse de un modo que puede acabar resultándole oneroso - movido por la confianza de que el promitente actuará de manera tal que no llegue a suceder tal cosa - no se derivaría ningún daño efectivo para él del hecho de que el promitente no hiciera lo que prometió; y si el fundamento de la obligación del promitente fuese evitar un daño al destinatario de la promesa, está claro que sin daño de éste no habría tampoco obligación de aquél). Pero esa conclusión se considera inaceptable: la convicción de que siempre que se promete (en circunstancias normales, lo que excluye vicios de la voluntad como error, coacción, etc.) y desde el momento mismo en que se promete se crea la obligación de cumplir lo prometido - con independencia de que se haya inducido o no la confianza del destinatario, de que éste haya o no actuado

⁴⁸¹ (481) Cfr. Raz, "Voluntary Obligations and Normative Powers", *cit.*, p. 101; en el mismo sentido Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 299.

o hecho planes sobre la base de esa confianza, etc. - jugaría entonces como argumento letal contra las pretensiones de un modelo como el postulado por Mc Cormick. En suma: en contra de este modelo se aduce que entre la prestación de una promesa y el surgimiento de una obligación no hay una conexión *contingente* (que es desde luego lo que su lógica interna implica), porque prometer es contraer una obligación.

A decir verdad esa objeción debe examinarse con cierto cuidado. Supongamos, en primer lugar, que se acepta la idea de que la obligación sólo surge cuando el destinatario de la promesa, sobre la base de la confianza inducida por el promitente, actúa realmente de un modo tal que *entrañaría un coste* para él si finalmente el promitente no hiciera lo que prometió. Podría pensarse entonces, al menos a primera vista, que serían *muy numerosas* las ocasiones en que habiéndose formulado una promesa no surgiría sin embargo obligación alguna; tan numerosas, quizá, como para dudar intuitivamente de la plausibilidad de esa explicación. Pero las apariencias pueden ser engañosas: lo que alimenta la idea de que conforme a ella serían muy numerosas las ocasiones en que no surgiría obligación alguna es el supuesto erróneo de que para que el destinatario resulte finalmente dañado (si el promitente no cumple lo prometido) tiene que haber *hecho algo* - i.e., haber ejecutado una *acción positiva* - que para él entrañe un coste. Pero lo cierto es que también puede suponer un coste para él (un "coste de oportunidad", en el vocabulario de los economistas) el *no hacer nada*: es lo que puede suceder si,

confiando en que el promitente hará lo prometido, el destinatario se abstiene de tomar otras medidas o concertar otros acuerdos que ciertamente habría procurado materializar si no contara con que la promesa iba a ser cumplida⁴⁸². Tan pronto como nos damos cuenta de que esos costes pueden ser también costes de oportunidad y, por consiguiente, de que no es estrictamente necesario que el destinatario *haga algo* para que finalmente pueda resultar dañado por el incumplimiento del promitente, reparamos en que, con arreglo a lo propuesto por este segundo modelo, seguramente *no son tantas* como quizá parecía a simple vista las ocasiones en que habiendo prometido no surge sin embargo obligación alguna para el promitente (es más, probablemente serán *muy pocas*, si se tiene en cuenta, como se verá más adelante, el contexto normal o más frecuente en el que se prestan promesas). Sin embargo sigue siendo cierto, indiscutiblemente, que aunque no sean *tantas* como sugeriría un análisis superficial, si habrá *algunas* ocasiones de ese tipo. Ahora bien, lo que en último término siempre cabría replicar desde este segundo modelo es que la objeción de que también surge una obligación aunque el destinatario de la promesa no haya incurrido en algún coste potencial guiado por la confianza inducida por el promitente constituye una petición de principio: después de todo, podría argüirse, si el único sostén para esa afirmación es la nebulosa y discutible idea de un acto por el que la voluntad se obliga irrevocablemente a sí misma, no parece que

(482) Sobre ello han llamado la atención Atiyah, *Promises, Morals and Law*, *cit.*, pp. 39-40; y Scanlon, "Promises and Practices", *cit.*, p. 206.

haya ningún argumento ineluctable que nos fuerce a reconocer que la obligación surge también en ese caso.

Sea cual fuere el juicio que nos merezca esa conclusión, no se agotan aquí los reparos que en contra de este segundo modelo han formulado sus críticos. Un segundo bloque de objeciones es el que insiste en que en él se pierde de vista la especificidad del concepto de *obligación*. Cuando alguien ha prometido hacer algo, se nos dice, hace surgir entre él y el destinatario de la promesa un vínculo especial. Especial, en primer lugar, porque en virtud de él el promitente habrá de ser *parcial* en favor del destinatario de la promesa, es decir, habrá de reconocerle un *locus standi* privilegiado en relación con las pretensiones de cualquier tercero con el que no le ligue un vínculo semejante. Lo que éso significa es que, llegado el momento del cumplimiento, el promitente no podrá alegar como justificación válida para hacer algo distinto de lo que prometió que con ello evita a un tercero un daño igual (ni tan siquiera mayor, al decir de algunos) al que de ese modo va a sufrir el destinatario de la promesa: la pretensión de éste frente al promitente gozaría de un peso singular en relación con otras pretensiones rivales, no necesariamente porque el daño que a él le produciría el incumplimiento sea de mayor entidad que los que el promitente dejara de evitar cumpliéndola, sino porque el vínculo generado por la promesa quedaría sustraído de un cálculo general de consecuencias en el que se contrapesen beneficios y daños sin tomar en cuenta *sobre quién* recaen éstos. Y por consiguiente, en segundo lugar, el vínculo sería especial en

el sentido de que la razón que por haber prometido tiene el promitente para hacer lo que prometió no sería *una razón más* que haya de ser contrapesada dentro de un balance global con el resto de razones a favor y en contra de esa acción: quien ha prometido se obligaría entonces a hacer lo que prometió, no a hacer lo que prometió *a condición* de que éso resulte ser, llegado el momento del cumplimiento, lo mejor según el balance global de razones⁴⁸³. Estas consideraciones (que como se ve reiteran la idea de que las razones que surgen de la prestación de promesas habrían de ser concebidas como "razones excluyentes") estarían adecuadamente recogidas en el primer modelo, que insiste en que las promesas consisten en la comunicación de la intención de contraer, en virtud de ese mismo acto, una *obligación* (i.e., precisamente esa clase de vínculo especial); pero presuntamente se perderían de vista en el segundo, que explica la aparición de razones morales para hacer lo prometido de una manera tal que, cuando éstas surgieran efectivamente (lo que, como sabemos, no siempre sucedería), no pasarían de ser *otras razones más* - y no necesariamente concluyentes - a tomar en cuenta por el promitente dentro de un balance global (confundiéndose entonces, concluye la crítica, las "obligaciones" con el "mero deber hacer").

El valor de esta crítica, con todo, resulta muy discutible. Para empezar, la lógica de este segundo modelo no tiene por qué

(483) Cfr., por ejemplo, Marcus G. Singer, *Generalization in Ethics*, cit., p. 206; Raz, "Promises and Obligations", cit., pp. 217-218; Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 304 y 308.

excluir necesariamente la idea de la parcialidad del promitente en favor del destinatario de la promesa: que lo haga o no, dependerá de cuál sea la estructura general de la teoría moral en la que se inserte ese deber de "no defraudar a otro que, sobre la base de una confianza que intencionadamente hemos inducido en él, ha actuado de un modo tal que redundará en perjuicio suyo si finalmente no actuamos con arreglo a esa expectativa" del que se nos habla en el segundo modelo (dependerá, en concreto, de si esa teoría moral admite o no "razones relativas al agente"⁴⁸⁴). Pero

(484) Razones "relativas al agente" [*agent-relative*] son las que, en relación con la producción o evitación de cierto resultado, están ligadas a la posición o papel de un agente determinado (de manera que son razones para que él haga o no haga algo de las que se piensa que no tienen por qué valer igualmente para cualquier otro agente que contemple el mismo caso pero jugando en él un papel distinto), porque se considera que el valor del estado de cosas resultante, integrando en él el valor o desvalor de la acción que lo produce, alcanza un monto diferente según cual sea la posición desde la que se contempla. Por el contrario, razones "neutrales respecto al agente" [*agent-neutral*] son aquellas que no están conectadas a ninguna posición o papel determinado, razones para actuar que en relación con la producción o evitación de un resultado se piensa que tiene por igual cualquiera, puesto que se considera que el valor del estado de cosas resultante es para todo agente el mismo, cualquiera que sea la posición que se ocupe en relación con su producción (cfr., p. ej., Parfit, *Reasons and Persons*, cit., p. 143). Por ejemplo, puede juzgarse que uno no debe hacer p ni siquiera cuando ésa es la única forma de evitar que suceda q, y admitir sin embargo que es permisible (o incluso obligatorio) impedir que suceda q aunque la única forma de hacerlo implique dejar de impedir a otro que haga p. Aparentemente lo primero implica que el estado de cosas ($\neg p \ \& \ q$) se considera más valioso que ($p \ \& \ \neg q$), mientras que lo segundo implicaría lo contrario; y por consiguiente la conjunción de ambos juicios parece incoherente. Efectivamente lo es si uno suscribe una moral - como, p. ej., el utilitarismo de actos clásico - que sólo contiene razones neutrales respecto al agente; pero no tiene por qué serlo si se suscribe una moral que comprende razones relativas al agente, puesto que entonces cabe sostener que el desvalor intrínseco de *hacer p* (i.e., de ser precisamente uno mismo el que hace p) es mayor que el de que *ocurra p* computado desde el punto de vista de un observador, ésto es, de un agente que no es el que lo produce. Generalmente se ha tendido a dar por supuesto que cualquier forma de consecuencialismo implica aceptar sólo razones neutrales respecto al agente, pero a mi juicio esa es una conclusión apresurada, provocada por la identificación inconsciente entre consecuencialismo en general y esa forma específica de moral consecuencialista que es el utilitarismo (o mejor: las diferentes formas de utilitarismo). Me he ocupado de ello en otro lugar, al que me permito reenviar; cfr. J.C. Bayón, "Causalidad, consecuencialismo y deontologismo", en *Doxa*, 6 (1999), 461-500, especialmente pp. 478-480.

Aplicando estas consideraciones a la pregunta de si podría justificarse esa →

lo que ha de tenerse bien presente es que la aceptación de ese modelo no nos compromete irremisiblemente con un tipo de teoría moral determinada: no es más que una propuesta de explicación de cómo, a partir de la aceptación de un juicio de deber previo, pueden surgir razones morales para actuar de la formulación de una promesa; no una propuesta de fundamentación de ese juicio de deber, ni un modo definido de entender el alcance de éste, y por tanto puede ser asumido por sujetos que coincidan en aceptar dicho juicio de deber previo aun desde concepciones morales globales diferentes (y por consiguiente con consecuencias prácticas posiblemente diversas en cada caso concreto). Y, salvado ese primer obstáculo, lo que resta de la objeción planteada no es más que la pretensión de que ciertas razones para actuar han de ser caracterizadas como "excluyentes": pero, como ya he expuesto anteriormente en términos que me parece innecesario reiterar, no encuentro argumentos convincentes para dejar de pensar que las razones que pueden surgir a partir de la formulación de una promesa son simplemente *nuevas razones de primer orden* - "independientes del contenido" - que se *añaden* al balance de las ya existentes (pudiendo prevalecer sobre ellas, pero sin que nada garantice que haya de suceder tal cosa)⁴⁸⁵.

"parcialidad" del promitente en favor del destinatario de la promesa desde el segundo modelo, cabría responder que sí cabe hacerlo si se entiende que hay un desvalor mayor en ser la causa directa de un daño (el que el destinatario sufriría) que en dejar que ocurra, para evitar que se produzca el primero, otro daño *similar* a un tercero del que en modo alguno son causa nuestras acciones intencionales; es lo que, más bien de pasada, sugiere McCormick, "Voluntary Obligations and Normative Powers", *cit.*, p. 69. Entiendo por supuesto que, a partir de cierta magnitud, la entidad del daño que incumpliendo la promesa se puede evitar que sufra un tercero desbancan ese tipo de consideraciones.

(485) Así lo mantiene explícitamente Warnock, *The Object of Morality*, *cit.*, pp. →

Hay, de todas formas, una línea de argumentación que quizá podría esgrimirse aún en defensa de la idea de que quien promete hace surgir una razón para actuar de carácter excluyente, y no una mera razón de primer orden adicional. El argumento es el siguiente: con arreglo a la lógica del segundo modelo, un agente racional entenderá que ha de hacer lo que prometió a condición de que éso resulte ser, llegado el momento del cumplimiento, lo mejor según el balance global de razones (incluidas las eventualmente generadas a partir de la formulación de la promesa); pero ese punto de vista sólo podría mantenerse siempre y cuando *los demás no lo compartan*, porque si todos razonasen como él la práctica misma de la promesa resultaría imposible; y por consiguiente el modelo criticado desemboca en la conclusión paradójica de que el presunto punto de vista de un agente racional exigiría, como condición *sine qua non*, lo que con arreglo a ese mismo criterio sería la irracionalidad de todos los demás⁴⁸⁶. Lo que se

114-115, Curiosamente Raz afirma haber sido influido en buena parte, en cuanto a su análisis de las promesas, por las tesis de Warnock (cfr. Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, p. 216, nota 9); pero en este punto crucial se distancia decididamente de él.

(486) Por supuesto este argumento recuerda en su estructura básica al muy conocido de Hodgson en contra del utilitarismo de actos; cfr. *Consequences of Utilitarianism*, *cit.*, cap. II. Que la cooperación en general se torna imposible entre utilitaristas de actos ha sido sostenido también por Warnock, *The Object of Morality*, *cit.*, p. 34.

Aunque en este momento no me interesa explorar a fondo esa discusión, creo que desde una óptica utilitarista puede contestarse con éxito a la objeción de Hodgson; la réplica más completa y convincente de la que tengo noticia es la que desarrolla John L. Mackie en "The Disutility of Act-Utilitarianism", en *Philosophical Quarterly*, 23 (1973) [ahora en Mackie, *Persons and Values, Selected Papers, vol. II* (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp. 91-104]. En síntesis, la argumentación de Mackie muestra que en algunos casos sí tendría sentido la práctica de la promesa entre utilitaristas de actos y que en el resto, en los que ciertamente no lo tendría, *tampoco sería necesaria*. Vid. también Peter Singer, "Is Act-Utilitarianism Self-Defeating?", en *Philosophical Review*, 81 (1972) 94-104; y Donald Regan, "On Preferences and Promises, A Response to Harsanyi", en *Ethics*, 96 (1985) 56-67, pp. 58-64.

está diciendo, en definitiva, es que el punto de vista asumido en este segundo modelo resulta auto-frustrante en el plano colectivo. Por consiguiente quien lo adopte razonaría como lo que, siguiendo una sugerencia terminológica de Raz, podríamos llamar un "polizón cognitivo" (*cognitive free-rider*), es decir, aquel que sabe que

"[s]i mis puntos de vista fuesen generalmente compartidos, y se supiese que son compartidos, ninguno estaría en condiciones de razonar como yo lo hago ahora, porque la premisa de mi argumentación resultaría entonces ser falsa."⁴⁸⁷

Y la razón de que el punto de vista propio de este segundo modelo sólo pueda ser mantenido a condición de que los demás no lo compartan - i.e., la razón de que resulte colectivamente auto-frustrante - radicaría, según quienes desarrollan esta crítica, en que si todos consideraran que la razón para actuar que puede generar una promesa (no defraudar a otro que, sobre la base de una confianza que intencionadamente hemos inducido en él, ha actuado de un modo tal que redundará en perjuicio suyo si finalmente no actuamos con arreglo a esa expectativa) es sólo una razón más de primer orden, y todos supieran que los demás consideran las cosas de ese modo, no se ve cómo podría el promitente inducir en el destinatario de la promesa la confianza de que su conducta futura será una determinada (porque el destinatario sabe que el promitente sólo considerará que debe hacer lo prometido si, llegado el momento del cumplimiento, es éso lo que resulta del balance global de razones; pero ni él ni el promitente pueden

(487) Vid. J. Raz, "Facing Up: A Reply", *cit.*, p. 1188.

saber *a priori* si habrá o no entonces una razón de signo contrario que prevalezca por su peso sobre la eventualmente generada por la promesa); y si no se consigue inducir esa confianza, con arreglo al modelo criticado no surge razón alguna para hacer lo prometido (lo que demuestra que para que hubiese surgido los demás tendrían que haber razonado de manera distinta). Es más, un agente racional sabría que no puede inducir esa confianza en otro agente igualmente racional - porque éste razonará en los términos descritos -, y por consiguiente no intentaría que otro (salvo que presuma su irracionalidad) interprete que él intenta inducir su confianza; y si se supone que prometer es precisamente comunicar esa clase de intención compleja, el resultado obvio de todo ello es que entre agentes que razonen en esos términos la práctica de la promesa no sería ni siquiera posible.

En realidad esta crítica conecta con otra, muchas veces reiterada⁴⁸⁸, según la cual la explicación ofrecida por este segundo modelo resulta *circular*. Por un lado, se nos dice que el deber de hacer lo prometido surge del hecho de que se ha inducido intencionadamente la confianza de otro en que ésa será nuestra conducta futura (y éste va a sufrir un daño si finalmente hacemos otra cosa). Por otro, el destinatario sólo tendrá una

(488) Cfr. G.E.M. Anscombe, "Rules, Rights and Promises", en *Midwest Studies in Philosophy III*, (Morris: University of Minnesota Press, 1978), pp. 318-323 [ahora en Anscombe, *Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers, vol III* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), pp. 97-103]; Warnock, *The Object of Morality*, cit., pp. 99-100; Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 96; Atiyah, *Promises, Morals and Law*, cit., p. 37; Robins, "The Primacy of Promising", cit., p. 324-325; Downie, "Three Accounts of Promising", cit., p. 266.

razón para confiar en el promitente si cree que éste piensa que tiene el deber de hacer lo que asegura que es su intención hacer. Pero entonces la circularidad se produciría inevitablemente, porque si hay que presuponer el carácter vinculante de la promesa para conseguir inducir la confianza del destinatario de ésta, entonces no es posible derivar la vinculatoriedad de la confianza inducida. Y de ese círculo vicioso sólo podría salirse, se dice, aceptando que una promesa genera una obligación con independencia de que se consiga o no producir algún determinado efecto perlocucionario: aceptando, en definitiva, que se consigue inducir la confianza de otro porque se contrae una obligación, no que se contrae una obligación porque se ha inducido la confianza de otro.

En suma, si hacemos balance de las dificultades o problemas pendientes de resolución en este segundo modelo, encontramos que son fundamentalmente cuatro: caracterizar satisfactoriamente las promesas en tanto que actos de habla, demostrando que cierto tipo de intención compleja por parte del hablante constituye realmente un elemento *necesario* y *suficiente* del acto de prometer; hacer plausible una explicación del fundamento de la obligatoriedad de las promesas con arreglo a la cual *no siempre* que se promete se tienen verdaderamente razones morales para hacer lo prometido; demostrar que el punto de vista de un agente que lo asuma no sería colectivamente auto-frustrante; y evitar el círculo vicioso entre la inducción de confianza y la generación de la obligación. A mi juicio la idea básica de este modelo es correcta,

y una explicación satisfactoria del modo en que surgen razones morales para actuar a partir de la prestación de promesas ha de estar en buena parte inspirada en él (no en el modelo rival, cuyas deficiencias de fondo me parecen insalvables)⁴⁸⁹. Pero sin

(489) Hay por supuesto, además de los dos grandes modelos analizados, otras estrategias diferentes para fundamentar la obligatoriedad de las promesas. Me referiré aquí a dos de las más conocidas; el *argumento del deber de veracidad* y el *argumento del fair-play*.

i) En *The Object of Morality* Geoffrey Warnock ha sostenido, en efecto, que el deber de cumplir las promesas no es más que una manifestación del deber genérico de veracidad (*op. cit.*, pp. 109-111). Su argumentación es la siguiente; normalmente pensamos que el deber de decir la verdad implica que lo que decimos debe corresponderse con lo que *es* o *ha sido* el caso; pero no hay razón alguna para que no lo extendamos igualmente a la conformidad con lo que *será* el caso cuando ello se encuentra precisamente bajo el control de nuestra voluntad. Por tanto el deber de veracidad es en general el deber de hacer corresponder palabras y cosas, de manera que "cuando las cosas son un dato, la restricción, por así decirlo, recae en las palabras; cuando las palabras van en primer lugar, la restricción recae en las acciones futuras del hablante" (*op. cit.*, p. 111).

El intento de fundamentación del deber de cumplir las promesas como manifestación del deber de veracidad no es nuevo. Ya lo critica con dureza Adam Smith (*cfr. Lectures on Jurisprudence*, LJ(A) II § 59 [ed. Meek-Raphael-Stein, *cit.*, p. 93]), que lo pone en boca de Pufendorf y de Richard Price. Dejando aparte otras consecuencias paradójicas de esa tesis - por ejemplo, que por la misma razón ha de suponerse que tendríamos el deber de cumplir nuestras amenazas -, la objeción fundamental en su contra fue expresada con claridad por Sidgwick (*cfr. The Methods of Ethics*, *cit.*, p. 304); según la lógica del argumento de la veracidad no sólo estaríamos vinculados por nuestras promesas, sino también y en igual medida por todas nuestras declaraciones de intención; y lo que entonces se pierde de vista es que probablemente lo esencial en el caso de la promesa no es que nuestra acción se corresponda con nuestra declaración, sino con las expectativas intencionalmente inducidas en otro. Vid, además, para la crítica de Warnock, Don Locke, "The Object of Morality and the Obligation to Keep a Promise", en *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1972) 135-143; y Atiyah, *Promises, Morals and Law*, *cit.*, pp. 104-105).

ii) Haciendo uso de una idea presentada originalmente por Hart (en "¿Existen derechos naturales?", *trad. cast. cit.*, pp. 97-98), autores como Rawls (*A Theory of Justice*, *cit.*, pp. 344-348) o Richards (*A Theory of Reasons for Action*, *cit.*, pp. 167-168) fundamentan la obligación de cumplir las promesas en la exigencia de equidad [*fairness*], en virtud de la cual quien ha aceptado voluntariamente los beneficios que se derivan de una práctica o institución (en este caso, la promesa) debería aceptar a su vez las restricciones que la práctica le impone (i.e., debería cumplir lo prometido).

Pero Christopher McMahon ha desarrollado un argumento, a mi juicio convincente, que demuestra que esta estrategia de fundamentación o fracasa, o converge en el fondo (seguramente para sorpresa de quienes la han sostenido) con el segundo de los grandes modelos que aquí se han analizado, el centrado en la idea de la inducción de confianza. Para entender por qué, hemos de reflexionar acerca de quién se supone que es, en la lógica del argumento del *fair play*, el que se ha "beneficiado" del funcionamiento de la práctica. Probablemente lo más inmediato es pensar que el beneficiario es el receptor →

duda la superación de los escollos mencionados hace necesario un replanteamiento global de la práctica de la promesa y del fundamento de su obligatoriedad.

ii) Me parece que puede resultar esclarecedor comenzar esa reflexión imaginando en primer lugar una situación en la que no existiera ninguna práctica social semejante a la de prometer. No obstante, aun en ausencia de esa práctica social, sería perfectamente posible aceptar un principio moral (al que en lo sucesivo me referiré por comodidad como "principio de la inducción de confianza" o "PIC") a tenor del cual

PIC: Si hemos inducido conscientemente a otro a que confíe en que nuestra conducta futura será una determinada, y esa confianza le lleva a comportarse de un modo tal que redundaría en perjuicio suyo en el caso de que finalmente no actuáramos con arreglo a la expectativa suscitada, entonces, para no producir ese daño, estamos obligados a comportarnos de manera que quede satisfecha la expectativa conscientemente inducida".

Me interesa resaltar que si todos los miembros de un grupo social coincidieran en suscribir el PIC ello *no equivaldría* a la

de la promesa, y que por consiguiente el principio de equidad obliga a los promitentes a hacer lo prometido en la medida en que se han beneficiado en el pasado en tanto que receptores de promesas. Pero esa interpretación tiene como consecuencia que quien en el pasado nunca ha aceptado promesa alguna podría prometer y no tendría obligación de cumplir lo prometido. Cabría entender, alternativamente, que es el promitente el que se beneficia de la práctica; esto puede suceder cuando la acción prometida (cuya ejecución, por consiguiente, queda diferida en el tiempo) se ofrece como *contraprestación* de algo que el receptor de la promesa, confiando en que ésta se cumplirá y precisamente sobre la base de esa confianza, hace *ahora* en beneficio del promitente (y, si no obtuviese finalmente la contraprestación, en perjuicio propio). Pero en ese caso no hay "beneficio del promitente" cuando la promesa no consigue inducir la confianza del receptor de la promesa; y el resultado de todo ello es que el principio de la equidad o del *fair-play* nos da una explicación de por qué las promesas dan lugar a obligaciones que es sustancialmente equivalente a la ofrecida por el modelo de la inducción de confianza (cfr. McMahon, "Promising and Coordination", *cit.*, pp. 242-243).

existencia de la práctica social de la promesa. Es más, tendría perfecto sentido decir que el PIC es, desde el punto de vista de cada uno de ellos, lo que he venido llamando un "juicio de deber independiente de la existencia de reglas sociales", i. e., un juicio de deber que cada uno suscribe con independencia del hecho de aquella coincidencia (o si se quiere, en la conocida terminología rawlsiana, un "deber natural"). En esas condiciones habría por supuesto diferentes maneras de conseguir inducir la confianza de otro. Pero ninguna de ellas consistiría en la ejecución de un acto de habla *formal*, es decir, de un acto de habla que sólo es conceptualmente posible en el marco de ciertas reglas convencionales preexistentes: todo lo que tendríamos sería la ejecución de actos de habla informales consistentes en comunicar a otro que se hará \neq con la intención de que él interprete que es intención de quien habla inducir su confianza en que la conducta futura del hablante será \neq ⁴⁹⁰. Por consiguiente, hablar de un grupo social cuyos miembros coinciden en suscribir el PIC y realizan eventualmente esos actos de habla informales no es emplear un rodeo verbal para evitar decir que existe en él la práctica social de la promesa.

Suscribir el PIC equivale a reconocer relevancia práctica a

(490) Cfr. McCormick y Bankowski, "Speech Acts, Legal Institutions and Real Laws", *cit.*; p. 126, donde la idea de un *acto de habla informal* queda definida de este modo: "Allí donde sea posible especificar la naturaleza de un acto de habla haciendo referencia tan sólo a la preferencia [*utterance*] de palabras (en la presuposición por tanto de convenciones semánticas acerca de lo que las palabras significan) y a la intención compleja puesta de manifiesto por esa preferencia, tenemos lo que puede ser denominado un *acto de habla informal*".

un determinado tipo de *consentimiento*. Conviene sin embargo adelantar algunas precisiones acerca de la idea genérica de consentimiento y de su valor como "generador" de razones. Quien consiente intenta con ello alterar la situación desde el punto de vista normativo, pero, como reconoce el propio Raz,

"[n]o todo acto de consentimiento logra hacerlo, y los que lo logran lo hacen porque caen en el ámbito de razones, no creadas a su vez por el consentimiento, que muestran por qué ciertos actos de consentimiento deben ser, dentro de ciertos límites, una forma de crear derechos y deberes"⁴⁹¹

Por consiguiente no es que la voluntad "cree" razones sin más, sino que presuponemos razones para actuar - no dependientes a su vez de actos de consentimiento ni expuestas por tanto a la revocación de éstos - que, dentro de ciertos límites, reconocen relevancia práctica al consentimiento. Quien reconoce razones de esa clase reconoce a los individuos la capacidad de moldear, siempre dentro de ciertos límites, su mundo moral: reconoce, en suma, principios en virtud de los cuales ciertos actos de consentimiento hacen lícito ("*volenti non fit iniuria*") lo que de lo contrario sería ilícito. En definitiva, el consentimiento es normativamente eficaz sólo en el marco de principios (que uno suscribe sin derivarlos a su vez del hecho de que se hayan prestado otros actos de consentimiento) del tipo "no se debe hacer ϕ a S a menos que S consienta - en las circunstancias C, o con los requisitos R - en que se le haga ϕ ".

Sentada esa precisión, creo que puede explicarse adecuadamente en qué sentido suscribir el PIC equivale a dar relevancia

(491) Cfr. J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 84.

práctica a un cierto tipo de consentimiento. A veces se ha hecho notar⁴⁹² que aun cuando A induzca intencionadamente en B la confianza de que hará ϕ , y aun cuando B se comporte, en razón de esa confianza, de un modo tal que supondrá un daño para él si finalmente A no hace ϕ , para que en definitiva se produzca el daño no sólo es necesario que A no haga ϕ , sino también que B haga voluntariamente algo a lo que no ha sido forzado en modo alguno por A; y que, por consiguiente, no es en absoluto obvio por qué B habría de considerar justificado el hacer responsable a A del daño sufrido. Me parece que la respuesta a esta observación viene dada por la idea de que suscribir el PIC implica concebir como un acto de consentimiento la manifestación de la intención compleja del hablante anteriormente mencionada. Quien suscribe el PIC no entiende por supuesto que pese sobre nosotros el deber genérico e incondicional de no defraudar las expectativas de otros acerca de nuestra conducta, ni de responder del daño que para otros represente la frustración de las mismas, ni siquiera en el caso de que *sepamos* que otros albergan dichas expectativas y por tanto pueden sufrir esos daños; y ni tan siquiera en el caso de que hayamos inducido nosotros mismos esas expectativas (i.e., hayamos hecho creer a otro que nuestra conducta futura será ϕ). Ello es tanto como decir que *en principio* nadie tiene derecho a contar con que nuestra conducta futura será una determinada ni a hacernos responsables de lo que le pueda pasar a él si hacemos algo distinto de lo que espera, aunque sepamos que lo espera o

(492) Vid., por ejemplo, Atiyah, *Promises, Morals and Law*, cit., pp. 65-66.

incluso si han sido actos intencionales nuestros los que le han inducido a esperarlo (incluida nuestra declaración de que es nuestra intención hacer ϕ); que en principio nadie tiene derecho, en suma, a considerar limitada o circunscrita nuestra libertad de cambiar de planes, o a considerarnos responsables de las consecuencias que para él pudiera traer aparejadas dicho cambio. Pero la excepción que se reconoce a ese principio general consistiría precisamente en que *consintamos* en que otro cuente con que nuestras acciones futuras serán unas determinadas: de ese modo, decir "haré ϕ " con la intención, no meramente de que otro crea que haré ϕ , sino de que otro interprete que es nuestra intención inducir su confianza en que haremos ϕ , es considerado como equivalente a consentir que otro base sus acciones en la confianza de que la nuestra será ϕ . Y la admisión de la eficacia de ese consentimiento - y, consiguientemente, de la idea de que a partir de su prestación el eventual daño que sufra el destinatario puede imputarse al hablante - es la que se ve reflejada en la aceptación del PIC. Muchos principios morales que otorgan relevancia al consentimiento suponen que la prestación de éste convierte en lícito lo que de lo contrario sería ilícito; el PIC, sin embargo, implica *para el hablante* la conversión en ilícito de lo que de otro modo le sería lícito (la realización de algo distinto de su intención declarada, sean cuales sean las consecuencias que de ello vayan a seguirse para otros que creyeron que no sucedería tal cosa y ajustaron sus propias acciones de acuerdo con esa creencia).

Cuando alguien intenta con su acto de habla que otro interprete que su intención es inducir su confianza en que hará ϕ , resulta irrelevante a efectos de la entrada en juego del PIC no sólo que en realidad no pretenda hacer ϕ , sino también que en realidad no quiera inducir su confianza: basta con que pretenda hacer creer al destinatario que sí tiene esa intención (es decir, que sí consiente en que éste base sus acciones en la confianza de que la suya será ϕ). En general éso es lo que ocurre con diferentes clases de actos de consentimiento: que no es el hecho de que "internamente" se consienta. - una circunstancia psicológica inescrutable para terceros -, sino el de que se declare el consentimiento - o se infiera razonablemente de una conducta -, el que convierte en lícito para un tercero lo que de otro modo sería ilícito (si "no se debe hacer ϕ a S a menos que S consienta en que se le haga ϕ ", hacer ϕ a S sin tener constancia de que éste consiente - porque no ha declarado tal cosa - es ilícito aunque resulte que internamente S sí consiente en ello; y hacer ϕ a S cuando éste ha manifestado que consiente en ello es lícito aunque - sin que el tercero tenga constancia de ello - internamente S no consienta).

De todos modos, con arreglo al PIC no es la manifestación de ese consentimiento (i. e., la comunicación de la intención compleja descrita) *por sí sola* la que hace surgir el deber: la aparición de éste requiere además que el destinatario se haya comportado - por acción u omisión - de un modo tal que supondría un daño para él si finalmente el hablante defrauda la confianza

conscientemente inducida (siendo la manifestación del consentimiento, eso sí, el requisito para *imputar* a éste aquel daño). Lo que eso significa es que mientras no haya ocurrido tal cosa el hablante es libre de retirar o revocar su consentimiento. Lo único que ciertamente no cabe es que pretenda eximirse de su deber cuando sí haya sucedido alegando que retira *entonces* su consentimiento.

Por último, suscribir el PIC no supone incurrir en ninguna clase de círculo vicioso. El deber de hacer lo anunciado que surge de la confianza inducida no es a su vez un requisito previo para que ésta pueda producirse. En primer lugar no estoy nada seguro de que lleven razón quienes han presentado el argumento de la circularidad al sostener que el destinatario sólo tendrá una razón para confiar en el hablante si presupone que éste cree que tiene el deber de hacer lo que asegura que es su intención hacer: yo puedo presuponer que otro cree que su deber es hacer ϕ y sin embargo tener una confianza escasa o nula en que haga ϕ , porque pienso que, por debilidad de la voluntad, no será capaz de hacer lo que cree que debe hacer; y a la inversa, puedo tener razones de muy diversos tipos para confiar en que otro hará ϕ sin tener que presuponer en absoluto que él cree que es su deber hacerlo. Pero es más, aunque diéramos por buena la idea de que sólo es racional confiar en el hablante si suponemos que éste cree que tiene alguna clase de deber, no habría por qué conceder que ese deber del que estamos hablando es el que surgiría de la confianza inducida: podría alegarse, como apunta Scanlon, que basta con

presuponer que el hablante cree que tiene el deber de no intentar violaciones del PIC induciendo la confianza de otro en que hará ϕ cuando su intención real es desde el principio no hacerlo en absoluto⁴⁹³.

Pues bien, imaginemos una comunidad de agentes que coinciden en aceptar el PIC; que ejecutan de cuando en cuando actos de habla informales consistentes en que H comunica a D que hará ϕ con la intención de que D lo tome como signo de que H tiene la intención de hacer ϕ y de que pretende que D confíe en que H hará ϕ , de manera que D actúe o haga planes sobre la base de esa expectativa de que H hará ϕ (i. e., como signo de que H consiente en que D deposite en él esa confianza); y que, con arreglo al PIC, entienden que de la ejecución de un acto de habla semejante puede surgir para H el deber de hacer ϕ cuando efectivamente D ha obrado con arreglo a la confianza inducida de un modo que resultará oneroso para él si finalmente H no hace ϕ . Habría que preguntarse ahora qué razones tendrían esos agentes para contar con una práctica social como la de la promesa. Y la respuesta viene dada por la constatación de que dichos agentes tendrían ante sí un *problema de coordinación*, generado por la dificultad de discernir con acierto cuál es en cada caso la verdadera intención de alguien que comunica a otro que hará ϕ y, en concreto, de discernir con acierto cuándo tiene y cuándo no tiene el hablante la intención compleja que se acaba de apuntar:

(493) Cfr. Th. Scanlon, "Promises and Practices", *cit.*, p. 213.

obviamente nadie deseará que se le atribuya esa intención compleja (y que por tanto se le pueda llegar a considerar sujeto al deber correspondiente) cuando realmente no la tiene; ni nadie desearía atribuir erróneamente esa intención a quien le habla, pudiendo sufrir a la postre un daño del que no cabría entonces hacer responsable al hablante; y por consiguiente todos estarían interesados en el establecimiento de algún signo convencional (resultando indiferente cuál) mediante cuya utilización todos pudieran reconocer con facilidad que el hablante pretende que se interprete que tiene aquella intención compleja. Decir "prometo ϕ " - o, si se quiere, decirlo en las circunstancias C - puede ser ese signo, como podría serlo igualmente golpear el platillo de una balanza con un trozo de bronce, al modo de la vieja *mancipatio* romana, o cualquier otro, con la única condición de que exista una convención con arreglo a la cual tenga para todos ese significado (y todos sepan que para todos los demás lo tiene).

En mi opinión resulta claro que la práctica de la promesa, tal y como existe en la realidad, tiene efectivamente esa significación convencional. Las promesas son por consiguiente, como dice Scanlon, una forma especialmente económica de expresar aquella intención compleja⁽⁴⁹⁴⁾: dada la existencia de la convención, todo el que la conoce sabe que diciendo "prometo ϕ " en determinadas circunstancias hace creer a los demás que pretende que su expresión se tome como signo de su intención de

(494) Cfr. Th. Scanlon, "Promises and Practices", *ibid.*, p. 214.

inducir la confianza del destinatario. Y por supuesto que *realmente* lo pretenda o no resulta irrelevante a efectos de la entrada en juego del PIC: basta con que el hablante conozca la significación convencional del acto de habla que ejecuta y sepa por tanto de qué modo va a ser interpretado por otros.

Decir que la significación convencional de las promesas es la manifestación de esa intención compleja (la intención del hablante de que su expresión se tome como signo de su intención de inducir la confianza del destinatario) no es lo mismo que decir que la presencia efectiva de dicha intención compleja es un elemento necesario y suficiente del acto de prometer. Si retenemos la idea de que un acto de habla *informal* es aquel cuya naturaleza puede quedar especificada haciendo referencia tan sólo a la preferencia de palabras y a la intención compleja puesta de manifiesto por esa preferencia, mientras que un acto de habla *formal* presupone la existencia de reglas convencionales y el seguimiento de las mismas, caeremos en la cuenta de que la definición de McCormick que se expuso anteriormente⁴⁹⁵ no es en realidad - como él pretende - la de "prometer", sino la del acto de habla informal de inducir confianza: para decir que lo que alguien ha hecho ha sido prestar o formular una "promesa" no es necesaria la concurrencia de intención compleja alguna por parte del hablante, siendo suficiente (y desde luego también necesario) que se haya actuado de acuerdo con las reglas que definen la

(495) Cfr. *supra*, nota 479 y el texto al que acompaña.

práctica (y que el hablante haya tenido conocimiento de ello). Pero al mismo tiempo, si se reconoce que la significación convencional de las promesas es la manifestación de dicha intención compleja (i.e., si se reconoce que convencionalmente se entiende la formulación de una promesa como la manifestación de esa intención, la tenga o no realmente el hablante), se priva según creo de su fuerza aparente a la objeción que planteaba Raz al señalar que es perfectamente posible que alguien prometa y declare al mismo tiempo que no tiene en absoluto esa intención compleja o, a la inversa, que declare que tiene dicha intención pero añada que sin embargo no promete nada: porque en cualquiera de esos casos el hablante incurriría a mi juicio en una contradicción pragmática, de modo que no por ser concebibles esos actos de habla - que desde luego lo son - dejarían de ser anómalos⁴⁹⁶; y por consiguiente no acierto a ver que de la mera posi-

(496) Si dejamos al margen supuestos espurios en los que decir "prometo ϕ " no es verdaderamente hacer uso de la práctica o institución normativa de la promesa - como aquéllos en que lo que se está haciendo es amenazar a otro ("te prometo que te acordarás de esto"), o subrayar enfáticamente que lo que se dice es verdad ("te prometo que no tenía la menor noticia de ello"), etc. -, me parece claro que *convencionalmente se entiende* que quien promete hacer algo pone de manifiesto con ello su intención de que se interprete que es su intención inducir la confianza del destinatario. Entiendo por tanto que quien, sabedor de esa significación convencional, dijera "prometo hacer ϕ , pero no es mi intención que se interprete que es mi intención inducir la confianza de otro en que haré ϕ " incurriría en la misma clase de contradicción pragmática que quien - por emplear el consabido ejemplo tradicional - afirmara "el gato está sobre el felpudo, pero yo no lo creo". Del mismo modo, si alguien dice "haré ϕ , pero no prometo nada" lo que subraya es que se reserva el derecho de modificar a voluntad su intención declarada de hacer ϕ y que, por consiguiente, no pretende dar a entender al oyente que puede actuar en la confianza de que no cambiará de planes y hará finalmente ϕ (i.e., subraya que no está consintiendo en que el oyente deposite en él esa confianza); de ahí que resultara anómalo decir "haré ϕ , y pretendo que esta afirmación se interprete como signo de mi intención de inducir tu confianza en que haré ϕ , pero no te prometo que haré ϕ ", porque no se alcanzaría a entender qué clase de reserva o restricción incorporaría la última parte del enunciado que fuese compatible con lo que se dice antes de ese inciso final.

bilidad material de ejecutar esos actos de habla anómalos se siga algún argumento interesante en contra de una explicación de la obligatoriedad de las promesas basada en el principio de la inducción de confianza.

En cualquier caso, que haya llegado a existir esa forma convencional y especialmente económica de expresar aquella intención compleja no significa que ésta no pueda seguir siendo manifestada también a través de actos de habla informales (o incluso a través de actos no verbales): y lo importante es darse cuenta de que tanto las promesas como cualquier otro acto de inducción de confianza, si hacen surgir un deber, lo hacen exactamente por las mismas razones⁴⁹⁷. Dicho de otro modo: lo que puede hacer que el incumplimiento de las promesas sea *moralmente censurable* (la entrada en juego del PIC) es distinto de lo que hace que prometer sea posible (la existencia de la convención o práctica social correspondiente). Suponiendo siempre la aceptación del PIC,

(497) Cfr. Th. Scanlon, "Promises and Practices", *cit.*, pp. 200-201 y 203. Estas consideraciones permiten a mi juicio compartir lo que me parece una interesante observación de Atiyah; con frecuencia se entiende que muchos actos - incluso no verbales - hacen surgir una obligación para quien los realiza porque se interpretan como "promesas tácitas" o "implícitas", presuponiendo con ello que las promesas explícitas son el caso central o paradigmático de generación de razones para actuar a partir de la realización de actos que equivalen al consentimiento de quien los ejecuta en que otro deposite en él la confianza de que sus acciones futuras serán unas determinadas y actúe en consecuencia; pero si se cae en la cuenta de que las promesas son tan sólo *uno más* de los posibles actos de esa clase, repararemos en que cuando se realiza un acto de habla informal (o incluso un acto no verbal) de inducción de confianza más que decir que se genera una obligación *porque* ha habido una promesa tácita o implícita deberíamos decir que, bajo la influencia de un prejuicio que considera a las promesas como forma paradigmática o acaso única de consentir en que otro deposite su confianza en un determinado curso futuro de nuestras acciones, se tiende a pensar en la idea de una promesa tácita *porque* se admite que se genera una obligación (como explicación, en realidad *superflua*, de la aparición de ésta); vid. P.S. Atiyah, *Promises, Morals and Law*, *cit.*, pp. 173-174 y 176.

lo que tenemos es una razón - dominante sobre las meramente prudenciales - para no defraudar la confianza de otro inducida voluntariamente por nosotros mismos, resultando secundario cuál haya sido la vía o el instrumento efectivamente empleado para lograr la inducción de confianza: la existencia de la práctica social de la promesa proporciona *un medio* - uno, si se quiere, especialmente apropiado, pero sólo uno más entre otros también posibles - para inducir confianza, pero no proporciona por sí sola la clave para entender por qué puede ser moralmente ilícito para el promitente hacer algo distinto de lo que prometió.

Si se recuerda ahora la forma en que quedó definida en el apartado anterior la noción de "razones independientes del contenido", creo que es posible entender en qué sentido la formulación de una promesa puede hacer surgir una razón de esa clase para hacer lo prometido: hacer lo prometido - dadas la existencia de la práctica social de la promesa, su significación convencional y la ejecución de un acto de habla consistente en prestar una promesa - *puede ser* una forma de abstenerse de dañar a otro que ha actuado sobre la base de una confianza en el rumbo futuro de nuestras acciones intencionalmente inducida por nosotros mismos; es decir, dada la presencia de aquellos factores contingentes, la acción individual describible como "lo prometido" *puede* que sea describible también como caso de un acto genérico para realizar el cual se entiende que hay razones preexistentes ("dependientes del contenido"). Nótese en cualquier caso que allí donde se ha prestado una promesa y concurren todas las demás circunstancias

necesarias para poder decir que se ha hecho surgir una razón moral para actuar, siempre se podría explicar la aparición de ésta *sin mencionar* la circunstancia de que se ha prometido: bastaría con mencionar que ha tenido lugar el *efecto* producido por la promesa (la inducción de confianza, que también podría haber sido el efecto de actos distintos del de prometer), que es el que invoca o hace entrar en juego - como razón operativa - al PIC; y nótese también, desde luego, que entre la formulación de una promesa y la aparición de ese efecto hay una conexión *causal* (y por tanto *contingente*), no una conexión analítica o necesaria.

Merece la pena tomar buena nota de esa circunstancia. Una vez formulada la promesa, sólo surge la razón para actuar que se expresa con el PIC si *realmente* se suscita la confianza del destinatario - lo que no tiene por qué suceder indefectiblemente, ya que el destinatario, por la razón que sea, puede no tomar en serio al promitente - y si *realmente*, sobre la base de esa confianza, llega el destinatario a comportarse de un modo tal que supondría un daño para él si finalmente el promitente no actuara como prometió. En ausencia de esas dos circunstancias, y siempre para quien razone en estos términos, no surgiría del hecho de haber prometido ninguna razón para actuar; y, aunque concurra la primera, el promitente podría lícitamente revocar su promesa mientras no se hubiese producido la segunda. Lo que éso significa es que desde este punto de vista el deber de cumplir las promesas se concibe como lo que he llamado un "deber con frecuencia relativa de no contingencia". Sucede no obstante que la práctica

social de la promesa, tal y como existe en la realidad - aun con todas las dificultades que encierra pronunciarse como observador acerca de qué implica verdaderamente una práctica social relativamente compleja para los que participan en ella -, no funciona sólo como una suerte de "convención lingüística" que atribuye una significación a la ejecución de ciertos actos de habla, sino que incorpora la pretensión de que *todas* las promesas generan razones para actuar (aunque no sean necesariamente concluyentes), ésto es, concibe el deber de cumplir las promesas como un "deber con frecuencia absoluta de no contingencia" (sabiendo que decir que la práctica incorpora esa concepción significa meramente decir que un número suficiente de los individuos implicados suscriben un juicio de deber en esos términos o al menos se comportan como si lo hicieran, bien por razones prudenciales, bien como manifestación de una actitud compulsiva o meramente imitativa). Existe por consiguiente una distancia sustancial entre el punto de vista de un agente cuyo razonamiento práctico parta de la aceptación del PIC como razón operativa y que tome en cuenta como razón auxiliar - *entre otras cosas* - que existe una práctica como la de la promesa (con la significación convencional que tiene) y que se ha formulado una de ellas, y el punto de vista incorporado en la práctica social de prometer tal y como ésta existe de hecho.

Hay dos caminos posibles para intentar reducir esa distancia. El primero parte del examen de las circunstancias o contextos en los que se suele hacer uso de la práctica de la promesa.

Creo que lleva razón Atiyah al subrayar que si reflexionamos acerca de *por qué* solemos formular promesas nos daremos cuenta de que el caso central o paradigmático no es en absoluto el de la promesa unilateral y gratuita, sino más bien aquél en que el promitente cuenta con obtener *a cambio de su promesa* alguna clase de beneficio o ventaja a resultas de alguna acción del destinatario que éste no estaría dispuesto a ejecutar de no ofrecérsele la garantía de la promesa⁴⁹⁸; es más, con frecuencia se promete precisamente ante la demanda de éste - "¿lo prometes?" -, que quiere saber ahora si puede o no depositar su confianza en el hipotético promitente porque *es ahora* cuando, a condición de que se le asegure inequívocamente que sí mediante la prestación de la promesa, va a hacer algo que interesa a este último (y que entraña un coste para quien lo hace). Y si ello es así, la conclusión que obtenemos es que las promesas suelen formularse precisamente en contextos en los que *están dados desde el principio* los requisitos que quien suscribe el PIC considera necesarios para afirmar que se ha hecho surgir una razón moral para hacer lo prometido.

Que los contextos de esa clase sean los más frecuentes no implica sin embargo que sean los únicos. En ocasiones, ciertamente, *se formulan promesas que el promitente no "intercambia"* en modo alguno por acciones del destinatario onerosas para éste y beneficiosas para él. Si se quiere sostener que, tal y como

(498) Vid. Atiyah, *Promises, Morals and Law*, cit., pp. 145-146.

seguramente supone el punto de vista incorporado en la práctica social existente, también las promesas prestadas en esas condiciones son vinculantes desde el momento mismo en que se prestan, puede recurrirse, en segundo lugar, a la búsqueda de algún otro principio moral - distinto del PIC - que pudiera actuar como razón operativa en un razonamiento práctico que tomara como razón auxiliar la existencia de la práctica de la promesa y el hecho de la formulación de una de ellas y que pudiera tener como conclusión el deber de hacer lo prometido también en esas condiciones y desde el momento mismo en que la promesa se prestara. Quien delibera habrá de preguntarse si acepta o no algún otro principio moral distinto del PIC - que sí me parece conforme a nuestras convicciones morales comunes, es decir, que creo que de hecho aceptamos - y que sea capaz de desempeñar el papel que acabo de señalar⁴⁹⁹. Pero si se acepta alguno y se razona a

(499) Un principio de esa clase podría ser, por ejemplo, el que Scanlon llama "principio de fidelidad". En ocasiones, nos dice Scanlon, alguien desea que otro le asegure que hará o no hará algo no porque a su vez él esté dispuesto a hacer otra cosa a *condición* de que se le dé aquella seguridad, sino simplemente porque para él es importante el mero hecho de considerar que puede confiar en ello; y, consiguientemente, cuando pide al otro que le prometa que hará ϕ lo que desea es saber si puede o no considerarse autorizado a depositar en él esa confianza, de manera que si la promesa efectivamente se presta (conociendo el promitente todas las circunstancias mencionadas) y finalmente no se cumple aquella confianza habría quedado traicionada. Ello le lleva a proponer el siguiente principio: " Si (1) A voluntaria e intencionalmente induce a B a esperar que A hará x [...]; (2) A sabe que B quiere que se le asegure ésto; (3) A actúa con el propósito de proporcionar esa seguridad, y tiene buenas razones para creer que lo ha hecho; (4) B sabe que A tiene las creencias e intenciones descritas; (5) A pretende que B sepa ésto y sabe que B lo sabe; y (6) B sabe que A tiene ese conocimiento e intención; entonces, en ausencia de alguna justificación especial, A debe hacer x a no ser que B consienta en que no se haga x " ("Promises and Practices", *cit.*, p. 208). Prometer, dada su significación convencional, sería una forma económica de poner de manifiesto ese complejo de intenciones y creencias (que, no obstante, también podrían ser comunicadas por *otros medios* - aunque indudablemente con mayor dificultad y mayores posibilidades de ser malinterpretado - si la práctica de la promesa no existiera); y por consiguiente, si se ha prometido y *efectivamente* se ha suscitado esa clase de confian-→

partir de él seguirá siendo cierto - como lo es cuando se razona a partir del PIC - que, si una promesa hace surgir un deber, ello estará sucediendo en virtud de la entrada en juego de un principio moral general que es invocado por el hecho de que, dada la existencia de la práctica social de la promesa y su significación convencional, "hacer lo prometido" resultará ser una forma de hacer alguna otra cosa - para hablar de la cual no es necesaria la existencia de práctica social alguna - a la que aquel principio general se refiere⁵⁰⁰. En suma, sean cuales fueren los

za, se tendría el deber de hacer lo prometido sin que sea necesario para que surja ese deber que el destinatario se haya comportado a su vez de algún modo en particular.

(500) Podría pensarse que la idea que se acaba de apuntar constituye una complicación innecesaria y que, en definitiva, el razonamiento práctico de quien considera que debe cumplir lo prometido no necesita en modo alguno tener una estructura más compleja que ésta: 1) se deben cumplir las promesas

2) he prometido hacer ϕ

3) debo hacer ϕ ,

bien entendido, eso sí, que (1) es un genuino *juicio de deber* que el sujeto acepta, no una *proposición normativa* (que describiría el contenido de una regla social existente). Sin embargo cabe preguntarse qué clase de juicio de deber se supone que sería (1) en ese razonamiento práctico. Resultaría paradójico responder que se trata de un juicio de deber *independiente de la existencia de reglas sociales*, puesto que el concepto mismo de "promesa" resulta inconcebible en ausencia de ellas; y si a pesar de todo se quisiera mantener esa idea (es decir, si se quisiera mantener la extraña tesis de que se seguiría debiendo "cumplir las promesas" aunque desapareciera la práctica social de la promesa), me parece que no quedaría más salida que entender por "promesa" algo sólo contingentemente ligado a la existencia de una práctica social, y que creo que no podría ser otra cosa que un acto por el que la voluntad se obliga a sí misma (deseñobocando entonces en el conjunto de aporías que ya conocemos).

Si por el contrario se admite que (1) es un juicio de deber *dependiente de la existencia de reglas sociales*, entonces, como ya sabemos, habrá de ser la *conclusión* de un razonamiento práctico previo cuya premisa mayor sea un juicio de deber independiente de la existencia de reglas - como por ejemplo el PIC, o el "principio de fidelidad" de Scanlon - y su premisa menor un juicio descriptivo de la existencia de la práctica de la promesa y de su significación convencional; con la importante consecuencia, además, de que entonces el juicio de deber (1) relativo al acto genérico "cumplir las promesas" sería, en tanto que conclusión de aquel otro razonamiento práctico previo, un juicio de deber *con frecuencia relativa de no contingencia* - porque nada asegura *a priori* que *siempre* que alguien prometa hacer algo queden satisfechas además *el resto* de condiciones (sólo contingentemente conectadas con el hecho de la formulación de la promesa) que habrían de concurrir para que entrara en juego el PIC, el "principio de fidelidad" u otro semejante -, de manera que la reconstrucción propuesta fallaría no sólo porque no→

principios morales de los que partamos como razones operativas (sólo el PIC; o el PIC con el complemento de algún otro, de modo que nos acercásemos más al punto de vista presupuesto en la práctica según el cual todas las promesas dan lugar a razones morales para hacer lo prometido), la idea fundamental a retener, como ha subrayado Scanlon⁵⁰¹, es que la existencia de la práctica social de la promesa simplemente crea la posibilidad de que al prometer estemos haciendo alguna otra cosa que cae bajo un principio moral previo e independiente de esa práctica; y que ésta no juega *ningún otro papel* - dejando ahora al margen la eventual generación de razones prudenciales - en la justificación de por qué se debe realizar la acción prometida.

Resta por aclarar si quien razone en estos términos y entienda por consiguiente que de la formulación de una promesa surgen eventualmente nuevas razones ("independientes del contenido") que se añaden al balance de las ya existentes a favor y en contra de la acción prometida no estaría asumiendo una posición auto-frustrante en el plano colectivo. En mi opinión no lo haría. Nadie, ni como promitente ni como destinatario, piensa que las razones que genere la formulación de una promesa sean *absolutas*: todo el mundo entiende, en cualquiera de esos dos papeles, que en determinadas circunstancias estaría justificado incumplir una

contiene las premisas de las que depende la aceptación de (1), sino también porque, entendido (1) como juicio de deber con frecuencia relativa de no contingencia, (3) no se seguiría automáticamente de (1) y (2).

(501) Vid. Scanlon, "Promises and Practices", *cit.*, pp. 200-201 y 220.

promesa porque hay ciertas razones que en caso de conflicto prevalecerían sobre las que la promesa pudiese haber hecho surgir; y ya he explicado en otro lugar que resulta indiferente caracterizar ese conflicto como el choque entre una "razón excluyente" y un conjunto de razones no excluidas por ella (i.e., que "caen fuera de su alcance") o como la ponderación dentro de un balance global de diversas razones de primer orden y de signo contrario. Por consiguiente el destinatario de una promesa no cuenta con que el promitente se abstendrá en su momento de evaluar los méritos del caso con arreglo a un balance global de razones a favor y en contra (ni el promitente tiene por qué pretender inducir al destinatario a que cuente con tal cosa): lo único que el destinatario espera (y lo único que el promitente tiene que pretender que el destinatario crea) es que el promitente tenga un punto de vista similar al suyo en cuanto al peso que ha de reconocerse a las razones generadas por la promesa, que ese peso sea (desde el punto de vista de ambos) lo suficientemente alto como para que en circunstancias ordinarias - i.e., en las que con mayor probabilidad van a tener lugar - resulte concluyente, y que el promitente actúe de hecho con arreglo a todas estas consideraciones que se supone que acepta. Y el razonamiento práctico que un agente desarrolle en estos términos no es colectivamente auto-frustrante.

Lo que me parece importante subrayar - tal y como han hecho Lyons o Scanlon - es que quien reflexiona (sea como promitente o como destinatario) acerca del peso de las razones

generadas por una promesa y, por consiguiente, acerca de los casos en que estaría justificado no cumplirla, está desarrollando una deliberación moral sustantiva, no preguntándose qué es lo que establecen al respecto las reglas sociales presuntamente prefijadas que constituirían la práctica o institución de la promesa⁵⁰². En realidad no me parece que sea posible especificar *en detalle* cuáles serían esas reglas, salvo que se entienda por tales el mínimo común denominador de los puntos de vista complejos acerca de la cuestión que hacen suyos cada uno de los participantes. La práctica es posible como tal porque existe una *visión suficientemente compartida* en cuanto al peso que habría de reconocerse a las razones eventualmente generadas por una promesa (lo que es tanto como decir una visión suficientemente compartida en cuanto a la importancia relativa de los propósitos u objetivos a los que la práctica sirve) y porque las circunstancias en las que dichas razones serían desbancadas - siempre con arreglo a esa visión suficientemente compartida - resultan ser excepcionales (y con ello cuentan los participantes). La existencia de esa "visión compartida" es a mi juicio extraordinariamente importante. Muestra, entre otras cosas, la imposibilidad de describir en qué consiste realmente una práctica social existente enumerando unas pocas reglas simples: cada participante tiene un punto de vista mucho más complejo acerca del sentido global de la práctica y la importancia relativa de las razones que pueden surgir de su

(502) Cfr. D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, cit., pp. 193-194; Scanlon, "Promises and Practices", cit., p. 215.

funcionamiento; y aunque la práctica sólo es posible como tal a condición de que los puntos de vista de todos ellos coincidan *en gran medida*, quien en calidad de observador describa como contenido de la práctica existente sólo lo comprendido dentro de ese espacio de coincidencia estará situándose en un punto de vista que no reproduce en toda su complejidad el de cada uno de los participantes⁵⁰³.

8.4.2 Obligaciones de creación no voluntaria: concepto y justificación de la autoridad.

1) Comúnmente suele entenderse que "ser una autoridad legítima" significa tener derecho a mandar y, correlativamente, que alguien - el sometido a la autoridad - tiene el deber de obedecer. "Obedecer", por supuesto, no quiere decir tan sólo hacer lo que la autoridad ordene, sino hacerlo *porque lo ordena*; y por consiguiente aceptar la autoridad de alguien no implicaría meramente aceptar que se debe hacer lo que ordene a condición de que coincida con lo que de todos modos uno piensa que se ha de hacer, sino que se debe hacer lo que ordene aunque no exista esa coincidencia, aunque con arreglo al juicio propio se entienda que ha de hacerse algo diferente. Ahora bien, si todo ello es así - y por el momento podemos dar por buena esta caracterización en trazos gruesos, aunque, como se verá más tarde, no faltan motivos

(503) Sobre todo ello, vid. *infra*, apartado 8.5.

para enmendarla o incluso impugnarla -, surge la sospecha de que un agente *racional* no podría de ningún modo aceptar la autoridad de otro, de que existe, por decirlo en pocas palabras, una incompatibilidad de principio, auténticamente insalvable, entre la autoridad y la racionalidad práctica. A esa sospecha se ha referido Joseph Raz como "paradoja de la autoridad"⁵⁰⁴: si la autonomía, el actuar de acuerdo con las razones que uno suscribe, es un rasgo constitutivo de la racionalidad práctica; y si la aceptación de la autoridad (o, si se quiere, la aceptación de una autoridad como legítima) implica deponer el propio juicio colocando en su lugar las prescripciones de aquélla; entonces la autoridad, de un lado, y la racionalidad y autonomía del agente, de otro, estarían inexorablemente llamadas a repelerse. Etimológicamente la *auctoritas* es la condición de *auctor* (aquel que produce, origina o es la causa de algo): pero se diría que para un agente racional (sean cuales fueren sus concepciones morales sustantivas) tiene que constituir un axioma aquella afirmación de Peters según la cual "en la moral un hombre debe ser su propio '*auctor*'"⁵⁰⁵; y, de ese modo, el agente verdaderamente racional habría de concluir, como Thoreau, que "la única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en todo momento lo que considero correcto"⁵⁰⁶. Si afirmaciones de este tipo se entienden

(504) Vid. Joseph Raz, *La autoridad del derecho*, cit., pp. 17-18.

(505) Cfr. R.S. Peters, "Authority", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 32 (1958) 207-240 [hay trad. cast. de E.L. Suárez, "La autoridad", en A. Quinton, *Filosofía Política* (México; F.C.E., 1974), pp. 130-150, por la que se cita; pág. 149].

(506) Tomo la cita de Jorge F. Malen Sefia, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, cit., p. 81.

como juicios analíticos, hay que reconocer que la "paradoja de la autoridad" no parece fácil de sortear. Hay de hecho quien, como Wolff, ha sostenido con denuedo que *no puede ser sorteada*⁵⁰⁷: para Wolff "la obligación primera de un hombre es la autonomía, el rechazo a ser mandado"⁵⁰⁸; por eso la noción de *mandato* en sentido estricto ni siquiera tendría cabida en el horizonte conceptual de un hombre autónomo, que de ninguna manera puede aceptar que ha de hacer lo que otro le ordene simplemente porque se lo ha ordenado y cualquiera que sea el contenido de la orden⁵⁰⁹; y la consecuencia de todo ello sería que el concepto de "autoridad legítima" o "justificada" carece de sentido, constituyendo simplemente un dislate de la misma familia que "[...] el círculo cuadrado, el soltero casado y la percepción sensorial no sensorialmente percibida"⁵¹⁰.

(507) Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York: Harper & Row, 1970). El librito de Wolff desencadenó de inmediato un aluvión de réplicas que atacaban su tesis central prácticamente desde todos los flancos posibles; vid., como muestra, Michael D. Bayles, "In Defense of Authority", en *The Personalist*, 52 (1971) 755-759; Kurt Baier, "The Justification of Governmental Authority", en *Journal of Philosophy*, 69 (1972) 700-716; Stanley Bates, "Authority and Autonomy", en *Journal of Philosophy*, 69 (1972) 175-176; Robert F. Ladenson, "Wolff on Legitimate Authority", en *Philosophical Studies*, 23 (1972) 376-384; Lisa H. Perkins, "On Reconciling Autonomy and Authority", en *Ethics*, 82 (1972) 114-123; Theodore Benditt, "Authority and Authorization", en R. Baine Harris (ed.), *Authority: A Philosophical Analysis* (Montgomery: University of Alabama Press, 1976), pp. 45-53.

(508) R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, cit., p. 18.

(509) *Op. cit.*, p. 15.

(510) *Op. cit.*, p. 71. Si no se equivoco, la tesis genérica de la incompatibilidad entre autoridad y autonomía constituye también la base de las posiciones reiteradamente defendidas por Felipe González Vicén y Javier Muguerza en la conocida polémica, desencadenada a partir de un célebre trabajo del primero - "La obediencia al Derecho", en F. González Vicén, *Estudios de Filosofía del Derecho* (La Laguna; Ed. de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Laguna, 1979), pp. 365-398 -, que ha ido desarrollándose en España a lo largo de la década de los ochenta en torno a la existencia o inexistencia de una obligación moral de obediencia al derecho; sobre todo ello, vid. *infra*, apartado 8,4,3.

Suscribir una posición como la de Wolff no implica ciertamente mantener que *nunca* hay razones morales para hacer lo que una autoridad ordene: lo que implica es afirmar que, si las hay, no derivan - ni siquiera en parte - del hecho de que la autoridad lo haya ordenado. Por eso la tesis principal de la incompatibilidad entre autoridad y racionalidad (la "paradoja de la autoridad") tendría como corolario lo que Nino ha llamado "paradoja de la irrelevancia moral de la autoridad"⁵¹¹ o Raz "tesis de la no diferencia"⁵¹²: si las prescripciones de la autoridad coinciden con lo que moralmente debe hacerse, entonces ciertamente hay razones para actuar del modo prescrito, pero que la autoridad lo haya ordenado *no* es una de esas razones; y si no coinciden, dado que siempre ha de hacerse lo moralmente correcto, hay razones para transgredir aquellas prescripciones; así que, cualquiera que sea el caso, las prescripciones de la autoridad nunca sirven como justificación de las acciones (i. e., siempre son irrelevantes desde el punto de vista moral), lo que es tanto como decir que del ejercicio de la autoridad no puede derivarse diferencia alguna respecto a lo que moralmente deben hacer los sometidos a ella. Si estas tesis son correctas, sólo cabría calificar como "justificada" a una autoridad que ordenara *siempre* (y que ordenara *sólo*) hacer lo que ya de todos modos se debía moralmente hacer: pero

(511) Cfr. Carlos S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, 2ª ed., cit., p. 370; Id., *El constructivismo ético*, cit., p. 118. Aunque Nino habla textualmente de la irrelevancia moral del *gobierno* y del *orden jurídico*, su observación puede aplicarse a todas las autoridades prácticas en general, de cualquier clase que sean (y no sólo a la autoridad estatal).

(512) J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 48.

entonces, como es obvio, el hecho de que lo ordene no jugaría papel alguno en el razonamiento práctico de un agente racional (y por tanto el único sentido aceptable en el que cabría hablar de "autoridad justificada" resultaría completamente trivial).

Demostrar la relevancia práctica de la autoridad es demostrar de qué modos podría resultar falsa la tesis de la no diferencia, es decir, de qué modos sería posible que a raíz de la formulación de una prescripción por parte de una autoridad los destinatarios de la misma tuvieran una razón moral para hacer lo prescrito *que no tenían* con anterioridad y que no habrían llegado a tener si, *cæteris paribus*, aquella prescripción no hubiese sido formulada. Ciertamente las directivas de la autoridad - en tanto que *hechos*, consistentes en la ejecución de ciertos actos de habla en determinadas condiciones - no pueden constituir razones *operativas* para actuar: pero de lo que se trata es de saber cuál podría ser la estructura de un razonamiento práctico que tomara en cuenta como razón auxiliar - entre otras cosas - el hecho de haberse emitido esas directivas y que tuviera como conclusión un juicio de deber *dependiente* de ese hecho (es decir, un juicio de deber que el agente no suscribiría igualmente aunque aquel hecho no hubiese tenido lugar). Ese es el problema central que trataré de afrontar en este apartado. Pero antes resulta imprescindible desenmarañar varios equívocos conceptuales que rodean a la idea de autoridad y que, de no ser puestos en claro, podrían enturbiar toda la discusión.

11) Los enunciados del tipo "X tiene autoridad", "X es una autoridad legítima" o "X es la autoridad legítima en Z" adolecen de una ambigüedad característica que usualmente pretende ser atajada a través de la distinción entre los sentidos *de facto* y *de iure* del concepto de autoridad. Pero esta distinción resulta ser sumamente oscura e interpretable a su vez en varios sentidos diferentes. El primer paso para poner orden entre las diversas significaciones de la distinción autoridad *de facto*/autoridad *de iure* consiste a mi juicio en separar con cuidado, superando el obstáculo de su identidad superficial, aquellos casos en los que enunciados como "X tiene autoridad", "X es una autoridad legítima", "X es la autoridad legítima en Z", etc., son genuinos enunciados *descriptivos* - y, como tales, susceptibles de verdad o falsedad - de aquellos otros en los que *expresan* juicios prácticos, es decir, aquellos con los que el hablante expresa su aceptación de determinadas razones para actuar y que no son ni verdaderos ni falsos; y en constatar además que los primeros son parasitarios respecto de los segundos⁵¹³. Esta observación requiere un desenvolvimiento algo más pausado.

En diferentes lugares de este trabajo se ha llamado la atención acerca de la ambigüedad potencial de cualquier enunciado que contenga términos deónticos, que como tal puede ser interpretado alternativamente bien como un genuino juicio práctico, bien

(513) Para un análisis enfocado en la misma dirección, vid. Peters, "La autoridad", *cit.*, pp. 143-144; Raz, *La autoridad del Derecho*, *cit.*, pp. 22-26; Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, pp. 234-237.

como expresivo de una "proposición normativa", es decir, como un enunciado descriptivo formulado de un modo especial y que versa acerca de los juicios del primer tipo, describiendo el hecho de la aceptación efectiva de uno de éstos en cierto ámbito o por parte de determinados individuos o dando cuenta de las razones para actuar que existen desde determinado punto de vista en el que el hablante se sitúa hipotéticamente (i.e., sin suscribirlo realmente él mismo)⁵¹⁴. Simplemente por contar con una terminología que nos permita reconocer con comodidad a cuál de los dos nos referimos en cada caso, podemos utilizar la conocida propuesta de Hare y llamar a los primeros "juicios de primer orden" y a los segundos "juicios entrecomillados" (*inverted-commas*): los juicios de primer orden son auténticos juicios prácticos, no susceptibles de verdad o falsedad, que pueden intervenir como razones operativas en los razonamientos prácticos; los juicios entrecomillados son juicios descriptivos (verdaderos o falsos), parasitarios respecto a los juicios de primer orden (puesto que su verdad depende de que alguien suscriba efectivamente el juicio de primer orden correspondiente) e incapaces de actuar como razones operativas en inferencias prácticas, puesto que no suponen ninguna actitud práctica determinada por parte del que habla; unos y otros, sin embargo, pueden expresarse a través de enunciados superficialmente idénticos (y de ahí pueden provenir, como es obvio, notables confusiones conceptuales).

(514) Cfr. *supra*, apartado 6.

Todo ello es aplicable a los enunciados que hacen referencia a la autoridad, o a la autoridad legítima. Por consiguiente, y como primera posibilidad, con enunciados como "X tiene autoridad", "X es una autoridad legítima" u otros similares, cuando se trata de *juicios de primer orden*, el que habla está expresando su *aceptación* de la autoridad de X. Según el análisis más usual, aceptar o reconocer la autoridad de alguien o afirmar de él que es una autoridad legítima significa aceptar su derecho a mandar y el deber de obedecerle. No ignoro el cúmulo de objeciones o reparos posibles a esa propuesta de explicación⁽⁵¹⁵⁾, pero por ahora no resultan relevantes: lo que me interesa es tan sólo explicar la relación - y la diferencia - entre los enunciados referentes a la autoridad (o a la autoridad legítima) que son descriptivos y los que no lo son, y entiendo que la lógica de esa relación sigue siendo la misma aunque se considere que debe ser enmendada en algún sentido la explicación propuesta acerca de qué es exactamente lo que se expresa con los últimos, es decir, acerca de qué significa aceptar o reconocer la autoridad de alguien o afirmar de él - expresando un genuino juicio práctico, un juicio "de primer orden" - que es una autoridad legítima.

(515) Puede pensarse, por ejemplo, que al reconocer a alguien como autoridad legítima se está reconociendo su derecho a mandar en un sentido que no tiene como correlato nuestro deber de obedecer, sino que significa, pongamos por caso, que consideramos justificada su pretensión de ejercer la autoridad en el sentido de que reconocemos que cuenta con un *título* apropiado para ello del que entendemos que carecen otros que le disputan el desempeño de ese papel; que para reconocer la autoridad de otro no basta con aceptar el deber de obedecerle si ese deber se entiende meramente como *prima facie*, sino que sería necesario atribuir a sus prescripciones el carácter de "razones excluyentes"; etc.

Quien expresa un juicio de primer orden al afirmar "X tiene autoridad" (es decir, quien expresa su *reconocimiento* o *aceptación* de la autoridad de X, quien, de acuerdo con la explicación provisional propuesta, acepta que X tiene derecho a mandar y que se tiene el deber de obedecerle) no está describiendo nada en absoluto, no está *constatando* que en X concurre una determinada propiedad ("ser autoridad", o "ser una autoridad legítima")⁽⁵¹⁶⁾, sino que está expresando su aceptación de razones para hacer lo que X ordene (y que, en tanto que razones dominantes sobre las meramente prudenciales, desde su punto de vista no se le aplican sólo a él, sino a todos los que considera sometidos a la autoridad de X). Es posible, no obstante, que desde el punto de vista de quien habla la aceptación de un juicio semejante esté subordinada a la *conurrencia* de determinados hechos: cabe, por ejemplo, que el hablante considere que el reconocimiento por su parte de razones para hacer lo que ordene X está condicionado al hecho de que X goce de autoridad efectiva sobre un determinado

(516) Hare ha insistido especialmente en ello en un trabajo que en mi opinión resulta particularmente esclarecedor; según Hare constituye un serio error conceptual (al que denomina "descriptivismo" o "falacia descriptiva") pretender que los juicios de primer orden con los que se reconoce o acepta la autoridad de alguien tienen que equivaler a juicios *descriptivos de algo* (su reconocimiento efectivo por parte del grueso de la población, etc.), cuando en realidad serían juicios que *adscriben* o *adjudican* una cualidad a alguien (su cualidad de autoridad legítima en la medida en que se acepta que hay razones para obedecerle); cfr. R.M. Hare, "The Lawful Government", en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society, Third Series* (Oxford: Basil Blackwell, 1967; 2ª reimp., por donde se cita, 1978), pp. 157-172. La tesis de Hare fue criticada en su día por J.G. Murphy, "Allegiance and Lawful Government", en *Ethics*, 79 (1968) 56-69; y por J. Raz, "On Lawful Governments", en *Ethics*, 80 (1970) 296-305 (si bien los trabajos posteriores de Raz han seguido un rumbo distinto del de aquel temprano artículo). Por el contrario, un análisis que da por buena y aprovecha la idea central de Hare es el de Silvana Castignone, "Legalità, Legittimità, Legittimazione", en *Sociologia del Diritto*, 4 (1977) 19-38, especialmente pp. 30-31.

colectivo. Pero ni siquiera en ese caso su juicio de primer orden "X tiene autoridad" puede ser entendido como descriptivo: es, por el contrario, la conclusión de un razonamiento práctico en el que, como razón auxiliar, se incluye un juicio descriptivo del hecho de que la autoridad de X es aceptada por otros; pero por supuesto media una gran diferencia entre un juicio práctico dependiente de la existencia de algún hecho y un juicio descriptivo de ese mismo hecho. Como ha señalado Raz⁵¹⁷, verosímilmente la única justificación plausible de la aceptación de una autoridad descansa en su capacidad de resolver problemas de coordinación social, y de ello se infiere que probablemente sólo es justificable reconocer como legítima a una autoridad que sea efectiva: pero esa es la conclusión que deriva de la adopción de ciertos principios *sustantivos* acerca de la justificación de la autoridad, no el producto de un análisis meramente conceptual que nos mostrara que la noción de autoridad efectiva es lógicamente previa al reconocimiento de una autoridad como legítima (lo que desde luego no es cierto). De hecho, no tiene sentido decir que todo el que considere autoridad legítima a una que no sea efectiva es víctima de alguna clase de error conceptual: cabe perfectamente un reconocimiento de ese tipo, y otra cosa muy distinta es que *no se comparta* ese juicio de primer orden porque se piense que, si verdaderamente no se trata de una autoridad efectiva, su reconocimiento como legítima

(517) Cfr. Raz, *La Autoridad del Derecho*, cit., p. 23; Id., *The Morality of Freedom*, cit., p. 56.

(i.e., la aceptación de razones para hacer lo que ordene) no es justificable.

Un enunciado como "X tiene autoridad" puede ser, en segundo lugar, meramente descriptivo. Cuando se afirma que X tiene (o es una) autoridad y lo que se dice es cierto suele concurrir la doble circunstancia de que X pretende tener autoridad legítima (i.e., pretende tener derecho a mandar y que se tiene el deber de obedecerle) y un número suficiente de individuos le reconoce como tal, es decir, admite esa pretensión⁵¹⁸. Por consiguiente, la verdad del enunciado descriptivo "X tiene autoridad" depende del hecho de que un cierto número de individuos (entre los que puede o no encontrarse el mismo que formula aquel enunciado descriptivo) suscriban *como juicio de primer orden* que "X tiene autoridad". Lo que eso demuestra es que la noción de autoridad efectiva es conceptualmente dependiente de la de autoridad legítima o justificada, y no al revés⁵¹⁹; con otras palabras, que el discurso descriptivo acerca de la autoridad, expresado a través de juicios entrecomillados, requiere como *prius* lógico de la formulación por

(518) Digo que *suele* concurrir esa doble circunstancia (y no que *tiene* que hacerlo) porque, si no me equivoco, para que sea verdad que "X tiene autoridad" *basta* con que concurra la primera de ellas - que X pretenda tener autoridad legítima - y que un número bastante de individuos actúe *como si* reconociera la pretensión de X, bien porque la reconoce verdaderamente, bien por razones estrictamente prudenciales. El argumento es exactamente el mismo que presenté en su momento - sirviéndome de ideas de Kavka - para sostener que la existencia de una regla social es concebible en ausencia total de aceptantes de la misma (vid. *supra*, notas 289 a 296 de esta parte II y el texto al que acompañan), y me parece innecesario reiterarlo ahora. Como entonces, cabría concluir ahora que la existencia de una autoridad que verdaderamente nadie acepta es lógicamente posible, aunque extremadamente improbable desde el punto de vista empírico.

(519) En ello ha insistido particularmente Raz; cfr. Raz, *La Autoridad del Derecho*, cit., p. 23; Id., *The Morality of Freedom*, cit., p. 65.

parte de alguien (no necesariamente por parte del mismo sujeto que formula los enunciados descriptivos) de genuinos juicios prácticos - juicios de primer orden - acerca de la misma. En cualquier caso ha de recordarse lo que ya ha sido subrayado: que en tanto que enunciados descriptivos (verdaderos o falsos) estos juicios entrecomillados relativos a la autoridad no pueden intervenir como razones operativas en inferencias prácticas; y que ésto vale por igual para otros posibles juicios entrecomillados acerca de la autoridad de X tales como "X tiene derecho a mandar" o "se debe obedecer a X" (que no expresaría entonces un genuino juicio de deber, sino una proposición normativa).

Tenemos, por consiguiente, que dos enunciados superficialmente idénticos (ambos del tipo "X tiene autoridad") pueden ser el uno un juicio de primer orden, un genuino juicio práctico, y el otro un enunciado descriptivo (cuya verdad presupone la formulación de juicios de la primera clase). Para superar esa ambigüedad pueden utilizarse determinados recursos verbales, tales como hablar alternativamente de autoridad *efectiva* y autoridad *legítima* o emplear - en uno de sus varios sentidos posibles, y quizá no el más extendido - la distinción autoridad *de facto*/autoridad *de iure*. Decir entonces que "X tiene (o es una) autoridad efectiva o *de facto*" sería una forma de describir el hecho de que X pretende tener autoridad legítima y encuentra un número suficiente de individuos que acepta tal pretensión; decir que "X tiene (o es una) autoridad legítima o *de iure*", sería una forma de expresar un juicio de primer orden, un genuino juicio práctico con el que se

manifiesta la aceptación por parte de quien habla de razones para obedecer a X. Llamaré por comodidad el "sentido primario" de la distinción autoridad *de facto*/autoridad *de iure* al uso de estos términos exactamente en la forma que se acaba de indicar.

Del empleo de la distinción autoridad *de facto*/autoridad *de iure* en el sentido primario se derivan varias consecuencias sobre las que me parece importante llamar la atención. En primer lugar, cuando los términos se emplean precisamente en este sentido es perfectamente posible decir de alguien - X - que es *a la vez* una autoridad *de facto* y una autoridad *de iure*⁵²⁰. En otras acepciones de la distinción, como se verá en breve, no cabe esa posibilidad: las calificaciones *de facto/de iure* son entonces mutuamente excluyentes, de manera que cuando se afirma de alguien que es una autoridad *de facto* no puede - por definición - ser a la vez *de iure* ni a la inversa. En el sentido primario, sin embargo, cuando se dice de X que es una autoridad *de facto* simplemente se constata el hecho de que la pretensión de X de ser una autoridad legítima encuentra un cierto grado de reconocimiento general; cuando se dice además que es una autoridad *de iure*, el que habla manifiesta ser él mismo uno de los que aceptan como legítima la autoridad de X. Por consiguiente la afirmación de que X es una

(520) Creo que no repara en ello Yasutomo Morigiwa cuando, criticando a Raz, sostiene que "[n]o puede darse el caso de que una autoridad política sea *de facto* y legítima al mismo tiempo"; cfr. Y. Morigiwa, "Authority, Rationality and Law: Joseph Raz and the Practice of Law", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 897-912, p. 905. La respuesta obvia a Morigiwa es que la posibilidad o imposibilidad de que una autoridad sea a la vez *de facto* y legítima o *de iure* depende simplemente del sentido en el que estemos usando esos términos.

autoridad y debe ser obedecida no tiene por qué ser redundante, ni la afirmación de que X es una autoridad pero no debe ser obedecida tiene por qué ser contradictoria⁵²¹: basta con reparar en que la primera parte de cada una de esas afirmaciones es puramente descriptiva (i.e., describe el hecho de que X tiene autoridad efectiva o *de facto*), mientras que la parte final expresa la aceptación en el primer caso y el rechazo en el segundo de la autoridad de X desde el punto de vista del que habla (siendo cualquiera de los dos perfectamente compatibles desde el punto de vista lógico con la verdad de la descripción contenida en la primera parte de esas afirmaciones)⁵²².

Cuando los términos "autoridad *de facto*" y "autoridad *de iure*" se utilizan en este sentido equivalen respectivamente a

(521) Cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 236-237.

(522) El no reparar en la ambigüedad de un enunciado del tipo "X tiene autoridad" (es decir, el no reparar, como dice Raz - *PRN*, cit., p. 80 -, en que "los enunciados existenciales acerca de las normas se usan para una variedad de propósitos..." - conduce a George C. Christie - en *Law, Norms and Authority* (London: Duckworth, 1982) - a sostener que si sería contradictorio negar la legitimidad de una autoridad a la que se reconoce como existente. En su opinión, constatar que la pretensión de X de que tiene derecho a mandar encuentra aceptación general es constatar que X tiene autoridad; pero si al mismo tiempo se impugna ese derecho de X, ello "[e]quivale a la afirmación de que de hecho X no tiene autoridad"; y por consiguiente "decir que la autoridad de X es ilegítima es decir que de hecho X tiene autoridad - después de todo es un hecho que emite pronunciamientos autoritativos con una pretensión de tener derecho a ello que es aceptada por otros -, pero que de hecho no tiene autoridad. Esta interpretación conduce al absurdo" (pp. 102-103). No tiene nada de extraño que Christie razone así, ya que para él "si existe o no autoridad es, en último término una cuestión puramente fáctica" (p. 112). En lo que al parecer no repara Christie es en que con un enunciado como "X tiene (o es una) autoridad", por más que se exprese en modo indicativo, el hablante puede no estar describiendo nada en absoluto, sino formulando un juicio de primer orden con el que manifiesta su aceptación de la autoridad de X; y cuando estamos expresando juicios de esta clase la cuestión de si "existe o no autoridad" no es de ninguna manera "puramente fáctica" (ni lo que afirmemos "entra en contradicción" - ni es redundante - con los juicios descriptivos de la efectividad de la autoridad de X).

las ideas de poder con *legitimación* y poder con *legitimidad*: decir de un poder que goza de legitimación es decir que (buena parte de) los sometidos a él le consideran legítimo, y por consiguiente se trata de un concepto puramente *descriptivo*; decir de un poder que goza de legitimidad es una forma de expresar la aceptación de razones para hacer lo que ordene, y por tanto el concepto de legitimidad es de índole *práctica* o *normativa*⁵²³. No hay ninguna contradicción en negar la legitimidad de un poder que goza de una gran legitimación ni en afirmar la legitimidad de otro con una legitimación muy escasa o incluso nula. Todo ello debe ser evidente si se tiene en cuenta cómo han sido definidos estipulativamente estos términos: sin embargo se propende con alguna frecuencia a mezclar ambos planos o a saltar inadvertidamente del uno al otro (por ejemplo, utilizando ambiguamente el término "legitimidad" en un doble sentido descriptivo y normativo), con las inoportunas consecuencias teóricas que son de imaginar⁵²⁴.

(523) Como ejemplos de este modo de trazar la distinción legitimidad-legitimación, vid. Silvana Castignone, "Legalità, Legittimità, Legittimazione", *cit.*, pp. 30 y 36-37; Elías Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular* (Madrid: Debate, 1984) p. 26; Ernesto Garzón Valdés, "Acerca del concepto de legitimidad", en *Anuario de Derechos Humanos*, 5 (1988-89) 343-366, p. 362; Javier de Lucas, voz "Légitimité", en A.J. Arnaud (ed.), *Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit (Dictionnaire D'Eguilles)* (Paris: L.G.D.J.; Bruxelles: Story Scientia, 1988), pp. 225-227, p. 226; Francisco J. Laporta, "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética. Vol. III: La ética contemporánea* (Barcelona: Critica, 1989), pp. 221-295, p. 283.

(524) Considérese, por ejemplo, la siguiente afirmación de Raz: "El derecho goza de autoridad si, como vimos, sus súbditos, o algunos de ellos, consideran su existencia como una razón protegida para obedecer" (*La autoridad del derecho*, *cit.*, p. 46). Si lo que se nos está diciendo es que en ese caso el derecho goza de *legitimación* - i.e., si al decir de él que "goza de autoridad" se está formulando un enunciado descriptivo -, la afirmación es perfectamente aceptable (de hecho sería *analíticamente verdadera*); por el contrario, si lo que se nos está diciendo es que en ese caso el derecho goza de *legi-* →

Hasta aquí he venido hablando de lo que he dado en llamar el "sentido primario" de la distinción autoridad *de facto*/autoridad *de iure*. Pero los problemas surgen del empleo habitual de esos indicadores verbales ("*de facto/de iure*") también con otros sentidos posibles: con otros sentidos con arreglo a los cuales,

timidad - ésto es, si al decir de él que "goza de autoridad" se está formulando un juicio de primer orden, un genuino juicio práctico con el que se expresa que hay razones para obedecerle -, entonces la afirmación sería un ejemplo de lo que Hare ha llamado la "falacia descriptiva". En el caso de Raz el conjunto de su exposición permite deducir con claridad que es en el primer sentido en el que ha de interpretarse su afirmación. Pero en otros muchos casos puede que se empleen expresiones parecidas desliziándose inadvertidamente hacia el segundo. Resulta pertinente entonces recordar la crítica de Hare: un enunciado del tipo *X es una autoridad legítima* o *X tiene legitimidad*, cuando expresa un genuino juicio de primer orden, *constituye* un acto de aceptación o reconocimiento y por tanto no equivale en absoluto a la *aserción* de que alguien (o la mayoría) ha ejecutado un acto de aceptación de esa clase (sólo equivaldría a una aserción semejante si fuese un juicio entrecuillado y no un genuino juicio práctico); y si se sostuviera, como *juicio de primer orden*, que un poder es legítimo si está legitimado, se incurriría en un regreso al infinito, puesto que el *definiendum* se habría hecho entrar en el *definiens*; quien pretenda sostener - hablando de "legitimidad" como concepto práctico, no como concepto descriptivo equivalente a lo que aquí he llamado "legitimación" - que "es legítimo el poder que la generalidad de los ciudadanos considere legítimo" tendrá que explicar qué se supone que entienden los ciudadanos por "legítimo", y desde luego lo que entiendan *no puede ser* lo mismo que está entendiendo él so pena de incurrir en el regreso al infinito mencionado, es decir, so pena de ver cómo el concepto de legitimidad propuesto se torna vacío al ser asumido colectivamente (cfr. Hare, "The Lawful Government", *cit.*, p. 167).

Si le interpreto bien, Norberto Bobbio incurre repetidamente en la confusión apuntada en un artículo publicado hace ya bastantes años y dedicado precisamente al concepto de legitimidad - "Sul principio di legittimità", en *Scritti in memoria di A. Falchi* (Milano: Giuffrè, 1964), pp. 51-61 [ahora en N. Bobbio, *Studi per una Teoria Generale del Diritto* (Torino: Giappichelli, 1970), pp. 79-93; hay trad. cast. de A. Ruiz Miguel, "Sobre el principio de legitimidad" en N. Bobbio, *Contribución a la Teoría del derecho*, ed. a cargo de A. Ruiz Miguel (Valencia: Fernando Torres, 1980; 2ª ed. ampliada, Madrid: Debate, 1990, por donde se cita), pp. 297-306]. "Respecto al problema de si un poder es o no legítimo [nos dice Bobbio], ... la efectividad del poder; es decir, el hecho de que aquel poder cuya legitimidad está en discusión sea habitualmente obedecido, es una prueba, solamente una prueba, de su legitimidad" (p. 304); y más adelante "[a]sí pues, el poder legítimo es aquel que pide obediencia en nombre de un título de legitimidad, cuya última prueba viene dada sólo por el hecho de que la obediencia ha sido efectivamente concedida" (p. 305). La obediencia habitual puede ser un indicio de que el poder goza de *legitimación* (sólo un indicio, ya que es posible que se le obedezca meramente por temor y sin el más mínimo rastro de creencia en su legitimidad), pero no le veo sentido a la afirmación de que es o puede ser "una prueba de su legitimidad"; afirmar que un gobierno es legítimo es formular un juicio práctico, y no entiendo qué puede querer decir que cierto hecho (la obediencia habitual) "es la prueba" de un juicio →

como se verá dentro de un momento, no siempre que se dice que "X tiene autoridad *de facto*" se está describiendo meramente que X pretende tener autoridad legítima y encuentra un número suficiente de individuos que acepta tal pretensión; y no siempre que se dice que "X tiene autoridad *de iure*" se está formulando un genuino juicio práctico, sino que en ocasiones se trata de un enunciado descriptivo.

Alf Ross, por ejemplo, prefiere llamar autoridad *de facto* a la que logra imponer su voluntad mediante la pura coacción y autoridad *de iure* a aquella que logra imponerla porque los sometidos a ella aceptan su derecho a mandar y el deber de obedecerla⁵²⁵. El concepto de autoridad *de iure* equivaldría entonces al de "poder con legitimación" - no necesariamente con legitimidad - y sería puramente descriptivo (y por consiguiente no incurriría en contradicción quien reconociera el carácter de

práctico (a no ser que Bobbio esté pensando que un poder es legítimo si está legitimado, y que como la obediencia habitual puede ser indicio de la legitimación, también lo sería entonces de la legitimidad, en cuyo caso su planteamiento cae de lleno en el problema denunciado por Hare). Pudiera pensarse que la crítica es injusta porque quizá Bobbio no habla de legitimidad en el sentido que aquí se ha estipulado, sino, por decirlo escuetamente, en uno equivalente al que aquí estoy denominando "legitimación": pero no es así, como muestra a las claras esta afirmación suya: "El poder legítimo es un poder cuyo título es *justo*" (p. 299; el subrayado es mío), lo que desde luego es bien distinto de decir "... un poder cuyo título *es considerado justo*".

Algún problema parecido podría afectar, según creo, a la afirmación de Elías Díaz de que "[l]a dimensión de la legitimación o deslegitimación es también un ingrediente que afecta a la misma legitimidad [...]" (cfr. E. Díaz, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Madrid: C.E.C., 1990), p. 39, nota 22). Que una autoridad tenga una legitimación mayor o menor es un hecho; afirmar que una autoridad es legítima es expresar un juicio práctico; y si se sostiene - como genuino juicio de primer orden - que una autoridad es tanto más legítima cuanto más legitimada, creo que se incurre inevitablemente en la dificultad puesta de manifiesto por Hare.

(525) A. Ross, *Lógica de las normas*, cit., p. 48.

iure - en sentido rossiano - a una autoridad y añadiera acto seguido que, por su parte, considera que no hay razón alguna para obedecerla); y, por definición, una autoridad no podría ser al mismo tiempo *de facto* y *de iure*. Carlos Nino, por su parte, reserva la denominación "gobierno *de iure*" para aquellos que sean democráticos y respetuosos de los derechos humanos, llamando entonces "gobiernos *de facto*" a todos los que no satisfagan esas condiciones⁵²⁶. Nuevamente - y a diferencia de lo que sucedía con el "sentido primario" de la distinción - ninguna autoridad (o "gobierno") podría ser *de iure* y *de facto* al mismo tiempo; y, en principio, ambos conceptos - autoridad *de facto*, autoridad *de iure* - serían puramente descriptivos, puesto que indudablemente es un *hecho* que una autoridad satisfaga o no los requisitos mencionados⁵²⁷. No hay ninguna razón para proponer una rígida reglamentación verbal, y por consiguiente no hay mayor inconveniente en utilizar la distinción autoridad *de facto*/autoridad *de iure* también en cualquiera de estos sentidos (con el único requisito, como es natural, de que el contexto deje claro con qué significado se utilizan las palabras).

Mayores dificultades rodean sin embargo a otra forma de entender la noción de autoridad *de iure* que además, si no me

(526) Vid. C.S. Nino, *La validez del derecho*, cit., p. 90.

(527) Por supuesto, si alguien especifica además que por su parte sólo considera legítimo - i.e., sólo hay razones para obedecer - a un gobierno democrático y respetuoso de los derechos humanos (e indudablemente esa es la postura de Nino), no se está limitando a formular juicios descriptivos ni cuando califica a una autoridad como *de iure* ni cuando la califica como *de facto*.

equivoco, es probablemente la utilizada con mayor frecuencia. Me refiero a la idea de que una autoridad *de iure* es la facultada o autorizada para actuar como autoridad por una norma o conjunto de normas⁵²⁸. Definido en estos términos, no obstante, el concepto de autoridad *de iure* presenta dos problemas principales. El primero radica en que puede trivializar o privar de su interés a la distinción autoridad *de facto*/autoridad *de iure*, ya que, como ha señalado Nino⁵²⁹, cualquier autoridad efectiva puede (y de hecho suele) dictar normas mediante las cuales se otorga competencia a *sí misma* para ejercer el poder. Y no se avanza mucho si se replica que por supuesto no se está llamando autoridad *de iure* a la facultada para ejercer el poder por normas dictadas por ella misma (a la que podemos denominar "autoridad,"), sino por otra autoridad previa (llamémosla "autoridad_o"): porque o bien la autoridad_o ha dictado normas mediante las cuales se otorga competencia a *sí misma* (en cuyo caso no se alcanza a ver ninguna diferencia verdaderamente interesante entre la autoridad, y cualquier autoridad que se faculte directamente a *sí misma*⁵³⁰), o bien ha sido facultada para ejercer el poder por normas dictadas por otra autoridad previa - "autoridad₁" - que se encuentra de nuevo en el mismo caso (desencadenando entonces un regreso al infinito).

(528) Vid., por ejemplo, Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho* (Madrid: Civitas, 1987), p. 53.

(529) En *La validez del derecho*, cit., p. 89.

(530) Como escribe Nino, "cuando nos remontamos en la cadena de derivación de la norma que da autoridad a un gobierno siempre vamos a encontrar una quiebra en esa cadena, y no parece reflejar la diferenciación que queremos marcar el tomar en cuenta cuán cercana o lejana en el tiempo está esa quiebra respecto del gobierno cuyo carácter se discute" (*ibidem*).

La única forma de salvar esa situación sería alegar que al hablar de normas que facultan a alguien - X - para ejercer el poder no se está aludiendo a normas dictadas a su vez por otra autoridad, sino a un juicio de deber suscrito por quien está hablando y a tenor del cual se debe hacer lo que ordene X (siempre que concurren las circunstancias C o queden satisfechos los requisitos R)⁵³¹. Pero entonces no hay ninguna diferencia real entre esta acepción del término autoridad *de iure* - ejercicio del poder facultado o autorizado por reglas - y el "sentido primario" del que he venido hablando anteriormente.

Esta última observación conecta con el segundo problema que en mi opinión se cierne sobre este modo de definir el concepto de autoridad *de iure*: que no queda claro si los enunciados mediante los cuales se dice de alguien que es una autoridad *de iure* son descriptivos (juicios entrecomillados) o expresan genuinos juicios prácticos (juicios de primer orden). Cuando se dice de alguien - en el sentido que estoy examinando - que es una autoridad *de iure*, se está haciendo una *calificación* de su ejercicio del poder con arreglo a algún sistema normativo (es decir, el que habla se está situando en el punto de vista de un determinado sistema normativo y calificando ciertos fenómenos

(531) Entendiendo entonces, como en realidad creo que debe hacerse, que "otorgar competencia" a X para que dicte (cierta clase de) normas *no es nada distinto* de establecer el deber de alguien - aquellos a los que se considera sometidos a la autoridad de X - de hacer ciertas cosas *si X lo ordena* (y que por consiguiente, tomando partido en una vieja y extensa polémica en la que no es posible detenerse ahora, las normas que confieren poderes son reducibles en último término a normas que imponen deberes).

desde él y con arreglo a él)⁵³². Negar entonces el carácter de *iure* a una autoridad efectiva sería constatar que desde el punto de vista de un determinado sistema de normas esa autoridad no está facultada para actuar como tal (i.e., como de hecho lo está haciendo). Lo que sucede, como ya sabemos, es que quien habla desde un determinado sistema de normas y con arreglo a él (y esto vale por igual tanto si el sistema de normas desde el que se habla es globalmente eficaz - y, como tal, "efectivamente existente" - como si no lo es) puede estar expresando o bien juicios *comprometidos* [*committed*], es decir, genuinos juicios prácticos, juicios expresados desde un punto de vista que él efectivamente suscribe, o bien juicios "*imparciales*" [*detached*] o no comprometidos, juicios que expresan qué razones para actuar habría desde un determinado punto de vista en el que el hablante se sitúa hipotéticamente (y que por consiguiente no son genuinos juicios prácticos, sino proposiciones normativas verdaderas o falsas⁵³³). Y por eso quien dice "X es una autoridad de *iure*"

(532) Nótese que el sistema de normas desde el que se habla puede ser el *derecho internacional*; en ese caso negar el carácter de *iure* a una autoridad efectiva equivale a negar cualquier clase de efecto extraterritorial a las normas que dicte y a los actos que realice en aplicación de las mismas. Pero para los enunciados formulados desde el punto de vista del derecho internacional también vale, por supuesto, lo que dentro de un momento se dirá acerca de los enunciados que se formulan desde el punto de vista de un sistema de normas cualquiera: que pueden expresar juicios "comprometidos" o bien ser meramente descriptivos y expresar entonces proposiciones normativas; y, si lo que ocurre es éste último, tanto la afirmación de que X es, con arreglo al derecho internacional, una autoridad de *iure* (o "la autoridad legítima del territorio Z") como su contraria son perfectamente compatibles - en contra de lo que en 1970 pensaba Raz; cfr. "On Lawful Governments", *cit.*, p. 299 - a) con la afirmación de que X es una autoridad efectiva y con su contraria; y b) con el juicio práctico según el cual X es una autoridad legítima - o de *iure* en el sentido primario, éste es, con el juicio de primer orden según el cual hay razones para obedecer a X - y con el juicio práctico contrario.

(533) Para la caracterización de los juicios "imparciales" o no comprometidos como juicios *descriptivos* que, como tales, no pueden intervenir como razones operati→

puede estar o bien meramente constatando que con arreglo a cierto sistema de normas X está facultado para actuar como autoridad (aunque quizá él no acepte en absoluto ningún juicio de deber dependiente de la existencia de las normas que integran ese sistema, y por consiguiente pueda añadir de inmediato: "...pero desde mi punto de vista X no tiene derecho a mandar ni se le debe obedecer"); o bien expresando un genuino juicio práctico, aunque se trate, eso sí, de un juicio práctico dependiente de la existencia de ciertas reglas formuladas por otras autoridades (a las que carece de sentido calificar a su vez como *de iure* en esta misma acepción), es decir, un juicio práctico que él suscribe precisamente porque existen esas reglas formuladas por otras autoridades que facultan o dan competencia a X y que no suscribiría en caso contrario, y presuponiendo entonces otro juicio de deber previo que no tiene ese mismo carácter (y en este caso sería contradictorio añadir a continuación: "...pero desde mi punto de vista X no tiene derecho a mandar ni se le debe obedecer"; y sería redundante añadir lo contrario)⁵³⁴.

vas en inferencias prácticas, vid. M.J.Detmold, *The Unity of Law and Morality, A Refutation of Legal Positivism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), pp. 25-26.

(534) Por eso me parece cuestionable la siguiente afirmación de Eusebio Fernández: "[...] el concepto *de iure* de autoridad presupone una cierta legitimidad, es decir, la autoridad *de iure* cuenta con ciertos rasgos que la hacen autoridad legítima" (*La obediencia al Derecho*, cit., p. 54). Si al decir que X es una autoridad *de iure* se está formulando simplemente una proposición normativa (desde el punto de vista de algún determinado sistema de reglas) y al decir que es una autoridad legítima se expresa un genuino juicio de primer orden (i.e., se está diciendo que hay razones para obedecer a X), lo que Eusebio Fernández sostiene constituye en mi opinión un *non sequitur*; por el contrario, si o bien las dos afirmaciones - que es una autoridad *de iure* y que es una autoridad legítima - expresan juicios de primer orden, o bien las dos son enunciados puramente descriptivos, entonces no es que la autoridad *de iure* "cuenta con ciertos rasgos" que la hacen autoridad legítima, sino que al decir que es *de iure* y al decir que es legítima se está diciendo *lo mismo*.

La conclusión de todo ello es en mi opinión la siguiente: cuando los enunciados con los que se dice que X es una autoridad de iure - queriendo decir que está facultado o autorizado por normas para actuar como autoridad - constituyen genuinos juicios prácticos, presuponen otros con arreglo a los cuales quienes dictaron aquellas normas que facultan a X eran autoridades de iure, pero no en este mismo sentido, sino en el que anteriormente denominé "sentido primario"⁵³⁵; y cuando son enunciados descriptivos que expresan proposiciones normativas (i.e., cuando son juicios entrecomillados) resultan parasitarios respecto de aquellos juicios de primer orden. Por eso me parece particularmente oportuna la decisión terminológica de Raz al llamar a este sentido de la expresión "autoridad de iure" - que en realidad no hace sino recoger la vieja idea de la legitimidad de origen o *ex parte tituli* - el "sentido relativizado" (puesto que equivale a tener autoridad de acuerdo con - o desde el punto de vista de - S, siendo S algún sistema de normas)⁵³⁶, indicando además que el *prius* lógico a partir del cual es posible reconstruir el significado de ésta y otras afirmaciones referentes a la autoridad es el "sentido no relativizado", ésto es, el que aquí se ha llamado

(535) Como dice Michael Bayles, autoridad de iure es entonces la conferida por reglas que uno considera justificadas; vid, M.D. Bayles, "The Function and Limits of Political Authority", en R.B. Harris (ed.), *Authority: A Philosophical Analysis*, cit., pp. 101-111, p. 105.

(536) Cfr. J. Raz, *La autoridad del derecho*, cit., p. 24. Silvana Castignone habla en este caso de "legitimidad formal", puesto que con él se trata sólo de verificar que la autoridad está facultada por ciertas reglas para actuar en calidad de tal; cfr. S. Castignone, "Legalità, Legittimità, Legittimazione", cit., p. 34. Más adelante volveré sobre algunos sentidos o matices de la idea de autoridad legítima emparentados con la distinción tradicional entre legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio.

"sentido primario" del término "autoridad *de iure*" (o legítima; o justificada). Hasta ahora sólo he manejado una definición un tanto tosca - y que no he dudado en calificar de provisional - de la idea de autoridad *de iure* o legítima en aquel sentido primario; por consiguiente el próximo paso del análisis debe consistir en un examen más cuidadoso de lo que se acepta cuando se reconoce a alguien - en el sentido primario o no relativizado - como autoridad legítima.

iii) Esa investigación, no obstante, tropieza con una dificultad de carácter preliminar. Se diría en principio que en el análisis de la idea de autoridad - como en el de cualquier otra noción relevante para el discurso práctico - ha de ser posible deslindar con nitidez los planos conceptual y normativo: que la determinación de qué es lo que significa o en qué consiste pretender para sí o reconocer a otro autoridad legítima puede y debe mantenerse separada de la argumentación sustantiva acerca de cuándo podrían realmente considerarse justificados aquella pretensión y ese reconocimiento. Hay sin embargo razones para pensar que esa separación no es tan fácil, e incluso se ha sostenido que en realidad los planos conceptual y normativo del análisis de la autoridad son interdependientes⁵³⁷. Creo que merece la pena detenerse brevemente en el examen de esta idea.

Como se ha apuntado ya, con frecuencia se ha sostenido

(537) Es lo que mantiene Raz; vid. *The Morality of Freedom*, cit., pp. 63-66.

que son dos los rasgos centrales que nos permiten afirmar que alguien está reconociendo a otro como autoridad legítima: en primer lugar, aceptar que alguien es una autoridad legítima implica aceptar que tiene derecho a mandar y, correlativamente, que se le debe obedecer; en segundo lugar, implica aceptar que se le debe obedecer con independencia de cuál sea el juicio propio acerca de las razones a favor y en contra de la acción ordenada, es decir, implica aceptar que las prescripciones de la autoridad son razones protegidas y que por consiguiente hay razones para deponer o postergar el juicio propio acerca de los méritos del caso. Aceptación del derecho a mandar y del deber correlativo de obedecer y creencia en la justificación de la deposición del juicio propio serían entonces los elementos definidores de la que, por ser probablemente la más difundida, voy a llamar "concepción standard" de la autoridad legítima.

Supongamos que la concepción standard reconstruye acertadamente lo que acepta todo aquel que reconoce a otro como autoridad legítima, es decir, supongamos que la concepción standard constituye de hecho una explicación plausible del concepto de autoridad legítima tal y como éste funciona en la realidad social que nos es familiar. Sucede sin embargo que no es en absoluto fácil justificar racionalmente la aceptación de una autoridad en términos semejantes. Que finalmente sea o no posible, está aún por ver: pero no quiero dejar de apuntar desde este mismo momento que en mi opinión el intento de justificar racionalmente la aceptación de alguna autoridad como legítima en el sentido de la concepción

standard - que cuenta en su favor con argumentos sumamente elaborados, el más sutil de los cuales es a mi juicio el que ha propuesto Raz y que se examinará en breve - está destinado al fracaso. Ahora bien, si la concepción standard nos ofrece una reconstrucción adecuada de lo que de hecho aceptamos cuando reconocemos a otros como autoridades legítimas (y de lo que pretenden quienes actúan considerándose como tales), pero esa aceptación (y esa pretensión) son imposibles de justificar racionalmente, la conclusión a la que se llega resulta altamente paradójica: *ninguna* autoridad sería realmente legítima - nunca podría serlo -, sólo habría individuos que irracionalmente pretenden ser reconocidos como autoridades legítimas e individuos que irracionalmente aceptan esa pretensión y les reconocen efectivamente como tales. Lo que eso significa es que una multiplicidad de prácticas sociales en las que de hecho todos nos vemos envueltos (y entre ellas, muy señaladamente, nuestras relaciones con la autoridad política) estarían basadas invariable e indefectiblemente - y no accidental o contingentemente - en el error. Damos fácilmente por sentado que *no siempre* que un individuo reconoce a otro como autoridad legítima estará verdaderamente justificado dicho reconocimiento: pero la conclusión paradójica a la que al parecer nos veríamos abocados de ser cierto lo que acabo de exponer es que no lo estaría - ni podría estarlo - nunca. Hay desde luego quien, como Wolff, no retrocede ante esa conclusión e insiste en que racionalmente no hay forma de evitarla⁵³⁸. Pero

(538) Cfr. R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, cit., pp. 10-11.

en principio se diría que algo tiene que andar mal en una concepción de la autoridad que conduzca inexorablemente a la conclusión de que *ninguna* puede ser realmente legítima.

Ahora bien, si finalmente no es posible articular una argumentación que logre el éxito en la empresa de justificar racionalmente la aceptación de alguna autoridad como legítima con arreglo a la concepción standard, quizá sea *ésta misma* la que falla. Puede que la concepción standard de la autoridad legítima resulte verdaderamente injustificable por principio, pero ello no debería preocuparnos especialmente si resulta ser una explicación errónea de lo que ha de entenderse por "autoridad legítima". Podríamos buscar entonces una reconstrucción alternativa del concepto de autoridad legítima que no tropiece con los arduos problemas de justificación a los que se enfrenta la concepción standard. El problema, como ha subrayado Soper⁵³⁹, es que corremos el riesgo de diluir o desfigurar el concepto de autoridad legítima para hacer más fácil su justificación racional, con el resultado - no menos decepcionante que el que se trataba de evitar - de que ciertamente podríamos hallar una vía no controvertida para justificar *algo*, pero ese algo no sería lo que realmente entendemos por autoridad. Si una tesis conceptual acerca de lo que significa aceptar una autoridad como legítima que tenga como consecuencia la injustificabilidad de toda auto-

(539) Cfr. Philip Soper, "Legal Theory and the Claim of Authority", en *Philosophy & Public Affairs*, 18 (1989) 209-237, p. 210.

ridad resulta por ello mismo sospechosa, no lo sería menos una forma de hacer justificable su aceptación basada en la desfiguración del concepto, es decir, en la presuposición de una noción de autoridad irreconocible, distinta de lo que realmente entendemos por tal y moldeada *ad hoc* precisamente para hacer que su justificación sea viable.

En una observación como la de Soper, no obstante, se presupone que contamos con una idea clara - aunque sea meramente intuitiva y no nos resulte fácil traducirla en una definición precisa y bien articulada - de lo que significa aceptar una autoridad como legítima, que es la que estaría efectivamente incorporada en el funcionamiento de las relaciones de autoridad tal y como éstas existen de hecho y que por consiguiente habría de ser aislada e identificada a través del análisis de lo que queremos decir cuando hablamos de autoridades legítimas de conformidad con el uso ordinario del lenguaje; y que esa idea previa debe servir como elemento de control para verificar que lo que se nos proponga como reconstrucción teórica del concepto de "autoridad legítima" - ya sea la concepción standard o cualquier otra - se corresponde realmente con "lo que de hecho entendemos por autoridad legítima", lo que de hecho entienden quien reconoce a otro como autoridad legítima y quien se comporta y pretende ser reconocido como tal. Por mi parte, sin embargo, no estoy seguro de que esa presuposición sea del todo acertada. Qué duda cabe que cuando hablamos de "autoridad" o de "autoridad legítima" atribuimos algún significado a esos términos - y ello nos permi-

te, en algunos casos claros, afirmar resueltamente que tal o cual propuesta de explicación del concepto de autoridad legítima no se corresponde en realidad con lo que verdaderamente entendemos por tal -; pero no me parece que ordinariamente nuestro nivel de autocomprensión sea tan alto como para poder señalar con cierto grado de detalle de qué modo son efectivamente concebidas las relaciones de autoridad en el medio social que nos rodea, tanto por quienes se comportan y pretenden ser reconocidos como tales como por parte de los que efectivamente les otorgan ese reconocimiento.

Por ello, me parece, cobra cierta plausibilidad la idea de Raz de que en el análisis de la autoridad los planos conceptual y normativo son en cierta medida interdependientes. El concepto de autoridad, viene a decirnos Raz, forma parte de nuestra cultura, de nuestras tradiciones filosóficas y políticas, y dentro de ellas está conectado de múltiples formas con otros conceptos prácticos no menos trascendentales. Pero muy probablemente forma parte de esa cultura común como lo que, utilizando la ya clásica expresión acuñada por W.B. Gallie, cabe llamar un "concepto esencialmente controvertido" [*essentially contested concept*]⁵⁴⁰, un concepto que de hecho diferentes individuos comprenden y manejan con sentidos parcialmente divergentes según cuál sea exactamente el lugar que

(540) Cfr. W.B. Gallie, "Essentially Contested Concepts", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955-56) 167-198. Para la caracterización de la idea de autoridad como "concepto esencialmente controvertido", vid. R. Flathman, *The Practice of Political Authority*, cit., pp. 116 y 259, nota 15.

le asignen dentro de esa red de conexiones. Y por tanto - apunta Raz -, cualquier intento de definir con precisión la noción de autoridad cumple, se sea consciente o no de ello, una doble tarea: será por un lado "un intento de hacer explícitos elementos de nuestras tradiciones comunes"; pero al mismo tiempo, inevitablemente, será una toma de partido en favor de alguna de las formas rivales (que conviven dentro de esa compleja, en parte imprecisa y en parte contradictoria tradición común) de entender cómo se conecta exactamente la noción de autoridad con otros conceptos prácticos fundamentales⁵⁴¹. Una toma de partido, se entiende, guiada por consideraciones normativas, por el propósito de rescatar dentro de esa tradición común un sentido posible de la idea de autoridad que posibilite su justificación en determinadas circunstancias, que no nos fuerce, en suma, a descartar en bloque todo ese conjunto de concepciones y prácticas sociales tan enraizadas como el mero producto de la irracionalidad general. Por supuesto el criterio de aceptabilidad de una reconstrucción semejante no será entonces su perfecta conformidad con lo que de hecho piense todo el que se comporte y pretenda ser reconocido como autoridad legítima o todo el que reconozca a otro como tal⁵⁴²: de hecho, muchas de las concepciones que buena parte de los actores implicados mantengan pueden ser efectivamente irracionales, pero de lo que se trataría no es tanto de fijarse en ellas como criterio de corrección de una determinada propuesta de

(541) Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 63.

(542) *Op. cit.*, pp. 65-66.

definición de la idea de autoridad legítima, sino más bien de constatar que dicha propuesta satisface el doble requisito de no alejarse demasiado de nuestra intelección común (pero vaga y parcialmente objeto de disputa) del fenómeno de la autoridad práctica y de resultar aceptable para un agente racional.

Creo que el tomar en serio la idea de la interdependencia de los planos conceptual y normativo puede ser una buena guía para enfrentarse con la noción de autoridad. Con ella en mente, comenzaré examinando con mayor detenimiento los dos elementos constitutivos de lo que he llamado "concepción standard" de la autoridad legítima: su análisis, así como el de algunas propuestas alternativas que definen el concepto de autoridad prescindiendo de ellos o corrigiendo sustancialmente el sentido que comúnmente se les atribuye, revelará según creo hasta qué punto la reconstrucción del sentido de la noción de autoridad legítima aparece guiada - y condicionada - por consideraciones acerca de su justificación racional.

iv) La autoridad legítima se ha definido con frecuencia como derecho a mandar, entendiendo que ese derecho implica el deber de obedecer por parte de los sometidos a ella y que, por consiguiente, existe una vinculación analítica o conceptual entre autoridad legítima y deber de obediencia⁵⁴³. En los últimos años,

(543) Vid., por ejemplo, Hanna Pitkin, "Obligation and Consent - II", *cit.*, p. 202; G.E.M. Anscombe, "On the Source of the Authority of the State", en *Ratio*, 20 (1978) 1-21, p. 3; R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, *cit.*, p. 4; R. Flathman, *The Practice* →

no obstante, esa vinculación conceptual ha sido puesta en tela de juicio por diversos autores que, aun aceptando que la autoridad legítima queda correctamente definida como derecho a mandar,

of Political Authority, cit., p. 104; A.J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, cit., p. 197; J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 23; Ph. Soper, "Legal Theory and the Claim of Authority", cit., pp. 219-220

En una primera aproximación al tema Raz sostuvo, criticando la definición de la autoridad de Wolff como "el derecho de mandar y, correlativamente, el derecho de ser obedecido", que aun siendo ésta "esencialmente correcta" no resultaba en modo alguno clara, por cuanto "la noción de derecho es, incluso, más compleja y problemática que la de autoridad" (cfr. Raz, *La autoridad del derecho*, cit., p. 26). Por ello le parecía preferible definir la autoridad sin hacer referencia a la idea de "tener un derecho", y efectivamente la caracterizaba como la capacidad [*ability*] de cambiar razones protegidas. Pero, como señaló tempranamente Nowell-Smith - cfr. P.H. Nowell-Smith, "On Legitimate Authority: A Reply to Joseph Raz", en R. Bronaugh (ed.), *Philosophical Law, Authority, Equality, Adjudication, Privacy* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978), pp. 32-44, pp. 32-33 -, prescindir de la idea de tener derecho, por compleja u oscura que pueda ser, no resulta tan fácil; de hecho está contenida subrepticamente en la idea misma de "capacidad" que emplea Raz, puesto que se sobreentiende que se habla de una capacidad normativa, no meramente fáctica. Si a ello se le añade que, a pesar de haber mantenido reiteradamente lo contrario en toda una serie de publicaciones anteriores, Raz reconoce últimamente - siquiera sea de pasada - que decir que alguien tiene un poder normativo *es lo mismo* que decir que otros tienen el deber de hacer lo que aquél ordene (cfr. *The Morality of Freedom*, cit., p. 24), se entiende con facilidad que en realidad su definición de entonces equivale a la mantenida ahora explícitamente en términos de un derecho a mandar y un deber correlativo de obedecer (*The Morality of Freedom*, cit., p. 23). Quizá no sea ocioso señalar que también el propio Hart ha reconocido últimamente -cfr. *Essays on Bentham*, cit., p. 258 - que la regla de reconocimiento puede ser contemplada alternativamente como una regla que confiere poderes o que impone deberes ["*Regarded in one way ... would appear as a rule imposing obligations... Regarded in another way... would be regarded as a rule conferring legal powers*"], lo que en mi opinión abona la tesis - que ya he sugerido anteriormente; vid. *supra*, nota 531 - de que no se trata realmente de dos clases irreductibles de reglas, sino que las llamadas "reglas que confieren poderes" o "reglas de competencia" son en último término reglas que imponen deberes indirectamente formuladas.

Algunos autores como Bayles - "The Function and Limits of Political Authority", cit., p. 104 - o Finnis - "Comment" (a R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority"), cit., p. 75 - han sugerido que lo que define a la autoridad legítima, hablando en términos hohfeldianos, no es el derecho [*claim-right*] a mandar y el deber correlativo [*duty*] de obedecerla, sino el tener una potestad [*power*] a la que corresponde una sujeción [*liability*] de los sometidos a ella. Pero, si se tiene en cuenta lo que se ha dicho hace un momento acerca de las reglas que confieren poderes como reglas de deber indirectamente formuladas (y sin que ahora resulte posible ni procedente adelantarse en la discusión de las categorías hohfeldianas), se entenderá, según creo, que no hay verdaderamente una diferencia sustantiva entre este matiz aportado por Bayles o Finnis y la idea genérica de que la autoridad legítima es definible en términos de un derecho a mandar y un deber correlativo de obedecerla.

sostienen que ese derecho no implica ni tiene como correlato el deber de los sometidos a ella de obedecer sus órdenes o mandatos⁶⁴⁴. El problema, en ese caso, consiste desde luego en aclarar qué es exactamente lo que se quiere decir al afirmar que se tiene un "derecho a mandar" que no implica un deber correlativo de obedecer. Pero antes de examinar el modo en que se ha contestado a esa pregunta, merece la pena reflexionar sobre los motivos que han conducido a postular una tesis semejante.

Hoy en día gana adeptos la idea de que no existe una obligación de obedecer al derecho, entendiendo que esa negativa no rige para tales o cuales ordenamientos jurídicos con determinadas características, sino para *cualquier* derecho. Ahora bien, algunos autores, que tienen en mente sobre todo el caso de la autoridad estatal - que ciertamente es el supuesto más importante de autoridad práctica, pero desde luego no el único -, han entendido que la conjunción de esa negativa con la forma usual de definir la autoridad tiene como efecto la afirmación sorprendente y dele-

(544). Cfr. M.B.E. Smith, "¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*, p. 202; Robert Ladenson, "In Defense of a Hobbesian Conception of Law", en *Philosophy & Public Affairs*, 9 (1980), 134-159, pp. 137-141; William M. Nelson, *On Justifying Democracy*, (London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 13 [hay trad. cast. de M. Guastavino, *La justificación de la democracia* (Barcelona: Ariel, 1986), por donde se cita, pp. 24-25]; R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority", *cit.*, pp. 55-58; Kent Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 48-58. Entre nosotros ha sugerido una tesis similar Juan Ramón de Páramo: "Creo que se puede sostener que alguien tiene autoridad legítima cuando tiene derecho a dictar o emitir una orden, consejo o mandato, pero no por ello los destinatarios de esa orden tienen el deber de obedecerla. [...] Alguien puede tener autoridad y sin embargo, desde un punto de vista lógico, no es contradictorio decir que no debo obedecerle en alguna situación determinada"; cfr. J.R. Páramo, *recensión de E. Fernández, La obediencia al Derecho*, en *Anuario de Derechos Humanos*, 5 (1988-89) 497-500, p. 498.

térea de que *ninguna* autoridad puede ser realmente legítima (lo que aparentemente equivaldría a igualar en cuanto a su mérito moral a todas las autoridades de *facto*). Expresado sintéticamente, el razonamiento sería éste:

- 1) La autoridad legítima implica derecho a mandar,
- 2) El derecho de la autoridad a mandar implica el deber u obligación de obedecerla,
- 3) No hay una obligación de obedecer al derecho,
- 4) No hay derecho a mandar ni autoridades legítimas⁵⁴⁵.

En sentido riguroso la inferencia constituye un *non sequitur* (y por eso no incurre en contradicción alguna quien, como Raz, acepta sus tres premisas y mantiene sin embargo que hay o podría haber autoridades verdaderamente legítimas)⁵⁴⁶, pero podría ser reformulada sin demasiada dificultad - haciendo que las referencias a la autoridad en (1), (2) y (4) lo fuesen a la autoridad *jurídica* - para que se convirtiera en una aplicación irreprochable de la regla del *modus tollens*. En ese caso cabría, como primera posibilidad, dar por buenas sus tres premisas y por

(545) Para una formulación explícita de este razonamiento, vid. Smith, "¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*, p. 202; y Thomas D. Senor, "What if There Are No Political Obligations? A Reply to A.J. Simmons", en *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1987) 260-268, p. 262.

(546) El razonamiento constituye un *non sequitur* porque en (1), (2) y (4) se habla de "autoridades legítimas" *en general*, y lo que se dice en (3) no es que no haya una obligación de obedecer a nadie que pretenda tener autoridad legítima, sino que no la hay de obedecer *al derecho* (y como es obvio la autoridad estatal que se ejerce a través del derecho no es el único caso de autoridad práctica). La tesis de Raz - como se verá en breve - es que una autoridad práctica es verdaderamente legítima si satisface los requisitos que él denomina "la tesis de la justificación normal"; y que en ese caso tiene derecho a mandar y existe el deber de obedecerla. Pero al mismo tiempo sostiene que las pretensiones de cualquier ordenamiento jurídico *exceden* de la "tesis de la justificación normal", en el sentido de que todo derecho pretende *más autoridad* de la que dicha tesis podría conferirle, y por eso no hay obligación de obedecer al derecho. En definitiva, lo que Raz afirma podrá ser o no aceptable, pero ciertamente no es *inconsistente*.

consiguiente defender su conclusión. Como ya hemos visto, es lo que - por ejemplo - nos propone R.P. Wolff. Alternativamente, si se desea evitar (4), una o más de las tres premisas debe ser rechazada: si se acepta la tesis de la correlatividad derecho-deber en la definición de la autoridad legítima no queda más remedio que negar (3)⁵⁴⁷; y por eso a algunos autores que mantienen la idea de que no existe una obligación de obedecer al derecho les ha parecido evidente que es de la tesis de la correlatividad de la que hay que prescindir. En hipótesis cabría incluso la negación de (1) - es decir, cabría proponer alguna definición de la idea de autoridad legítima que ni siquiera implicara que ésta tiene derecho a mandar -; pero si se entiende que ninguna caracterización de la autoridad que prescinda de ese derecho es aceptable, obviamente la única salida disponible es la negación de (2), es decir, la puesta en tela de juicio de la tesis de la correlatividad. Ello pone de manifiesto hasta qué punto el esclarecimiento del concepto de autoridad legítima, lejos de consistir sólo en un análisis de las convenciones lingüísticas existentes, resulta guiado por consideraciones relativas a su justificación racional⁵⁴⁸.

(547) Vid. una vehemente defensa de esa posición en Soper, "Legal Theory and the Claim of Authority", *cit.*

(548) Me parece sumamente ilustrativo al respecto lo que escribe Rolf Sartorius tras oponer su análisis del concepto de autoridad legítima (que niega la tesis de la correlatividad) al de Anscombe (que la mantiene): "Por consiguiente, Anscombe tiene su noción de autoridad y yo tengo la mía, ¿cómo elegir entre ellas? Todo lo que puedo decir es ... [que] ni la concepción de Anscombe ni la mía pueden ser defendidas mediante una apelación a lo exigido por el significado de la palabra 'autoridad'; no sucede aquí como con la pretensión de que ha de entenderse que los solteros no están casados simplemente en virtud del significado de la palabra 'soltero'. Incluso si estuviera equivocado en esto, estoy dispuesto a estipular el significado de un 'nuevo' concepto, désele el →

Sea como fuere, el problema pendiente para quienes siguen esta vía de razonamiento estriba en explicar qué es lo que se quiere decir al afirmar que se tiene un derecho a mandar (sin deber correlativo de obedecer). Una primera posibilidad - cuya defensa más pormenorizada quizá ha corrido a cargo de Robert Ladenson - consiste en entender que "derecho a mandar" equivale a "justificación para ejercer el poder" o "poder justificado"⁵⁴⁹. La argumentación de Ladenson se basa en la distinción entre derechos como *pretensiones* [*claim-rights*] y derechos como *justificaciones* [*justification-rights*]. Los derechos como pretensiones son derechos frente a otro, derechos a que otro haga algo, que implican el deber correlativo de éste de hacerlo. Los derechos en el sentido de justificaciones, sin embargo, tendrían una estructura diferente: según Ladenson no constituyen pretensiones frente a otro, sino que se alegan como respuestas a exigencias de justificación de la propia conducta, de manera que alegar que se tiene un derecho *en este preciso sentido* equivale a sostener que lo que se hace es correcto o está justificado; y, a diferencia de lo que sucede con los derechos como pretensiones, no implican deber correlativo alguno. La legítima defensa serviría como ejemplo

nombre que se quiera, y a defender la postura de que aísle un importante fenómeno jurídico, moral y político de considerable interés" (R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority", *cit.*, p. 58).

(549) Cfr. R. Ladenson, "In Defense of a Hobbesian Conception of Law", *cit.*, pp. 137-143. En un sentido similar, aunque sin desarrollar con un detalle comparable su postura, se pronuncian M.B.E. Smith, que sugiere definir la autoridad legítima "en términos de 'derecho a mandar y a forzar la obediencia', donde 'derecho' es usado como 'lo moralmente permisible'" ("¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*, p. 202); o R. Sartorius, que se remite expresamente al análisis de Ladenson ("Positivism and the Foundations of Legal Authority", *cit.*, pp. 55-56).

prototípico de derecho en el sentido de justificación: aunque en principio el uso de la fuerza física contra otro es moralmente censurable, el actuar en legítima defensa sirve como justificación de lo que de otro modo sería inmoral (y por consiguiente decir en esas circunstancias que "se tiene derecho" a hacer uso de la fuerza no querría decir que otro tiene algún deber correlativo, sino simplemente que su empleo está moralmente justificado). La misma idea sería aplicable al ejercicio del poder por parte de una autoridad efectiva: decir de ella que es *legítima* equivaldría entonces a sostener que tiene "derecho a mandar" en el sentido de que cuenta con una justificación para ejercer el poder, de que el empleo de la fuerza por su parte está moralmente justificado, no en el sentido de que aquellos sobre los que la autoridad se ejerce tengan un deber correlativo de obedecerla.

No es éste el momento de revisar en profundidad los diferentes sentidos que se agazapan detrás de la compleja y polisémica expresión "tener un derecho", ni de valorar hasta qué punto la existencia de un deber correlativo está o no implicada en cada uno de ellos. Lo que aparentemente sugiere Ladenson, expresándolo con categorías más asentadas doctrinalmente como son las hohfeldianas, es que la autoridad legítima tiene el *privilegio* de mandar y que aquéllos sobre los que ésta se ejerce tienen el *privilegio* de desobedecer. Ni siquiera estoy seguro de que a lo largo de toda su exposición Ladenson mantenga coherentemente ese punto de vista, pero por supuesto que lo haga o no reviste en todo caso un interés menor, ya que *su* incoherencia no

tendría por qué equivaler a la incoherencia intrínseca del punto de vista que - en ese caso, con poca fortuna - ha intentado defender⁵⁵⁰. Sea como fuere, el intento mismo de caracterizar el "derecho a mandar" de la autoridad legítima en estos términos adolece probablemente de un serio inconveniente que determina su insuficiencia sin necesidad de entrar a valorar si es o no coherente y defendible la teoría de los derechos en la que está basado. Ese inconveniente radicaría en que desdibuja o desfigura la noción de autoridad, por lo menos desde el punto de vista de quien pretende tenerla⁵⁵¹. Quien ordena asumiendo una posición de autoridad - i.e., quien reclama para sí autoridad legítima - no pretende meramente que cuenta con una justificación para emplear la fuerza o ejercer el poder sobre otros: pretende además que éstos *deben* hacer lo que él ordena y precisamente a ello apela al emitir o dictar su orden (aunque apele *además* a la amenaza de utilizar la fuerza). Parece que si prescindimos de ese elemento no es posible captar la singularidad del acto de mandar (asumiendo un contexto de autoridad) en tanto que acto ilocucionario. Por

(550) Ladenson reconoce, muy razonablemente, que toda justificación tiene un límite más allá del cual lo que se hace invocándola es censurable (como ocurre, por ejemplo, con la justificación del empleo de la fuerza en legítima defensa, que ciertamente no ampara los excesos intensivos o extensivos en que pudiera incurrir el que se defiende). Trasladando esa idea al caso de la autoridad estatal, afirma que ésta puede ejercerse más allá del límite de su justificación (es decir, la autoridad puede "abusar de su derecho a mandar"), con la consecuencia de que tal exceso "haría justificable la resistencia" (p. 143). Ahora bien, de ello debe seguirse que cuando la autoridad no excede ese límite (i.e., cuando se mueve *dentro* del ámbito de su derecho a mandar) la resistencia *no es* justificable; y no acierto a ver que diferencia media entre decir que no está justificado resistir (lo que supongo que equivale a decir que está prohibido) y decir que la obediencia es obligatoria (algo que, según Ladenson y quienes piensan como él, no está implicado por el derecho a mandar de la autoridad).

(551) Es lo que han sostenido Raz, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 25-27; o Soper, "Legal Positivism and the Claim of Authority", cit., p. 220.

supuesto, que realmente se deba obedecer a aquél que pretende que debe ser obedecido es una cuestión totalmente diferente: pero, como dice Raz, una cosa es que no exista el deber de obedecer a ciertas autoridades - quizá a ninguna - y otra muy distinta que se pueda decir de alguien que se está comportando como una autoridad sin que pretenda que ese deber existe⁵⁵². Un mundo en el que se entendiera por "autoridad legítima" lo que propone Ladenson y nada más que éso diferiría profundamente de las formas de interacción social en las que realmente estamos inmersos: por un lado, las que consideramos autoridades políticas emitirían órdenes sin considerar que sus destinatarios están obligados a cumplirlas, y cuando las incumplieran utilizarían la coacción en su contra sin alegar como razón para ello la transgresión de ese deber⁵⁵³; por otro, todo el que en cualesquiera circunstancias empleara la fuerza sobre otro contando con una justificación para hacerlo debería concebirse a sí mismo - y ser concebido por los demás - como "autoridad legítima", extendiendo

(552) Cfr. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 26. Por mi parte añadiría que no es necesario que lo pretenda sinceramente; si se recuerda la distinción entre "intención interna" e "intención ulterior" que se explicó en su momento - vid, *supra*, apartado 6 -, se comprenderá que lo decisivo para decir que alguien se comporta como autoridad o reclama para sí autoridad legítima no es que éste, *in foro interno*, crea realmente que ese deber existe, sino que actúe como si lo creyera, es decir, que mantenga *ad extra* una pretensión de corrección respecto de sus mandatos. En ese sentido constituiría una contradicción pragmática que alguien que pretendiese estar actuando como autoridad legítima ordenara "haz ϕ , aunque considero que ϕ es moralmente injustificable y debe ser omitido" (a diferencia de lo que ocurriría con una orden similar dictada por alguien que reconoce estar actuando en calidad de chantajista, que sin incurrir en contradicción pragmática de ninguna clase podría reconocer abiertamente la inmoralidad de ϕ y a pesar de ello ordenar a otro bajo amenaza que lo realice).

(553) Cfr. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 27.

de ese modo la idea de una relación de autoridad entre individuos hasta mucho más allá del punto en que nos resulta reconocible⁵⁵⁴ (de manera que nuestro concepto de autoridad - que aun admitidamente vago y controvertible si me parece lo bastante claro en este punto - no coincidiría ni *intensional* ni *extensionalmente* con el propuesto por Ladenson).

De estas observaciones se desprende una primera conclusión que me parece digna de reseñar. A la hora de definir la noción de autoridad legítima es preciso explicar qué puede significar ésta tanto para quien la acepta como para quien la reclama o pretende contar con ella; y quizá algunos de los sentidos aceptables en los que puede decirse de las autoridades *de facto* que son legítimas *son distintos* de aquél en el que ellas mismas pretenden ser legítimas. Por supuesto no es que una y otra perspectiva sean completamente independientes. Una relación de autoridad es, como dice muy gráficamente Nowell-Smith, una "vía de dos direcciones"⁵⁵⁵: que alguien hable con la intención de que su destinata-

(554) En este sentido no es extraño que Sartorius, que comparte la tesis de Ladenson, califique precisamente como "ejercicio de la autoridad" ("basada en la necesidad", nos dice) la situación de aquel célebre ejemplo de Mill del puente a punto de derrumbarse: "Si un funcionario público u otra persona cualquiera viera que alguien intentaba atravesar un puente declarado inseguro, y no tuviera tiempo de advertirle el peligro, podría cogerle y hacerle retroceder sin atentar por esto a su libertad, puesto que la libertad consiste en actuar como uno desee, y no desearía caer al río" [J.S. Mill, *On Liberty*, cap. 5, § 5; cito por la trad. cast. de Pablo de Azcarate, *Sobre la Libertad* (Madrid: Alianza, 1970; 3ª ed, 1981), p. 1821; cfr. R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority", *cit.*, p. 54. En mi opinión resulta evidente que Sartorius - y otro tanto cabría decir de Ladenson - está considerando intercambiables las ideas de *actuar como autoridad* y estar *moralmente autorizado* para usar la fuerza sobre otro ("cogerle y hacerle retroceder"); pero con esa equiparación se pierden de vista los perfiles específicos de la noción de autoridad,

(555) Cfr. Nowell-Smith, "On Legitimate Authority...", *cit.*, p. 43.

rio interprete que su intención es que tome su expresión como una razón para actuar, sólo es comprensible si de alguna forma presupone que dicho destinatario puede reconocer (i.e., no sería completamente irracional para él reconocer) que sus expresiones son efectivamente capaces de generar tales razones. El sentido en el que alguien pretende autoridad no es por tanto absolutamente independizable del sentido - o los sentidos - en que alguien pueda aceptarla. Lo que eso quiere decir, por otra parte, es que sin adentrarnos en el problema de la justificación de la autoridad no es fácil esclarecer cuáles podrían ser esos sentidos; o lo que es lo mismo, que quizá convendría no llevar más lejos el análisis de los posibles significados que - tanto desde el punto de vista de quien pretende autoridad legítima como desde el de quien la acepta - cabría atribuir a la noción de autoridad legítima antes de haber examinado de qué modo podría entender un sujeto racional que surge una razón para hacer algo del hecho de que otro(s) individuo(s) haya(n) ordenado realizarlo.

No quiero sin embargo dejar de referirme ahora a otro intento, diferente del que acaba de ser examinado, de explicar la idea de autoridad legítima como "derecho a mandar" en un sentido que no implicaría la existencia de un deber correlativo de obedecer. Aunque este nuevo intento, como se verá, deja sin esclarecer en qué consiste desde el punto de vista práctico una relación de autoridad, aporta sin embargo una dimensión suplementaria de la noción de legitimidad de la que trataré de servirme más tarde. Me estoy refiriendo a la idea de que la situación de aquél a quien

se reconoce autoridad legítima implica cierta *exclusividad*. Quizá esto no valga para cualquier clase de autoridad práctica, pero creo que sí es aplicable a la autoridad política. Con arreglo a esta idea, decir de alguien que es una (o mejor, *la*) autoridad legítima es decir que tiene un derecho del que otros carecen, que puede hacer algo que a otros les estaría prohibido hacer: en concreto, que tiene "derecho a mandar" en un sentido que implicaría, no el deber correlativo de obedecer sus mandatos, sino el deber correlativo de no intentar disputarle esa función, de no intentar *desempeñarla en su lugar*. Se estaría hablando entonces de un derecho como pretensión (*claim-right*), pero de un derecho, por así decirlo, frente a usurpadores potenciales, no de uno frente a los destinatarios de sus mandatos que implique el deber de éstos de obedecerlos⁵⁵⁶. Este sentido posible de la idea de autoridad legítima me parece sin duda digno de ser tenido en cuenta, pero no me parece que se sostenga por sí mismo: después de todo, decir en este sentido que alguien es la autoridad legítima equivale a decir que su pretensión de ser reconocido como autoridad se considera mejor que la de posibles rivales y que por consiguiente hay razones en contra de aceptar en su lugar la autoridad de otro, pero no nos aclara - sino que, por el contrario, presupone como algo sabido - en qué consisten o cómo han de ser definidas aquella pretensión y esta aceptación. Presupone, por tanto, otro sentido más básico que queda pendiente de aclarar.

(556) Cfr. R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority", *cit.*, p. 55; K. Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality*, *cit.*, p. 54.

v) En definitiva, el análisis del primero de los dos elementos que integran la que he llamado concepción standard de la autoridad legítima - i. e., la caracterización de ésta como derecho a mandar que implica el deber de obedecer de los sometidos a ella - arroja a mi juicio dos conclusiones principales. La primera, que pretender que se tiene autoridad legítima equivale a pretender que se cuenta con un *poder normativo*, no meramente con una justificación para ejercer el poder (entendido en este caso como capacidad *material* o *física* de condicionar o dirigir en un determinado sentido la conducta de otro). Como se ha sugerido anteriormente⁵⁵⁷, parece que la única explicación viable de la idea de que A cuenta con un poder normativo sobre B es la que equivale a decir que B tiene el deber de hacer lo que (en determinadas condiciones, o quedando satisfechos determinados requisitos) ordene A, y de ahí que no parezca fácil prescindir de la tesis de la correlatividad en una explicación de la idea de autoridad legítima desde el punto de vista de quien pretende tenerla o se comporta como tal (es decir, en una explicación del acto ilocucionario de mandar en un contexto de autoridad). La segunda conclusión consiste justamente en la idea de que ésta es la forma en que ha de caracterizarse la autoridad legítima *desde ese punto de vista*, sin que ello implique necesariamente - como quizá tiende a darse por supuesto desde la concepción standard - que desde la perspectiva del sometido a la autoridad el reconocimiento de la legitimidad de ésta tenga que significar exactamente lo mismo.

(557) Vid. *supra*, notas 531 y 543.

Mediante el empleo del poder - entendido meramente como fuerza - puede desde luego alterarse el cálculo *prudencial* de aquél sobre el que se ejerce, pero no el conjunto de razones para actuar dominantes sobre las prudenciales que éste pudiera tener. Por consiguiente, decir que alguien tiene una justificación para usar el poder es decir que hay razones morales que amparan la realización de actos que pueden modificar las razones prudenciales de otro (y sólo esa clase de razones). Por el contrario, pretender que - en tanto que autoridad legítima - uno cuenta con un poder normativo equivale a sostener que mediante la emisión de directivas puede modificar el conjunto de razones para actuar dominantes sobre las meramente prudenciales del destinatario de las mismas. Por supuesto la autoridad legítima puede reforzar (y usualmente reforzará) sus directivas alterando *también* el cálculo prudencial del destinatario mediante la amenaza (creíble) de usar la fuerza si no se ejecuta la acción ordenada (con lo que incrementará la probabilidad de cumplimiento de sus directivas por parte de aquéllos que o bien no acepten que, tal y como la autoridad pretende, sus razones para actuar dominantes sobre las meramente prudenciales han quedado modificadas a resultas de la emisión de las mismas, o bien, aun aceptándolo, propendan a transgredirlas por debilidad de la voluntad); pero ese refuerzo adicional, por importante que resulte en la práctica, no pasa de ser precisamente un aditamento respecto a la pretensión central de quien se considera autoridad legítima. Ello es tanto como decir que quien pretende contar con autoridad legítima no se concibe a sí mismo simplemente como emisor de "órdenes respal-

dadas por amenazas", ni siquiera de órdenes que moralmente le está permitido dictar y de amenazas que moralmente le está permitido formular y en su caso cumplir; o lo que es lo mismo: que no considera simplemente que le está permitido *obligar* a otro a hacer algo, sino que sus directivas son capaces de *crear la obligación* de éste de hacerlo.

Queda por aclarar, desde luego, de qué modo se supone que concibe quien pretende tener autoridad legítima ese deber de cumplir sus directivas que, siempre desde su punto de vista, incumbe al destinatario de las mismas. Una primera explicación posible sería la siguiente: quien pretende tener autoridad legítima considera que su orden de hacer ϕ crea para el destinatario una razón - dominante sobre las meramente prudenciales - para hacer ϕ (dejando por ahora al margen las cuestiones de cómo o por qué se supone que surge esa razón y de si verdaderamente podría estar racionalmente justificada en algún caso esa pretensión); y entiende además que esa razón creada es lo bastante fuerte como para prevalecer sobre las posibles razones que el destinatario pudiera tener en contra de hacer ϕ , de manera que, tras la consideración de todos los factores relevantes - ésto es, como resultado del balance de *todas* las razones a favor y en contra, *incluida* la creada por su directiva -, *ahora* debe hacer ϕ . Nótese bien que, como sucede con cualquier genuino juicio de deber referido a acciones ajenas, el que habla - en este caso el que pretende tener autoridad legítima - expresa las razones que *desde su propio punto de vista* tiene otro para actuar, no las que

existen desde el punto de vista de este último. Cuando yo digo que B debe hacer \neq no estoy diciendo que debe hacer \neq a condición de que él acepte que debe hacerlo, ni mucho menos que de hecho él concuerda en aceptarlo. Del mismo modo, quien pretende tener autoridad legítima no estaría diciendo - de acuerdo con esta primera explicación propuesta - que el destinatario debe hacer \neq salvo que entienda que hay razones suficientemente poderosas en contra de hacerlo: lo que sostiene precisamente es *que no las hay* (de tal manera que si se llegara a convencerle de que sí las hay - cosa que niega - él mismo reconocería que, no obstante la razón creada por su directiva, en definitiva el destinatario no debe obedecerla). Me parece que en principio esta explicación podría ser aceptable y desde luego es compatible con la "tesis de la correlatividad".

Los proponentes de la concepción standard, sin embargo, la consideran sustancialmente errada. Desde su punto de vista pretender - y quizá también aceptar que otro tiene - autoridad legítima es, en primer lugar, pretender que se tiene derecho a mandar en un sentido que implica el deber de obedecer de otros y *además*, en segundo lugar, concebir ese deber en unos términos muy específicos que difieren de los que acabo de exponer y que remiten a la idea - no siempre explicada con la suficiente claridad - de la "suspensión o postergación del juicio" por parte del destinatario de los mandatos de la autoridad. En el fondo, lo que implica este segundo elemento integrante de la concepción standard no es otra cosa que la idea de que el concepto de auto-

ridad no puede ser caracterizado si no es mediante el recurso a la idea de una razón *perentoria* o *excluyente*, resultando imposible entenderlo verdaderamente si permanecemos confinados en el horizonte conceptual de la simple generación de nuevas razones de primer orden que compiten con otras dentro de un balance global. Hart, por ejemplo, expresa esta convicción con suma claridad. A su juicio el que manda no pretende que la expresión de su voluntad sea tomada en cuenta dentro de la deliberación práctica del destinatario del mandato como una razón más para realizar la acción ordenada, ni siquiera como una razón de peso suficiente como para prevalecer sobre el resto de eventuales razones en contra, sino que lo que verdaderamente pretende es que el destinatario "tome la voluntad del que manda en lugar de la suya propia como guía para la acción y que la tome por consiguiente en lugar de cualquier deliberación o razonamiento por su parte", lo que sería tanto como decir que, cuando un mandato es sincero, el que manda pretende que la expresión de su voluntad de que se realice cierta acción "excluya o cierre cualquier deliberación independiente por parte del oyente acerca de los méritos a favor y en contra de realizar esa acción"⁵⁵⁸.

Hay que preguntarse sin embargo hasta qué punto son aceptables las afirmaciones de Hart y, sobre todo, de qué suponemos exactamente que depende el que lo sean o no. Aparentemente Hart está apelando a nuestra comprensión común del fenómeno que

(558) Cfr. H.L.A. Hart, *Essays on Bentham*, cit., p. 253.

representan las relaciones de autoridad, a una idea intuitiva de lo que significa mandar que debería resultarnos perfectamente familiar y que habríamos de reconocer como correcta. Estaría apelando, en definitiva, a la misma clase de evidencia a la que se ha recurrido hace un momento para descartar la caracterización de la autoridad legítima - desde el punto de vista de quien pretende tenerla - como mera justificación para el ejercicio del poder. Me parece, sin embargo, que en este caso el recurso a nuestra intelección común de la idea de autoridad no resulta igualmente convincente. Ciertamente cualquier pronunciamiento acerca de qué tesis pueden contar con el respaldo de dicha concepción común y cuáles no, una vez que se ha reconocido el carácter de "concepto esencialmente controvertido" de la autoridad, corre el riesgo de parecer arbitrario. Pero entiendo a pesar de todo que la concepción de Hart, lejos de limitarse a hacer explícito lo que está contenido en el área de significación más clara y menos disputada del término, constituye más bien una interpretación posible - y desde luego no la única ni quizá la más plausible - de aquellos rasgos de la idea de autoridad acerca de los cuales se suscita precisamente la controversia. Para empezar, como ha subrayado Raz⁵⁵⁹, es sumamente discutible que la intención de excluir cualquier clase de deliberación por parte del destinatario de un mandato deba considerarse como un elemento definidor o característico de la idea misma de mandar: si se trata de remitirse a nuestras concepciones comunes, se diría más

(559) En *The Morality of Freedom*, cit., p. 39.

bien que a quien manda lo que le importa es lo que el destinatario del mandato *haga*, no tanto (o quizá incluso nada en absoluto) lo que piense. Si lo que Hart desea subrayar es que el que manda - asumiendo un contexto de autoridad - pretende que el destinatario *debe* hacer lo mandado y que no subordina esa pretensión al hecho de que éste *coincida* en esa apreciación, entonces me parece indudable que está en lo cierto; pero la admisión de esta idea, como ya se ha visto, no nos fuerza en absoluto a dar entrada a la idea de razones perentorias o excluyentes en nuestra explicación de la autoridad. Y no creo que pueda alegarse en favor de la tesis según la cual quien reclama para sí autoridad legítima *tiene* que concebir la situación en los términos que propugna Hart - y no, por ejemplo, en los que fueron sugeridos hace un momento (y en los que se recurría tan sólo a la idea de razones de primer orden) - que así es *de hecho* como razonan (implícita o explícitamente) quienes invocan cualquier clase de autoridad. Simplemente no me parece que llegue tan lejos el nivel de autocomprensión de los actores sociales acerca de su propia deliberación práctica y de la clase de demandas o exigencias que resultan de ella.

Por éso me parece más sugerente la forma en que Raz plantea la cuestión, basada abiertamente en el reconocimiento de la interdependencia de los planos conceptual y justificatorio. Desde su punto de vista, el agente que verdaderamente acepta como legítima la autoridad de otro atribuye a las directivas emitidas por éste un papel muy especial dentro de su razonamiento práctico, ya que las considera no como generadoras de razones de primer orden

que deban de ser *añadidas* al balance global de todas las razones a favor y en contra de la acción ordenada, sino como *razones protegidas*, es decir, a la vez como razones para hacer lo ordenado y como razones (*excluyentes*) para no actuar según el resultado del balance de razones aplicables al caso. Aceptar la autoridad de otro implicaría entonces "suspender" o "postergar" el propio juicio en un sentido muy preciso: no en el sentido de que el agente entienda que hay razones para *abstenerse de deliberar*, para abstenerse de reflexionar acerca de lo que resultaría en esa ocasión del balance global de razones a favor y en contra, sino en el sentido de que desde su punto de vista existirían razones para hacer lo mandado sin condicionar en cada caso la obediencia a la conformidad entre lo mandado y lo que él entienda que constituye el resultado de ese balance⁵⁶⁰. Nótese bien que la

(560) Cfr. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 39-41; un análisis coincidente en lo sustancial es el de Richard B. Friedman, "On the Concept of Authority in Political Philosophy", en R.E. Flathman (ed.), *Concepts in Social and Political Philosophy* (New York: Macmillan, 1973), pp. 121-146, p. 129. Con frecuencia - de formas muy diversas y no siempre suficientemente precisas - se ha intentado expresar una idea similar. Peters, por ejemplo, afirma que "las órdenes son ... el tipo de expresión regulatoria donde quedan descartadas las dudas relativas a la justificación", de manera que "si se usa el sentido *de facto* de la autoridad, decir que un hombre tiene autoridad sobre otros hombres es afirmar, entre otras cosas, que harán lo que se les diga sin poner en tela de duda [*sic*] la prudencia, la sabiduría y la sensatez de la decisión"; y, si pasamos de la autoridad *de facto* a la autoridad legítima, "en cuanto se acepta que ocupa un puesto o tiene un *status* en forma legítima, [...] ya no se puede poner en duda la justificación de sus órdenes" (vid. R.S. Peters, "La autoridad", *cit.*, p. 148). Para Scarpelli la aceptación de la autoridad - que él identifica, entiendo que incorrectamente, con la adopción del positivismo jurídico como punto de vista - implica una "elección de segundo grado", consistente en la renuncia en bloque y de antemano a decidir caso por caso ("elecciones particulares" o de primer grado) si ha de hacerse o no lo que se ha ordenado; cfr. Uberto Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico* (Milano: Ed. di Comunità, 1965), p. 133. Para Passerin d'Entrèves la aceptación de la autoridad equivaldría a firmar un "cheque en blanco", puesto que implicaría "suspender [...] la vigilancia de nuestra conciencia moral"; cfr. Alessandro Passerin d'Entrèves, "Sulla natura dell'obbligo politico" [1967], en *Id.*, *Obbedienza e resistenza in una società democratica* (Milano: Ed. di Comunità, 1970), pp. 80-81.

suspensión o postergación del juicio propio no equivaldría entonces a la irracionalidad más crasa: lo que se dice no es que quien acepta la autoridad de otro simplemente abdica de su racionalidad, sino que entiende que hay una razón válida (de segundo orden) para abstenerse de actuar según lo que en su opinión resulta del balance de razones de primer orden, y que es precisamente el actuar de acuerdo con aquella razón válida de segundo orden - y no la dejación de la racionalidad - la que le lleva a postergar su propio juicio acerca del resultado de ese balance, a no hacer de éste, sino de lo mandado por la autoridad, la guía de su acción. Desde el punto de vista de Raz hay efectivamente razones válidas de esa clase (lo que es tanto como decir que son concebibles autoridades verdaderamente legítimas, autoridades cuyas directivas deberían ser consideradas de este modo); decir que A considera a B autoridad legítima equivaldría a afirmar que A entiende (con acierto o sin él) que está justificado considerar las directivas de B como razones protegidas; y decir que B pretende tener autoridad legítima sobre A significaría que B considera (con acierto o sin él, y tanto si A concuerda en esa opinión como si no) que sus directivas deben ser consideradas por A como razones protegidas (lo que no significaría, como Hart sostiene, que el que manda pretende que el destinatario se abstenga de deliberar acerca de las razones a favor y en contra de la acción ordenada, sino que pretende que éste - delibere o no - tiene una razón para tomar la directiva, y no lo que en su opinión resulte de aquella deliberación, como guía de su acción).

Ahora bien, cuando Raz mantiene que así es como debe entenderse el concepto de autoridad legítima no pretende que de hecho todos los que la reclaman para sí o todos los que aceptan la autoridad de otro conciban la situación exactamente en esos términos, ni que ése sea, con exclusión de cualquier otro, el verdadero significado que incorporan nuestras convenciones lingüísticas. Lo que pretende más bien es que, sea cual sea el nivel de claridad de las ideas o concepciones al respecto de los agentes empíricos, sólo en esos términos se captaría la auténtica naturaleza de la autoridad porque sólo ellos son congruentes con la verdadera justificación o razón de ser de la existencia de autoridades⁵⁶¹. Por consiguiente - y en perfecta consonancia con su aseveración de la interdependencia de los planos conceptual y normativo en el análisis de la autoridad -, es una cierta concepción acerca de la justificación de las autoridades la que determina la propuesta raziana de explicación de la noción de autoridad legítima. Esa concepción constituye el intento más refinado del que tengo noticia de sortear la "paradoja de la autoridad", y entiendo por tanto que merece ser examinada con cierto detenimiento. Su exposición y análisis servirá además para perfilar y aclarar la explicación ya adelantada del concepto de autoridad legítima en términos de razones protegidas; y si finalmente resulta fallida - como de hecho creo que sucede -, su fracaso traerá consigo igualmente el de esa explicación.

(561) J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 41 y 67; Id., "Rethinking Exclusionary Reasons", cit., pp. 192-193.

vi) El interés especial de la teoría raziana de la autoridad - y lo que en mi opinión justifica el concentrar la atención en ella - radica en haber tomado en serio el problema central que se plantea para cualquier proponente de la concepción standard de la autoridad legítima y en haber construido su tesis acerca de la justificación de la autoridad precisamente como un intento explícito de darle solución. Ese problema no es otro que el de la "paradoja de la autoridad", es decir, el de explicar de qué modo podría ser *racional* esa suspensión o postergación del juicio propio que la concepción standard considera como un rasgo fundamental de la aceptación de la autoridad. Porque, en efecto, no basta con afirmar que quien acepta la autoridad de otro como legítima entiende que cuenta con una justificación para deponer o postergar su propio juicio acerca de los méritos del caso y que en algunas ocasiones, o en determinadas condiciones, esa creencia es efectivamente racional: lo que hay que explicar - y usualmente no se explica - es de qué modo podría serlo, de qué modo podría sostener un agente racional que tiene una razón para hacer algo distinto de lo que desde su punto de vista resulta del balance de todas las razones a favor y en contra de hacerlo.

La respuesta de Raz se basa en la misma idea matriz que inspira o anima todo el programa del utilitarismo de reglas: que en ocasiones el intento de actuar según un cierto conjunto de razones resulta auto-frustrante, y que en esos casos lo que la racionalidad exige es el seguimiento de una *estrategia indirecta*, es decir, el abandono del intento de tomar la propia apreciación

acerca de lo que resulta de aquellas razones como guía directa de la acción, teniendo sin embargo dicho abandono como resultado el mejor seguimiento de las mismas. Si fuese posible demostrar que en determinadas condiciones un individuo ajusta mejor su conducta al conjunto de razones para actuar que efectivamente tiene haciendo lo que la autoridad le ordena que haga que siguiendo su propia estimación acerca de qué es lo que aquellas razones exigirían en esa ocasión, habría quedado demostrado que suspender o postergar el propio juicio, lejos de suponer una abdicación de la racionalidad práctica, sería precisamente lo que haría un agente verdaderamente racional⁵⁶². Por consiguiente ése es precisamente el extremo a demostrar por todo aquel que propugne la concepción standard como explicación adecuada del concepto de autoridad legítima y que a la vez sostenga que algunas autoridades podrían ser verdaderamente legítimas, i. e., que la aceptación de la autoridad de otro precisamente en esos términos no es por principio irracional. Y el entendimiento de que - en determinadas condiciones - cabe efectivamente tal demostración es el que conduce a Raz a denominar su propia tesis "concepción de la autoridad como servicio" [*service conception of authority*]⁵⁶³, puesto que la idea a defender consiste precisamente en que las autoridades son legítimas - ésto es, su aceptación en los términos sugeridos por la concepción standard está justificada - en la medida en que *nos sirvan* para actuar según las razones que

(562) J. Raz, "Rethinking Exclusionary Reasons", *cit.*, pp. 193-195.

(563) J. Raz, *The Morality of Freedom*, *cit.*, p. 56.

deben guiar nuestra acción de un modo mejor que el que nos sería dado alcanzar sin ellas.

La concepción raziana de la autoridad como servicio se articula en torno a tres tesis que se sustentan mutuamente. La primera de ellas es la que Raz denomina "tesis de la dependencia": en virtud de la misma

"todas las directivas de la autoridad deben estar basadas en razones que ya se aplican independientemente a los sujetos de esas directivas y son relevantes para su acción en las circunstancias cubiertas por la directiva"⁵⁶⁴,

La tesis de la dependencia es una tesis normativa acerca de cómo debe ejercerse la autoridad. Si lo que justifica a ésta es el servir a quienes la aceptan para mejor actuar según las razones que efectivamente tienen, se sigue de ello que las directivas de la autoridad deben estar basadas en dichas razones, es decir, en las "razones subyacentes"⁵⁶⁵, en aquellas que, en ausencia de autoridades, el agente debería intentar seguir con arreglo a su propia apreciación de las mismas. La idea de razones subyacentes requiere algunas aclaraciones. En primer lugar, al hablar de esas razones no se está hablando meramente de lo que *interesa* a los sometidos a la autoridad, sino del conjunto completo de razones para actuar que éstos tienen⁵⁶⁶, que obviamente incluye razones

(564) Cfr. *The Morality of Freedom*, cit., p. 47.

(565) Vid. "Rethinking Exclusionary Reasons", cit. [1990], p. 193. En *The Morality of Freedom*, cit. [1986], p. 47, Raz no hablaba de "razones subyacentes" [*underlying reasons*] sino de "razones dependientes" [*dependent reasons*], lo que seguramente es menos atinado, puesto que se trata de las razones de las que tiene que depender el contenido de las directivas de la autoridad; pero aunque la nueva terminología sea más afortunada, el concepto manejado por Raz en uno y otro caso es exactamente el mismo.

(566) *The Morality of Freedom*, cit., p. 48.

dominantes sobre las prudenciales, es decir, razones morales. Ello es tanto como decir que una autoridad que actúa siguiendo escrupulosamente razones subyacentes es una autoridad que ordena a los sometidos a ella el sacrificio de sus intereses precisamente cuando éstos tienen razones para sacrificarlos (y que no lo ordena en caso contrario). En segundo lugar, al hablar de las razones que los sometidos a la autoridad tienen ya antes de que ésta se ejerza debemos aclarar con cuidado desde qué punto de vista estamos hablando. Imaginemos una relación de autoridad de A sobre B: decir que A debe ejercer su autoridad con arreglo a la tesis de la dependencia equivale a decir que sus directivas han de estar basadas en las razones para actuar que, independiente o previamente, ya tiene B; pero podemos estar hablando de las razones que A cree que tiene B o de las que el propio B cree que tiene (o de las que un observador C, no sometido a la autoridad de A, cree que tiene B; o incluso, si alguien acepta - como es el caso de Raz - que hay razones externas para actuar, razones *objetivas*, de las que B *verdaderamente* tiene, con independencia de lo que crean al respecto tanto A como el propio B o cualquier observador de la relación de autoridad entre ambos). Aclarar el punto de vista desde el que se identifican las "razones subyacentes" resulta sumamente importante: es lo que permite entender qué es lo que cada uno está diciendo cuando un individuo niega la legitimidad de la autoridad que otro pretende sinceramente tener sobre él (o cuando un observador C niega la legitimidad de la autoridad de A sobre B a pesar de que A pretende sinceramente tenerla y B sinceramente la acepta). La idea clave a retener, y

que ya ha sido apuntada en diversos lugares de este trabajo, es en cualquier caso que cuando alguien formula un genuino juicio de deber acerca de acciones ajenas está expresando las razones para actuar que desde su propio punto de vista tiene otro, no las que este último cree que tiene. Por fin, en tercer lugar, debe tenerse presente que entre las "razones subyacentes" que tiene el sometido a la autoridad se cuentan sus razones para modificar la situación o el contexto en el que actúa de manera que en la situación resultante tenga razones para actuar que no tenía antes de llevarse a cabo dicha modificación⁵⁶⁷.

Estrechamente conectada con la tesis de la dependencia estaría la que Raz llama "tesis de la justificación normal". De acuerdo con ella

"el modo normal de establecer que una persona tiene autoridad sobre otra supone demostrar que el presuntamente sujeto a la misma probablemente cumplirá mejor con las razones que se le aplican [...] si acepta las directivas de la presunta autoridad como vinculantes y trata de seguirlas que si intenta seguir directamente las razones que le son aplicables"⁵⁶⁸

Por consiguiente la justificación de la autoridad derivaría no sólo de que ésta se esfuerce en atenerse a la tesis de la dependencia, sino además de que pueda demostrarse de algún modo que un agente que simplemente obedezca las directivas de una autori-

(567) Vid, *supra*, nota 441 de esta parte II; y, en general, la idea de "razones para tener una regla" desarrollada en el apartado 8.3.

(568) *The Morality of Freedom*, cit., p. 53. Raz habla de "tesis de la justificación normal" porque a su juicio lo que justifica *normalmente* a la autoridad es la satisfacción de la misma, si bien existirían algunas vías complementarias para hacerla legítima o justificada que tienen que ver con las ideas de "consentimiento" (entendido de una cierta forma) o "respeto" y a las que aludiré más adelante.

dad que se esfuerza en atenerse a ella cumpliría mejor con las "razones subyacentes" que si, en absoluta ausencia de autoridad, tratara directamente de determinar por sí mismo qué es lo que éstas exigen y actuara de acuerdo con el resultado de dicha deliberación. Si esa demostración no fuese posible, entre las directivas de una autoridad que respetara rigurosamente la tesis de la dependencia y el juicio del presuntamente sometido a ella acerca de qué es lo que debería hacerse en cada ocasión habría una perfecta coincidencia; y entonces dichas directivas resultarían redundantes y la autoridad completamente inútil. Parecería entonces que se plantea el siguiente dilema: o bien la presunta autoridad no trata de satisfacer la tesis de la dependencia, en cuyo caso no puede haber una justificación para obedecer sus directivas; o bien sí la respeta, pero entonces éstas son redundantes e inútiles⁵⁶⁹. Esa es una forma bastante apropiada de expresar la "paradoja de la irrelevancia práctica de la autoridad", de la que ya se habló en su momento. Y la única forma de salir de ella consiste en construir con éxito (como Raz pretende) una argumentación encaminada a demostrar de qué modo el seguimiento de las directivas de una autoridad que se atiene a la tesis de la dependencia es un modo de cumplir mejor con las razones subyacentes de lo que podría hacerlo un agente que intentara guiarse por su propia apreciación de lo que éstas exigen.

(569) Vid, "Rethinking Exclusionary Reasons", *cit.*, p. 194,

Supongamos por el momento que efectivamente puede sostenerse que la conformidad con las razones subyacentes se alcanza mejor cuando no se intenta actuar directamente sobre la base de ellas, sino que se obedecen las directivas de una autoridad que respeta la tesis de la dependencia. Si ello es así, el complemento natural de las tesis de la dependencia y de la justificación normal es la que Raz denomina "tesis del reemplazo" [*pre-emption thesis*]⁵⁷⁰, a tenor de la cual

"el hecho de que una autoridad [legítima o justificada] exija la realización de una acción es una razón para realizarla que no tiene que ser añadida al resto de razones relevantes cuando se determina qué hacer, sino que debe excluir y tomar el lugar de algunas de ellas"⁵⁷¹

La tesis del reemplazo expresa la idea de que las directivas de la autoridad legítima deben considerarse *razones protegidas*. Lo que la autoridad - siguiendo escrupulosamente la tesis de la dependencia - ordena hacer es lo que el destinatario de la orden tiene razones concluyentes para hacer; y el hecho de que éste no sea capaz de determinarlo con el mismo éxito si intenta guiarse por su propia apreciación acerca de lo que resulta del balance de razones subyacentes explicaría por qué debe considerar la directiva de la autoridad como una razón excluyente (i.e., como una razón para no actuar según su propio juicio acerca del

(570) "Reemplazo" es una traducción no completamente fiel del término "*pre-emption*", que, tomado del vocabulario jurídico y trasladado desde ahí al de las reglas de ciertos juegos, expresaría aproximadamente la idea de adelantarse a otro a la hora de hacer algo y ganar así cierto derecho de prioridad sobre él, u ocupar cierto lugar o posición e impedir así que otro lo ocupe o desplazarle de él. No obstante, en el sentido en que aquí lo emplea Raz, creo que puede hacerse equivaler sin demasiada distorsión a las ideas de "sustitución" o "reemplazo".

(571) *The Morality of Freedom*, cit., p. 46.

resultado del balance de razones), y no como una razón más de primer orden - ni siquiera como una de mucho peso - a incluir dentro de aquel balance. La directiva estaría justificada entonces por reflejar el balance de las razones subyacentes, pero en la deliberación práctica del destinatario de la misma habría de reemplazar a éstas, de ocupar su lugar (no de sumarse a ellas, lo que supondría *contar dos veces* la misma razón)⁵⁷². Por éso sostiene Raz que es inadecuado un análisis de la autoridad en el que se pretenda que todo lo que ésta puede hacer es generar nuevas razones de primer orden - eventualmente, de mucho peso - que se añadirían a las ya existentes y que habrían de ser contrapesadas con ellas: no porque los agentes empíricos que pretenden tener autoridad o aceptan la autoridad de otro razonen de hecho en términos de "razones protegidas" - lo que sin duda es bien poco verosímil -, sino porque sólo de ese modo se captaría la verdadera razón de ser de la autoridad, que consistiría en el desplazamiento (avalado por la razón) de la toma de decisión de una persona a otra⁵⁷³. En el fondo lo que expresa la tesis de la dependencia no es otra cosa que la idea de que la autoridad no tiene derecho a imponer deberes *completamente independientes* a los sometidos a ella, y por ello sus directivas deben reflejar razones subyacentes: pero si positivamente las reflejan mejor de lo que sería capaz de determinar por sí mismo el destinatario de esas directivas, entonces éste tiene una razón para cumplirlas

(572) *The Morality of Freedom*, cit., p. 58.

(573) Vid. *The Morality of Freedom*, cit., p. 67; "Rethinking Exclusionary Reasons", cit., p. 193.

con independencia de cuál sea el resultado - por hipótesis, menos fiable - de su propia deliberación al respecto, es decir, debe considerarlas como razones protegidas.

Aparentemente la concepción de la autoridad como servicio, esto es, la conjunción de las tesis de la dependencia, de la justificación normal y del reemplazo, tendría como consecuencia la "tesis de la no diferencia", es decir, la idea de que el ejercicio de la autoridad no *introduce* en ningún caso diferencia alguna respecto de lo que los sometidos a ella deben hacer. Esa sería aparentemente la conclusión de sostener que la autoridad no tiene derecho a imponer deberes *completamente independientes*, que sus directivas deben *reflejar* razones subyacentes. Sin embargo Raz insiste en que esa conclusión constituiría un error, en que la tesis de la dependencia, dicho sintéticamente, no implica la tesis de la no diferencia⁵⁷⁴. Según Raz, habría tres bloques de consideraciones que lo demuestran. En primer lugar, algunas de las razones subyacentes son, como ya se ha dicho, razones que tendrían los sometidos a la autoridad para modificar el contexto en el que actúan de manera que a resultas del cambio tuviesen nuevas razones para actuar. El ejemplo típico de esa clase de situación es la existencia de un problema de coordinación. Las directivas de la autoridad pueden representar la solución para esa clase de problemas: y en ese caso sería cierto al mismo tiempo, siempre a juicio de Raz, que se satisface la tesis de la

(574) Cfr. *The Morality of Freedom*, cit., p. 50.

dependencia (puesto que los destinatarios de la directiva tenían razones para procurar una solución como la que ésta representa) y que, a pesar de ello, sí se introduce una diferencia respecto a lo que deben hacer los sometidos a la autoridad (puesto que la aparición de esa solución determina la de nuevas razones para actuar que no se tenían en su ausencia)⁽⁵⁷⁵⁾.

En segundo lugar, la tesis de la dependencia no excluiría el que la autoridad actúe en algunos casos por razones no estrictamente subyacentes. En ocasiones la mejor forma de lograr que la obediencia global a las directivas de la autoridad represente el seguimiento óptimo por parte de los sometidos a ella de las razones subyacentes pasa por la imposición de algunos deberes que en ausencia de autoridad éstos no tendrían, pero que son necesarios, por ejemplo, para la propia organización de la maquinaria a través de la cual se ejerce la autoridad. Las razones que esas directivas reflejan serían entonces razones *indirectamente subyacentes*, es decir, razones no estricta o directamente subyacentes cuyo seguimiento posibilita y maximiza sin embargo la

(575) Vid. *The Morality of Freedom*, cit., pp. 48-51. Raz habla de tres clases de situaciones en las que el seguimiento de la tesis de la dependencia no desemboca en la tesis de la no diferencia: aquellas en las que se tiene una razón para hacer algo que puede ser realizado de varias formas, de manera que se hace necesario elegir una entre dos o más opciones igualmente aceptables; la existencia de problemas de coordinación; y la existencia de situaciones que tienen la estructura del dilema del prisionero. Pero si la primera representa verdaderamente un problema (i.e., si hay razones por las que conviene que la opción no quede simplemente librada a la decisión de cada individuo, es decir, conviene que se elija uniformemente), se tratará de un problema de coordinación; y en cuanto a la tercera, la existencia de una norma que resuelve el problema representado por una situación con estructura-DP *sólo* representa la aparición de razones prudentiales; sobre todo ello, vid. *supra*, nota 443 de esta parte II; y Donald Regan, "Authority and Value...", *cit.*, pp. 1031-1033, nota 79.

conformidad global a las razones subyacentes (y que por ello mismo no resultan *completamente* independientes, que son la clase de razones en las que, con arreglo a la tesis de la dependencia, la autoridad no debe de ningún modo basar sus directivas). Por todo ello, la tesis de la dependencia debería ser matizada añadiendo que

"una autoridad puede apoyarse en consideraciones que no se aplican a los sometidos a ella cuando el hacerlo conduce fehacientemente a decisiones que se aproximan más que cualquier otra que se tomara a través de un procedimiento distinto a las decisiones más respaldadas por las razones que sí se les aplican"⁵⁷⁶.

Y en tercer y último lugar, la tesis de la dependencia no tendría sin más como corolario la tesis de la no diferencia porque, por paradójico que pudiera parecer a simple vista, una consecuencia de la tesis de la justificación normal sería según Raz que las directivas de la autoridad legítima constituyen razones protegidas para actuar *incluso* cuando reflejan *erróneamente* las razones subyacentes, es decir, cuando según el balance de razones aplicables al caso se debería hacer algo distinto de lo ordenado por la autoridad⁵⁷⁷. Para entender el modo en que Raz llega a esta - al menos en apariencia - sorprendente conclusión hay que analizar en profundidad los dos argumentos a través de los cuales se justifica en su opinión la autoridad, es decir, los dos argumentos que presuntamente explicarían de qué modo en

(576) *The Morality of Freedom*, cit., p. 52.

(577) *The Morality of Freedom*, cit., p. 61; "Rethinking Exclusionary Reasons", cit., p. 197.

determinadas condiciones un individuo ajusta mejor su conducta al conjunto de razones para actuar que efectivamente tiene si, en vez de seguir su propia estimación acerca de qué es lo que esas razones exigirían, hace simplemente lo que la autoridad le ordena que haga. Estos dos argumentos - a los que cabe referirse sintéticamente como "argumento de la pericia" (*expertise*) y "argumento de la coordinación" -, desarrollados con mayor o menor claridad y con muy diversas variantes, pueden encontrarse además formando la base o el esqueleto de muchas propuestas de justificación de la autoridad que otros han ensayado. En mi opinión, sin embargo, ninguno de los dos demuestra la racionalidad de la suspensión o postergación del propio juicio en el sentido requerido por la explicación raziana. Y a partir de esa constatación quedaría en entredicho la propia concepción de la autoridad legítima centrada en la noción de "razones protegidas". Creo que merece la pena examinar detenidamente cada uno de esos argumentos.

vii) Supongamos que un sujeto A desarrolla su deliberación práctica en condiciones de incertidumbre parcial, bien a causa de su ignorancia acerca de algunos de los hechos relevantes, bien porque es consciente de la existencia de costes de decisión que pueden hacer irracional desarrollarla íntegramente. Supongamos además que A sabe que otro sujeto - B - cuenta con un conocimiento superior al suyo en la esfera correspondiente (es "perito" o "experto" en dicha esfera) y por tanto está en mejores condiciones que él para determinar qué es lo que, a partir del conjunto de razones operativas subyacentes que A acepta, debe hacer A

porque no es radicalmente descartable que en algunos ámbitos o materias - pensemos, por ejemplo, en la articulación de complejas políticas económicas o de provisión de servicios públicos - un agente entienda que puede tener razones para hacer lo que una autoridad política 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 (y siempre que suponga que son estas mismas razones las que la autoridad intenta reflejar en sus directivas)⁵⁰¹.

Lo que nos interesa discutir es entonces lo siguiente. Según Raz, la concepción de la autoridad como servicio - i. e., la conjunción de las tesis de la dependencia, de la justificación normal y del reemplazo - tiene como consecuencia que las directivas de la autoridad *legítima* constituyen razones protegidas para actuar *incluso* cuando reflejan *erróneamente* las razones subyacentes, es decir, cuando según el balance de razones aplicables al caso se debería hacer algo distinto de lo ordenado por la autoridad. Y el razonamiento que conduciría a esa conclusión consta de los siguientes pasos: la autoridad debe basar sus directivas en razones subyacentes (tesis de la dependencia); pero

(501) Ello implicaría, entre otras cosas, que diferentes sujetos con distintos niveles de conocimiento de esos hechos relevantes tendrían una razón para postergar su propio juicio en un número diferente de casos (tanto mayor cuanto menor fuera aquel conocimiento); es decir, que la autoridad de la que a través del argumento de la pericia podría disponer el derecho no sería exactamente la misma sobre todos los individuos; cfr. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 77-78.

lo que hace que una autoridad sea legítima o esté justificada (y que por tanto, con arreglo a la tesis del reemplazo, sus directivas deban considerarse como razones protegidas) no es que sus directivas *siempre* reflejen acertadamente esas razones, sino que la probabilidad de hacer lo que el balance de éstas exige sea *mayor* para un individuo si acepta esas directivas como vinculantes que si intenta determinar por sí mismo el resultado de aquel balance; esa mayor probabilidad puede derivar del mejor o más fiable conocimiento por parte de la autoridad del conjunto de hechos relevantes; y cuando efectivamente se da esa circunstancia - en una esfera o ámbito determinado -, la estrategia racional para el sometido a la autoridad sería suspender o postergar su propio juicio y actuar de conformidad con las directivas de ésta. Esa estrategia ciertamente dará como resultado que en algunas ocasiones - aquellas en las que la directiva refleja erróneamente las razones subyacentes - el sujeto acabará haciendo algo distinto de lo que exigía el balance de razones aplicables al caso. Pero por hipótesis - puesto que hemos partido de la base de que la apreciación por parte de la autoridad de lo que exigen las razones subyacentes, aun resultando a veces errónea, es en conjunto más fiable que la del sometido a ella - ese lamentable resultado se produciría con mayor frecuencia si el sujeto siguiera su propio juicio. Y de ahí que la estrategia racional de minimización de errores cuando quedan satisfechas las condiciones descritas consista en tratar como razones protegidas *todas* las directivas de la autoridad legítima: porque si el agente insistiera en reconocer como tales sólo las que reflejan acertadamente las razones

subyacentes, para identificar cuáles satisfacen esa condición y cuáles no tendría que apoyarse en su propio juicio al respecto, que precisamente habíamos convenido en que era menos fiable⁵⁸².

La cuestión a debatir es si esa conclusión resulta o no correcta. Si lo es, Raz habría articulado un primer argumento que demostraría que la suspensión o postergación del juicio propio es en determinadas condiciones verdaderamente racional; y, por lo tanto, que la aceptación de una autoridad como legítima en el sentido preciso que propugna la concepción standard no tiene por qué ser *necesariamente* irracional (aunque quizá sí lo sea la aceptación de las autoridades existentes, si es que es verdad que éstas reclaman para sí más autoridad de la que les garantizaría la tesis de la justificación normal). Sin embargo no estoy seguro de que la argumentación de Raz resulte del todo convincente. Para entender en qué sentido puede no serlo cabría oponer al análisis de Raz otro basado en la noción de "regla indicativa", que ya fue examinada anteriormente⁵⁸³. Alguien que sabe que el juicio de otro acerca de qué es lo que resulta del balance de razones aplicables suele ser más fiable que el suyo propio hará bien en adoptar una regla indicativa a tenor de la cual, cuando tenga la certeza de que no sabe - o al menos, no tenga la certeza de que sabe - qué es lo que resulta de ese balance, deberá seguir el juicio de aquél. Pero conviene recordar cómo operan las reglas

(582) Vid Raz, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 60-62; Id., "Rethinking Exclusionary Reasons", cit., p. 195.

(583) Cfr, *supra*, apartado 8.2.

indicativas en la deliberación práctica: como ya sabemos, son falibles; a pesar de ello son vinculantes, en el sentido de que en *condiciones de incertidumbre* un agente racional debe seguir la estrategia más apta para minimizar (aunque no la elimine totalmente) la posibilidad de error; pero carecen por completo de valor (puesto que "no son absolutamente opacas") cuando el agente pueda colegir con seguridad qué es lo que verdaderamente resulta del balance de razones aplicables al caso (i.e., cuando *no haya incertidumbre*), lo que es tanto como decir que no es racional "postergar el juicio propio" ante el de aquel cuyo juicio *suele* ser más fiable cuando se *sabe* que en una ocasión determinada no lo es, que en esa ocasión se ha equivocado. Es más, en rigor el que maneja reglas indicativas no "posterga su propio juicio" nunca, ni siquiera cuando las sigue: porque las circunstancias en las que encuentra racional seguirlas son precisamente aquéllas en las que sabe que no está - o al menos no tiene la certeza de que está - en condiciones de determinar qué resultaría del balance de razones, i. e., en las que no se considera capaz de sostener con seguridad como correcto algún juicio propio. Raz está en lo cierto al afirmar que un agente obraría irracionalmente si sólo siguiera el juicio de otro que suele ser más fiable que el suyo propio cuando pudiera estar *seguro* de que refleja *acertadamente* el balance de razones subyacentes (ello querría decir que maneja una regla indicativa como regla "absolutamente transparente", lo que ya sabemos que es perfectamente inútil); pero en lo que creo que se equivoca es en afirmar que debe seguirlo aunque esté *seguro* de que lo refleja erróneamente.

Recientemente, sin embargo, Raz ha esgrimido un argumento que podría servir como réplica a la objeción que acabo de plantear. Dicho argumento, expresado sintéticamente, consiste en señalar que un individuo puede equivocarse no sólo cuando expresa su opinión acerca de lo que resulta del balance de razones, sino también cuando expresa su opinión acerca de la cuestión previa de si cuenta o no con todos los elementos de juicio que le permiten afirmar que está o no seguro de que aquella opinión es la correcta, es decir, acerca de la cuestión previa de si su deliberación se desarrolla o no en condiciones de incertidumbre. Dicho con otras palabras: cuando el juicio de otro es más fiable que el propio no tiene sentido adoptar una estrategia consistente en separar los casos en los que uno tiene la certeza de que sabe lo que resulta del balance de razones de aquellos otros en los que tiene la certeza de que no lo sabe - o, al menos, no tiene la certeza de que lo sabe -, de manera que sólo en los segundos se siga el juicio de aquel otro sujeto con un conocimiento más fiable; porque nada garantiza que en la distinción entre los primeros y los segundos se cometan menos errores que en la determinación de lo que en estos últimos exige el balance de razones, y por eso la única estrategia racional sería considerar todas sus instrucciones como razones protegidas⁵⁸⁴.

(584) Cfr. Raz, "Facing Up: A Reply", *cit.*, p. 1195. Curiosamente en *The Morality of Freedom* Raz se había planteado ya la pregunta de si sería racional tratar como razones protegidas las directivas de la autoridad legítima cuando se constatará que reflejan las razones subyacentes de un modo *claramente erróneo* y, para sorpresa del lector, se limitaba a contestar que no deseaba expresar opinión alguna al respecto (*op. cit.*, p. 62). Ello representaba una grieta decisiva en su argumentación, que es la que ahora se intenta tapar con el argumento expuesto.

Esta réplica de Raz adopta a mi juicio la forma de un argumento escéptico acerca de la propia certidumbre. Desemboca en la idea de que uno nunca puede distinguir realmente entre lo que *sabe* y lo que meramente *cree*, porque cuando decimos que sabemos algo lo único cierto es que creemos que lo sabemos. Pero, como sucede con frecuencia con los argumentos de corte escéptico, éste se vuelve contra quien lo emplea: porque Raz no nos dice desde luego que es racional reemplazar nuestro propio juicio por el de *cualquiera*, ni por el de alguien que meramente *pretenda* que su juicio es más fiable, sino por el de aquél cuyo juicio *verdaderamente* lo sea, por el de alguien que verdaderamente sea capaz de determinar mejor de lo que puede hacerlo uno mismo qué es lo que resulta del balance de razones subyacentes. Y la pregunta obvia es *cómo* sabe uno *éso*. Me parece por tanto que Raz queda atrapado entre los cuernos del siguiente dilema: o bien uno nunca *sabe* realmente si el juicio de otro es más fiable que el propio, en cuyo caso ha minado o socavado las bases de su propia argumentación, puesto que nunca podrá estar seguro un individuo de si es racional o no considerar el juicio de otro como razón protegida; o bien, a pesar de que no hay duda alguna de que un sujeto que se considera seguro de algo puede a pesar de todo equivocarse, entendemos que lo que llamamos certidumbre racional equivale a la existencia de *razones suficientes para creer algo*⁵⁸⁵, de manera

(585) Dentro de los límites de este trabajo no cabe en modo alguno desarrollar un análisis mínimamente completo de la racionalidad *teórica* (es decir, de las razones para *creer*, no para *actuar*). Para una caracterización suficiente - aunque sin duda susceptible de ser ampliada y profundizada - de la idea de "creencia racional", vid. J. Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, cit., pp. 19-23.

que la misma clase de certeza que uno pueda tener acerca de la mayor fiabilidad en general del juicio de otro puede tenerla también acerca de su conocimiento o desconocimiento en un supuesto dado de todos los factores relevantes para determinar qué es lo que resulta del balance de razones aplicables al caso, o para detectar la comisión de un error en una ocasión concreta por parte de aquél cuyo juicio suele ser en general más fiable⁵⁸⁶. Y tan pronto como se acepte esto último, queda en mi opinión demostrado que el análisis correcto acerca de la estrategia de un agente racional que en cierto ámbito o esfera delibera usualmente en condiciones de incertidumbre parcial (o de existencia de costes de decisión) y que sabe que el juicio de otro sobre el particular es en general más fiable que el suyo propio, es el que se desenvuelve en términos de reglas indicativas, y no, como Raz sostiene, de razones protegidas (que es el tipo de análisis que verdaderamente incluye y justifica ese elemento característico de la concepción standard de la autoridad legítima que es la suspensión o postergación del juicio propio).

En realidad, como se sugirió en su momento, las reglas indi-

(586) Adviértase que para concluir que en una ocasión concreta se ha equivocado aquel cuyo juicio suele ser en general más fiable que el propio (y que por consiguiente no hay razón alguna para creer que sus instrucciones reflejan correctamente el balance de razones) *no es necesario* ser capaz de determinar por uno mismo qué es verdaderamente lo que resulta en ese supuesto del balance de razones; basta con caer en la cuenta de que en cualquier caso *no es* lo que aquél sostiene. Por utilizar, con un propósito distinto, un ejemplo que utiliza el propio Raz (vid. *The Morality of Freedom*, cit., p. 62), yo no necesito saber cuál es el resultado exacto de una complejísima suma con múltiples sumandos para saber con certeza que se equivoca quien sostiene que dicho resultado es un cierto número entero en cuanto constate que uno y sólo uno de los sumandos es una fracción decimal.

cativas no son razones para *actuar*, sino razones para *creer*: en concreto, para creer en situaciones de incertidumbre que cierto curso de conducta es con la mayor probabilidad el que uno tiene razones para ejecutar. Se trata, eso sí, de una clase muy especial de razones para creer, con incidencia inmediata en la esfera práctica: porque, como dice Nino sintética y muy gráficamente, "tenemos razones para hacer aquéllo que tenemos razones para creer que tenemos razones para hacer"⁵⁸⁷. Y lo que sucede entonces es que el "argumento de la pericia" conduce en realidad - en contra de lo que piensa Raz⁵⁸⁸ - a la reinterpretación de la autoridad práctica como autoridad teórica (o, al menos, como esa clase de autoridad práctica que se basa enteramente en ser autoridad teórica⁵⁸⁹), lo que significa además que desembocamos queramos o no en la tesis de la no diferencia. Con otras palabras: las instrucciones de una autoridad teórica *no añaden nada* a las razones preexistentes para hacer o no hacer lo que a través de ellas se dice que ha de hacerse, residiendo su valor en la creencia (que se presume fundada) de que probablemente reflejan acertadamente el balance de aquellas razones (y desapareciendo por completo dicho valor en cuanto se constata en una ocasión

(587) C.S. Nino, *El constructivismo ético*, cit., p. 133.

(588) Cfr. "Rethinking Exclusionary Reasons", cit., p. 197. En *The Morality of Freedom*, pp. 28-31, Raz rechazaba expresamente como inadecuada una explicación de la autoridad - la que allí llamaba "concepción del reconocimiento" (*recognitionnal conception*) - a tenor de la cual aceptar una directiva como dotada de autoridad equivaldría a aceptar no que constituye ella misma una razón (protegida) para actuar, sino que hay razones para creer que hay razones para actuar de acuerdo con dicha directiva. Pero si estoy en lo cierto, su argumento de la pericia sólo sirve para sostener precisamente esa clase de concepción de la autoridad que le parece rechazable.

(589) Vid. *supra*, nota 408 de esta parte II.

determinada que no es así)⁵⁹⁰; y si la autoridad que en ciertos ámbitos o esferas se nos dice que podrían poseer las autoridades políticas es una autoridad de la que dispondrían en virtud de la mayor fiabilidad de su juicio acerca de lo que exige el balance de razones subyacentes (basada en su mejor conocimiento del conjunto de hechos relevantes), entonces sus directivas en dichos ámbitos o esferas no poseerán ninguna fuerza práctica por sí mismas, no serán, en sentido estricto, razones para actuar (aunque en condiciones de incertidumbre un individuo racional debería tomarlas como reglas indicativas, es decir, como razones para creer que tiene razones para hacer lo que dichas directivas demandan). El argumento de la pericia, en suma, no sirve para demostrar que podría haber autoridades verdaderamente legítimas en el sentido preciso en el que esa noción es concebida con arreglo a la concepción standard⁵⁹¹.

(590) Cfr. Chaim Gans, "The Normativity of Law and its Co-ordinative Function", en *Israel Law Review*, 16 (1981) 333-349, pp. 339-340.

(591) Hay un argumento, análogo en su estructura básica al argumento raziano de la pericia pero distinto de él en cuanto a la concepción última acerca de las razones para actuar en la que se sustenta y en cuanto al ámbito al que se aplica, a través del cual podría sostenerse que es racional para un agente suspender o postergar su propio juicio y hacer en su lugar lo que ordenen *cierta clase de autoridades*, de manera que, respecto de esa clase de autoridades y sólo respecto de ellas, quedaría salvada la "paradoja de la irrelevancia moral de la autoridad". Ese argumento es el que ha propuesto Carlos Nino defendiendo lo que denomina el "valor epistemológico de la democracia", basado en una concepción genérica de la democracia como "sucedáneo del discurso moral" (vid. C.S. Nino, *El constructivismo ético*, cit., pp. 129-133; Id., *Ética y derechos humanos*, 2ª ed., cit., pp. 397-400). Diversos autores, razonando de un modo que se remonta al menos a Mill, han sugerido que la democracia es un procedimiento que *tiende a producir* decisiones moralmente correctas, puesto que los pasos o requisitos que en democracia preceden a la toma de decisiones - y fundamentalmente la exigencia previa de un debate *público y libre* - serían análogos, por lo menos aproximadamente, a la clase de requisitos que debería satisfacer un principio moral para ser aceptable (cfr., por ejemplo, William Nelson, *La justificación de la democracia*, cit., pp. 140 y 159; Susan Hurley, *Natural Reasons, Personality and Polity*, cit., pp. 322-333, especialmente pp. 326-327). Pero el argumento, formulado en esos términos, no acierta a salvar la para-→

viii) El segundo argumento fundamental que presuntamente explicaría por qué es racional para un agente considerar las directivas de la autoridad como razones protegidas y, consiguien-

doja de la irrelevancia moral de la autoridad (en este caso, de la autoridad democrática), Cuando se dice que el procedimiento democrático *tiende* a producir decisiones justas se presupone implícitamente que el criterio por el que se mide la corrección moral es *externo* al proceso democrático mismo (cfr. F. Laporta, "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo", *cit.*, p. 292). Si no fuese así - i.e., si fuese el hecho de haber sido adoptada democráticamente lo que convirtiese a la decisión en moralmente correcta - no tendría sentido decir que el procedimiento *tiende* a producir decisiones justas: lo que habría que decir es que *las produce*. Diciéndolo en la conocida terminología rawlsiana - cfr. *A Theory of Justice*, *cit.*, pp. 85-86 -, lo que el argumento sostiene es que la democracia constituye un caso de justicia procedimental imperfecta, no de justicia procedimental pura. En ese caso el argumento - de ser correcto - servirá para justificar la adopción del procedimiento democrático frente a otros procedimientos alternativos que tiendan a producir decisiones moralmente correctas en menor medida o con una probabilidad más baja que él (es decir, que sean casos de justicia procedimental *más* imperfecta); pero no servirá para explicar en qué sentido la edicción de una norma a través de un procedimiento democrático *añade* algo a las "razones subyacentes" de los destinatarios de dicha norma o por qué sería racional que éstos postergaran su propio juicio acerca de cuáles son esas razones.

El interés de la argumentación de Nino radica precisamente en que, presuponiendo también que el criterio de corrección moral de las decisiones es externo al procedimiento democrático, pretende haber encontrado la forma de salvar la paradoja de la irrelevancia moral de la autoridad democrática. Su tesis descansa en la postulación del punto de vista acerca de las razones morales para actuar que denomina "constructivismo epistemológico" (cfr. *El constructivismo ético*, *cit.*, cap. V), a tenor del cual existen razones morales como razones externas, pero sólo se tendría acceso a ellas, sólo podríamos *conocer* cuáles son, a través de la discusión desarrollada en condiciones idóneas, no de forma individual y aislada (i.e., monológicamente). Como esas condiciones nunca se consiguen de manera plena y como además es necesario poner límites temporales a la discusión y tomar decisiones, el procedimiento democrático actuaría a modo de sucedáneo de la discusión moral; y lo que eso querría decir es que el hecho de que una mayoría se haya decantado en favor de un punto de vista, tras una discusión libre, pública y profunda, sirve como *presunción* de que ése es el punto de vista moralmente correcto, el que se alcanzaría como resultado de la discusión desarrollada en condiciones ideales. Esa presunción será más o menos fuerte según lo amplia o ajustada que sea la mayoría obtenida y la mayor o menor proximidad a las condiciones de discusión idóneas, y se debilitaría al pasar de la democracia directa a la democracia representativa (*El constructivismo ético*, *cit.*, p. 130). Por consiguiente la decisión democrática no *constituye* las razones subyacentes, pero sí una *razón para creer* que esas razones son las que la decisión refleja ("[e]l origen democrático de una norma nos proporciona razones para creer que hay razones para realizar el contenido de la norma"; *El constructivismo ético*, *cit.*, p. 133); y en virtud de esa presunción el individuo que antes de la toma de la decisión democrática hubiese sostenido un punto de vista distinto del que a la postre resulte mayoritario habría de suspender o postergar su propio juicio, entender - rousseaunianamente - que se había equivocado, puesto que ahora tendría razones para creer que las razones subyacentes para actuar que verdaderamente tiene son las reflejadas en la nor→

temente, suspender o postergar su propio juicio acerca de las razones existentes para realizar o no realizar el contenido de las mismas, es el que apela al papel de la autoridad en la reso-

ma democráticamente aprobada, no las que con arreglo a su propio juicio él creía tener. De ese modo, aun no *modificando* en modo alguno el conjunto de razones subyacentes, la autoridad democrática no sería irrelevante desde el punto de vista práctico en el sentido de que haría racional la suspensión o postergación del juicio propio.

Nótese que, a diferencia de lo que sucedía en el argumento de la pericia de Raz, lo que haría racional para un individuo la postergación del propio juicio no es el hecho de que la autoridad pueda determinar con mayor fiabilidad que él lo que resulta del balance de razones porque conozca mejor *los hechos relevantes* (es decir, las razones *auxiliares* existentes), sino la presunción de que la decisión democrática identifica mejor que el juicio propio las razones *operativas*. Y los términos mismos en los que está construida la tesis de Nino hacen que no resulte posible reinterpretarla - como si cabe y en mi opinión debe hacerse con la de Raz - en términos de "reglas indicativas", puesto que precisamente el presupuesto básico del constructivismo epistemológico es que por definición el individuo aislado *nunca* puede tener una certidumbre plena acerca de cuáles son verdaderamente las razones operativas subyacentes. Mi disconformidad básica con la tesis de Nino deriva precisamente de no compartir ese presupuesto esencial, ya que obviamente su argumentación carece de sentido si se parte de una concepción de las razones para actuar como razones *internas* como la que aquí se ha defendido. Pero al margen de esa discrepancia de fondo (que en cualquier caso resulta según creo decisiva), hay algunos aspectos más de la argumentación de Nino que me suscitan alguna duda.

De entrada me limitaría a constatar - sin que ello equivalga a plantear una objeción - que según el propio criterio de Nino el valor epistemológico de las democracias existentes rondaría las cotas más bajas (es decir, la presunción de que reflejan las verdaderas razones subyacentes resultaría bastante débil), puesto que se trata de democracias representativas, en las que las mayorías son con mucha más frecuencia ajustadas que aplastantes y en las que las condiciones reales en las que se sustancia el debate público previo, incluso juzgadas con el criterio más benévolo, suelen distar considerablemente de las idóneas. Aparte de ello no acierto muy bien a comprender de qué modo esa presunción - más o menos débil - "siempre puede ser revocada si se demuestra que, en condiciones ideales, se hubiera llegado a un resultado diferente" (*El constructivismo ético*, cit., p. 130); si un individuo puede determinar por sí mismo ("autológicamente") cuál sería ese resultado, las presunciones sencillamente están de más; y si no puede determinarlo no veo cómo puede revocarse la presunción. Quizá podría contestarse que aunque un individuo no pueda identificar dicho resultado sí puede saber que en cualquier caso *no es* probable que sea, a la vista de lo deficiente de las circunstancias reales en las que se ha desarrollado la discusión, el que la mayoría ha concluido que es; pero aun así yo seguiría sin ver por qué podría pensar quien alegue algo semejante que aunque él es incapaz de determinar por sí sólo cuál sería el resultado de la discusión ideal es más probable que se acerque a él su propio juicio (que quedó en minoría) que el de la mayoría formada en esas deficientes circunstancias.

Además de esas dudas - que tienen que ver con la viabilidad misma del constructivismo epistemológico -, señalaría para terminar que en mi opinión la argumentación de Nino tropieza con un problema en cuanto a la demarcación del ámbito de validez de las decisiones democráticas. Si se concede - sólo *in arguendo* - que el acuerdo de la mayoría tiene el valor de una presunción epistémica acerca de la verdad moral, siempre cabría →

lución de problemas de *coordinación*. Lo que vendría a sostener este argumento es que las autoridades pueden resolver problemas de coordinación en forma óptima; que precisamente esa capacidad sería una de las razones centrales para tener autoridades y, teniéndolas, para obedecerlas; pero que justamente la condición indispensable para que una directiva de la autoridad pueda resolver un problema de coordinación es que los individuos envueltos en él renuncien a seguir su propio juicio acerca de qué es lo que ha de hacerse y consideren dicha directiva como una razón protegida para actuar. Según el argumento de la coordinación, en suma, sólo cuando *cada* individuo depone su propio juicio y se limita a seguir la directiva de la autoridad se encaminan *todas* hacia la

preguntar: ¿la mayoría de *quiénes*? Los procedimientos democráticos funcionan en la realidad en marcos cuya delimitación es un resultado histórico - fundamentalmente, los estados nacionales - y que difícilmente pueden ser considerados significativos a los efectos de sustentar nada menos que una presunción epistémica acerca de la verdad moral. La postura mayoritaria - incluso holgadamente mayoritaria - dentro de uno de esos marcos históricamente delimitados puede perfectamente ser minoritaria a) en una parte o fracción de dicho marco; b) dentro del conjunto representado por la agregación de varios de esos marcos; y, por supuesto, c) también dentro del conjunto que representa la totalidad del género humano (vid., sobre los problemas de delimitación del ámbito de la democracia, Brian Barry, "Is Democracy Special?", en P. Laslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society, 5th Series* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), pp. 155-196, esp. pp. 167-170; y Alfonso Ruiz Miguel, "Problemas del ámbito de la democracia", en *Doxa*, 6 (1989) 97-120). Puestos a considerar epistémicamente relevante - como para sustentar la presunción de la que habla Nino - alguna de esas demarcaciones o formas posibles de "recortar" los ámbitos en los que funciona el procedimiento democrático, me parece que el mejor candidato sería el marco único representado por la totalidad del género humano (¿qué justificación podría invocarse en favor de la relevancia epistémica de cualquier otra demarcación?); pero entonces, dado que todas las autoridades democráticas existentes funcionan en marcos más reducidos, queda a mi juicio comprometida la argumentación de Nino en virtud de la cual tenemos razones para creer que hay razones para realizar el contenido de las normas dictadas por una autoridad democrática que funciona en uno cualquiera de esos marcos más reducidos. (Para la crítica genérica de los presupuestos en los que se sustenta la tesis de Nino y las consecuencias que derivan de ella, vid. también Martín D. Farrell, *La democracia liberal*, cit., pp. 25-29).

solución de su problema colectivo (del que todos reconocen que tienen una razón para intentar salir)⁵⁹². Nótese que, si el argumento fuera correcto, la autoridad que con una de sus directivas proporciona la solución de un problema de coordinación estaría ateniéndose a la exigencia marcada por la tesis de la dependencia sin que ello signifique al mismo tiempo que desemboquemos en la tesis de la no diferencia⁵⁹³. Para entender cómo es posible llegar a una conclusión semejante basta con recordar que algunas de las razones subyacentes de los sometidos a la autoridad son razones para modificar la situación en la que se encuentran, de manera que en la nueva situación resultante tendrían razones para actuar de las que carecen con anterioridad. Si precisamente la directiva de la autoridad es el elemento o eslabón capaz de

(592) Cfr. Raz, *PRN*, cit., p. 64; Id., *The Morality of Freedom*, cit., pp. 30, 49-50 y 56; Id., "Rethinking Exclusionary Reasons", cit., p. 195. La misma idea puede encontrarse en Steven Lukes, "Power and Authority" [1979], p. 642 [tomo la cita de Leslie Green, "Authority and Convention", en *Philosophical Quarterly*, 35 (1985) 329-346, pp. 334-335], que escribe: "[l]a autoridad es contemplada como la solución de un dilema [predicament]: una colectividad de individuos desea tomar parte en una actividad común, pero no puede ponerse de acuerdo en qué es lo que ha de hacerse. La acción coordinada es necesaria pero imposible de lograr si cada uno sigue su propio juicio"; en Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 351-352, para quien "la autoridad de nada sirve para el bien común a menos que las estipulaciones de quienes gozan de ella [...] sean tratadas como razones excluyentes, i.e., como una razón suficiente para actuar a pesar de que el sujeto no habría dictado esa misma estipulación y de hecho considere que la efectivamente dictada es en algún aspecto no razonable, no plenamente adecuada para el bien común"; en William S. Boardman, "Coordination and the Moral Obligation to Obey the Law", en *Ethics*, 97 (1987) 546-557, p. 555, que afirma que "ningún derecho podría resolver un problema de coordinación" si fuera permisible para cada individuo seguir su propio juicio en lugar de las directivas de la autoridad, puesto que ello "tendería a socavar el sistema de expectativas razonables de que las normas serán seguidas por (casi) todos, y por consiguiente la (casi) universal confianza en ellas a la hora de determinar la propia conducta"; o en Nino, *Ética y derechos humanos*, 2ª ed., cit., p. 401, que sostiene que "un orden jurídico involucra que, al menos en algunas áreas de la vida social, se actúe no según el juicio de cada agente, sino de acuerdo con alguna autoridad; esto es lo que permite satisfacer las funciones del derecho de evitar conflictos y facilitar la cooperación".

(593) Cfr. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 49-50.

producir ese cambio, podrá decirse de ella al mismo tiempo que refleja razones subyacentes (las que los individuos tenían para procurar la modificación de su situación) y que representa o añade una razón nueva (la que sólo existe una vez efectuado el cambio y a resultas del mismo), de manera que, aun satisfaciendo la tesis de la dependencia, el ejercicio de la autoridad no sería en este caso irrelevante desde el punto de vista práctico⁵⁹⁴. Y además, en virtud de ello, la directiva de la autoridad que resuelve un problema de coordinación sería una genuina razón *para actuar*, no meramente una razón *para creer* que su contenido refleja adecuadamente el balance de razones para actuar previamente existentes (y que por consiguiente perdería su valor si se alcanzara la certeza de que realmente no es así), que es como vimos que en realidad habían de ser consideradas las directivas de una autoridad sustentada meramente en el "argumento de la pericia".

Sin embargo, antes de dar por bueno el argumento, conviene

(594) Aunque por supuesto la terminología sea otra, la idea no tiene desde luego nada de novedosa. Para corroborar hasta qué punto está incorporada al pensamiento tradicional - aunque obviamente sin el nuevo ropaje verbal de la "resolución de problemas de coordinación" - la idea de que una directiva de la autoridad que selecciona una entre un conjunto de alternativas igualmente permisibles, allí donde todo lo que la racionalidad práctica exige es que la comunidad concuerde en el seguimiento de alguna de ellas, convierte la acción seleccionada (previamente indiferente) en obligatoria (y por consiguiente hace moralmente incorrecta su omisión, que no lo era *in se*, pero que lo es ahora *quia prohibita*), basta recordar el concepto aristotélico de justicia legal (*nomikon*), "la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo" (*Et. Nic.*, 1134^b 20-22), o el modo en que Tomás de Aquino define la idea de *determinationes* (*Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 95, a. 2c; II^a-II^{ae}, q. 57, a. 23). Para una ilustrativa lectura de estas doctrinas tradicionales a la luz de las modernas ideas acerca de la resolución de problemas de coordinación, vid. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 281-290 y 294-295; y Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, cit., pp. 40-46.

reflexionar sobre él en términos menos intuitivos. La moderna teoría de juegos ha definido de forma clara y rigurosa qué es lo que cabe entender por "problemas de coordinación" y de qué modos sería posible resolverlos. Y me parece que acudiendo a su esclarecedor aparato formal se puede llegar a comprender en qué sentido falla el argumento de la coordinación. Ciertamente se ha alegado a veces en su defensa - seguramente al haber tomado conciencia de las dificultades con las que tropieza - que en él no se hace uso de la idea de coordinación "en su sentido técnico"⁵⁹⁵, sino en un sentido ordinario que, en cualquier caso, está por ver en qué consiste. Pero incluso para determinar, por contraste, cuál podría ser ese sentido, resulta preciso examinar en primer lugar el concepto técnico de problema de coordinación.

En ese sentido técnico que maneja la teoría de juegos, la estructura de un problema de coordinación queda definida a partir de la concurrencia de tres ideas⁵⁹⁶. En primer lugar, se trata de una situación de interacción estratégica, es decir, una situación en la que se encuentra una pluralidad de personas cada una de las cuales debe elegir una entre un conjunto limitado de posibilidades de acción alternativas y en la que el resultado de la

(595) Vid. J. Raz, "The Obligation to Obey: Revision and Tradition", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 1 (1984) 139-155, p. 152; Id., "Facing Up: A Reply", *cit.*, p. 1189, donde reconoce además - *ibí*, nota 77 - que en escritos anteriores él mismo se había expresado en términos que hacían pensar que manejaba la idea de "problema de coordinación" en su sentido técnico.

(596) Cfr. David Lewis, *Convention*, *cit.*, pp. 8-24; Edna Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, *cit.*, pp. 77-83; Gerald Postema, "Coordination and Convention at the Foundations of Law", *cit.*, pp. 173-179; Leslie Green, "Law, Co-ordination and the Common Good", *cit.*, pp. 301-302; Id., "Authority and Convention", *cit.*, p. 332.

acción de cada uno está determinado por cuáles sean las acciones de todos los demás: en esas circunstancias cada individuo sabe que la elección óptima para él depende de lo que sea esperable que hagan los demás, sabiendo además que ello depende a su vez de lo que éstos esperen que - entre otros - haga él. En las situaciones de interacción estratégica cada individuo tiene su propia ordenación de preferencias, no condicionada a la que suscriban los demás (es decir, cada individuo ordena por sí mismo el conjunto de todos los resultados posibles, con independencia de cuál sea la forma en que los ordenan los demás): lo que no es incondicional es la elección estratégica por parte de cada individuo de la acción a realizar (i.e., la elección de la acción que conduzca al mejor resultado posible con arreglo a su propia ordenación), puesto que todos y cada uno de los agentes implicados saben que la determinación de cuál sería la acción conducente al resultado que cada uno considera óptimo depende de las expectativas acerca de las elecciones de todos los demás (que estarán en función a su vez de las expectativas que ellos tengan y de cuál sea su ordenación de preferencias).

En segundo lugar, un problema de coordinación es una situación de interacción estratégica de un tipo especial, definido porque las ordenaciones de preferencias de los agentes implicados no son conflictivas. Lo que eso quiere decir es que desde el punto de vista de todos los agentes implicados se concuerda en reconocer varios de los resultados posibles como "equilibrios de coordinación", es decir, como combinaciones de estrategias de

acción de cada uno tales que si uno cualquiera hiciera algo distinto, *todos* saldrían peor parados (incluido aquél)⁵⁹⁷. Todos y cada uno de los individuos, por consiguiente, entienden que tienen una razón para realizar la acción que conduzca a uno de esos resultados, lo que significa que consideran que tienen una razón para realizarla a condición de que todos los demás la realicen también.

Por fin, en tercer lugar, por lo que la situación representa un problema es porque existen dos o más equilibrios de coordinación, es decir, porque hay más de una forma de alcanzar un resultado óptimo. Si sólo existiese un equilibrio de coordinación y cada agente conociese las ordenaciones de preferencias de los demás, todos enderezarían sin mayor dificultad sus elecciones hacia la consecución de ese resultado. Como no es así, cada agente se enfrenta con el problema de tener que elegir una entre las varias acciones posibles que, si fuesen realizadas también por todos los demás, conducirían a la consecución de un equilibrio de coordinación: y la dificultad radica en que A condiciona su elección a lo que espera que haga B, para lo que tiene que tratar de reproducir el razonamiento práctico de éste; pero al hacerlo se encuentra con que B justamente condiciona también su elección a lo que espera que haga A, para lo cual intenta reproducir el razonamiento práctico de A; y de ese modo para reproducir A el

(597) Sobre la noción de "equilibrio de coordinación", vid. *supra*, nota 81 de la parte I.

razonamiento práctico de B tiene que reproducir el intento de B de reproducir el razonamiento práctico de A, desencadenándose de ese modo una espiral de expectativas mutuas condicionadas que bloquea la elección de ambos. Debe observarse, no obstante, que para que exista un genuino problema de coordinación no es preciso que éste sea *puro*, es decir, que para todos los agentes sea estrictamente *indiferente* alcanzar uno u otro de los varios equilibrios de coordinación posibles⁵⁹⁸. Las ordenaciones de preferencias de los distintos individuos pueden no coincidir en cuanto a cuál de los varios equilibrios de coordinación posibles es el óptimo, pero, aun no existiendo esa coincidencia, para poder seguir hablando a pesar de ello de la existencia de un auténtico problema de coordinación (en este caso, *impuro*) basta con que desde el punto de vista de todos los agentes implicados la cooperación que resulta de alcanzar *uno cualquiera* de los equilibrios de coordinación posibles (incluso subóptimo para él) sea aún preferible a no alcanzar ninguno de ellos⁵⁹⁹.

Cuando la situación está estructurada de ese modo, lo que

(598) Sobre el concepto de problema de coordinación impuro vid, Lewis, *Convention*, cit., p. 14; Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, cit., pp. 78-79 y 82; Postema, "Coordination and Convention at the Foundations of Law", cit., p. 175.

(599) Quizá podría pensarse que si dos equilibrios de coordinación no son estrictamente equivalentes entonces, tal y como se ha definido qué es un equilibrio de coordinación, *ninguno* de ellos lo es *verdaderamente* (o quizá que al menos no lo es aquel de los dos que sea subóptimo). Pero esa conclusión sería errónea; el hecho de que desde el punto de vista de alguien podría haber habido un resultado que él juzga mejor si *todos* (incluido él) hubieran hecho algo distinto, no equivale al hecho de que podría haber habido un resultado que él juzga mejor si *sólo él* hubiese hecho algo distinto; por consiguiente, que un equilibrio de coordinación sea subóptimo con respecto a otro no implica que no sea verdaderamente un equilibrio de coordinación.

hace falta para superar el *impasse* es que alguno de los equilibrios de coordinación posibles adquiriera ante los ojos de todos los implicados un carácter sobresaliente [*saliencia*], es decir, que cada uno pueda contar con la expectativa estable de que es hacia él - y no hacia otro de los posibles - hacia el que se encaminarán los demás (guiados a su vez por la expectativa de que todos los otros - entre los que se cuenta él - se encaminan en la misma dirección). Por supuesto, dado un problema de coordinación, nada garantiza que emerja una solución de ese tipo. Pero con frecuencia sí se alcanza de un modo espontáneo, generándose entonces una *convención*, que podría ser definida del siguiente modo

Una regularidad *R* en la conducta de los miembros de un grupo *G* en una situación recurrente *S* es una *convención* si y sólo si en (casi) todos los casos de *S*

- 1) existe en *G* el conocimiento general de que
 - a) (casi) todos siguen *R*;
 - b) (casi) todos esperan que (casi) todos los demás sigan *R*;
 - c) (casi) todos prefieren que cada uno siga *R* a condición de que (casi) todos sigan *R*;
 - d) (casi) todos prefieren que todos sigan alguna regularidad *a* que no se siga ninguna en absoluto; y
- 2) (casi) todos los miembros de *G* siguen *R* en las situaciones *S* precisamente porque quedan satisfechas las condiciones anteriores.⁶⁰⁰

(600) Esta definición combina libremente las que proponen Postema ("Coordination and Convention at the Foundations of Law", *cit.*, p. 176) y Green ("Authority and Convention", *cit.*, p. 332). Por supuesto ambos se apoyan a su vez - también con cierta libertad - en el análisis clásico de Lewis en *Convention* que, tras una serie de propuestas de definición sucesivamente más refinadas (*op. cit.*, pp. 42, 58 y 76) enuncia lo que considera su "definición final" en términos algo más complejos que los que aquí se han expuesto (*op. cit.*, p. 78) y que incluso han sido objeto de ulteriores matizaciones por parte del propio Lewis en algún escrito posterior; cfr. David Lewis, "Languages and Language", en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. VIII)*, (Minneapolis; University of Minnesota Press, 1975), pp. 3-35, p. 5. Para los fines de este trabajo, no obstante, esas complicaciones pueden ser dejadas al margen.

Me parece que sería conveniente reflexionar ahora acerca de un punto que podría parecer obvio, pero del cual se derivan según creo consecuencias no tan obvias y en cualquier caso importantes para lo que aquí se está discutiendo. Me refiero a la cuestión de qué razones tendría un individuo para seguir una convención existente o, si se prefiere, de cómo podría ser tomada en cuenta la existencia de ésta en su razonamiento práctico. La respuesta evidente habría de ser ésta: si existe una convención a tenor de la cual lo que ha de hacerse en S es ϕ ; el agente tiene por consiguiente razones para creer que (casi) todos harán ϕ en S ; y hacer ϕ cuando (casi) todos van a hacer ϕ - y sólo en ese caso - es una forma de lograr un equilibrio de coordinación, es decir, una forma de producir un resultado ϕ' que el agente considera *mejor* que cualquier otro de los resultados posibles que sean el producto de acciones *no coordinadas* (i.e., del hecho de que los agentes implicados no concuerden masivamente en la realización de la misma acción), entonces el agente tiene una razón para hacer ϕ . Trasladado a los términos que ya se han hecho familiares en el curso de este trabajo, la existencia de la convención (o para ser exacto: el juicio descriptivo de ese hecho) interviene en su razonamiento práctico como *razón auxiliar*; y el agente tiene entonces una razón *independiente del contenido* para hacer ϕ (es decir, una razón que sólo tiene porque hacer ϕ en las condiciones antedichas es una forma de hacer o lograr ϕ' , para lo cual entiende que tiene una razón *dependiente del contenido*). Pero de todo ello se desprende una conclusión sumamente importante: si el agente no aceptara que tiene una razón para ϕ' , la existencia de

la convención sería para él irrelevante desde el punto de vista práctico. Esta última observación puede aclararse y ampliarse del siguiente modo. La coordinación de las conductas no tiene en sí misma valor alguno: a lo que los agentes atribuyen valor es a lo que se consigue coordinándolas, al estado de cosas resultante de la coordinación. Eso es tanto como decir que la coordinación se busca en aras de un propósito práctico subyacente; y, por tanto, que el seguimiento de la convención que asegura la coordinación de las conductas sólo tiene sentido para quien *comparte* ese propósito subyacente⁶⁰¹.

Podría pensarse que, tal y como se ha definido qué es un problema de coordinación, por hipótesis todos los agentes implicados o envueltos en él comparten ese propósito subyacente. Pero esa conclusión podría resultar desorientadora, puesto que se asienta en una ambigüedad acaso no percibida acerca de qué es lo que se quiere decir al hablar de "los agentes implicados" o de aquellos que "son parte" de un problema de coordinación. Que una situación dada constituya o no para un agente un problema de coordinación es algo que depende siempre de cuál sea el contenido de su ordenación de preferencias (o, si se quiere, de cuál sea el conjunto de razones para actuar que él suscribe). Dicho de otro modo: ninguna situación de interacción estratégica es *en sí* un problema de coordinación, sino que lo es *desde el punto de vista*

(601) Insisten en ello Gans, "The Normativity of Law and Its Co-ordinative Function", *cit.*, pp. 342-343; y Laporta, "Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo", *cit.*, p. 286.

de aquellos que valoran de un determinado modo cada uno de los posibles estados de cosas resultantes del entrecruzamiento de sus acciones. Pero por supuesto nada garantiza que *todos* los que de hecho interactúan en esa situación compartan ese punto de vista. Por consiguiente al hablar de los agentes implicados o envueltos en un problema de coordinación podemos estar refiriéndonos o bien a todos aquellos que perciben la situación en esos términos en virtud del conjunto de razones para actuar que ellos suscriben; o bien, asumiendo el punto de vista de éstos en cuanto a la calificación de la situación como "problema de coordinación", a todos aquellos que de hecho interactúan en dicha situación, compartan o no ese punto de vista.

Ciertamente uno y otro conjunto no tienen por qué ser coextensivos. Y la dificultad, desde el punto de vista de los primeros, radica en que su problema sólo se resuelve si *también* coordinan su conducta quienes no comparten ese punto de vista (es decir, quienes no ven razón alguna para coordinarla) pero de hecho interactúan con ellos en la situación correspondiente⁶⁰².

(602) Acudiendo una vez más al consabido ejemplo típico, por lo que la determinación del sentido de la circulación en una calzada de dos direcciones representa un problema de coordinación es porque se supone que se prefiere o bien un mundo donde todos circulan por su derecha o bien un mundo donde todos circulan por su izquierda (resultándonos en principio indiferentes una y otra posibilidad) a un mundo donde de un modo completamente imprevisible unos circulan por su derecha y otros por su izquierda; y la explicación evidente de esa ordenación de preferencias es que se supone que entendemos que *ceteris paribus* hay una razón para hacer todo aquello que disminuya o elimine el riesgo de daño para la integridad física propia y ajena. Pero si un sujeto no suscribiera en absoluto esa razón para actuar y, por el contrario, valorara en grado sumo la vivencia del peligro inherente al último de los estados de cosas mencionados, para él no existiría en modo alguno un problema de coordinación; es más, habría una razón para *no coordinar* las conductas. Y el problema de todos los que sí perciben la →

Por eso, aunque la convención constituye para quienes perciben la situación como un problema de coordinación una regla social "autofortaleciente" (y, como tal, no necesitada de sanciones), es perfectamente concebible la existencia aneja de una regla social que ordene precisamente el seguimiento de una convención existente⁶⁰³. Siempre desde el punto de vista de quienes conciben la situación como un problema de coordinación, si se entiende que el propósito práctico que se busca con la conducta coordinada tiene valor *moral* (es decir, que hay una razón para realizarlo que es dominante sobre las razones prudenciales de *cualquiera*, incluidos desde luego los que no la suscriben) se entenderá que hay razones para tener esa regla social complementaria: mediante la amenaza de una reacción crítica en caso de transgresión se podría alterar el cálculo prudencial de quien de otro modo no seguiría la convención porque no comparte el propósito práctico subyacente que se busca con la coordinación de la conducta; y asegurando entonces el seguimiento generalizado de la convención (incluso por parte de quienes lo harían sólo por las razones prudenciales dimanantes del funcionamiento de esa regla complementaria), quienes conciben la situación como un problema de coordinación ven satisfechas las condiciones de hecho que su razonamiento práctico necesita como razón auxiliar para que la conclusión del mismo sea precisamente que hay una razón para seguir la convención.

situación como un problema de coordinación sólo se resuelve si *todos*, incluidos - si es que los hay - los que piensan como este último, siguen una convención que selecciona uno de los dos equilibrios de coordinación posibles,

(603) Vid. *supra*, nota 277 de esta parte II.

Creo que conviene aún introducir otra complicación. Un agente puede estar envuelto en un problema de coordinación sin ser consciente de ello. Que lo esté, depende de la situación de interacción en la que se encuentra y del contenido de su ordenación de preferencias; que sea consciente de ello, de que perciba la estructura de esa situación y entienda por qué representa un problema. Aparentemente una convención sólo podría formarse y mantenerse entre sujetos que no sólo están envueltos en un problema de coordinación, sino que además son conscientes de ello. Pero a decir verdad, de muchas convenciones existentes que efectivamente resuelven problemas de coordinación puede decirse que se mantienen sin que muchos de los sujetos que de hecho la siguen - y que además, dada su ordenación de preferencias, tienen verdaderamente una razón para seguirla - lo hagan porque desarrollen la compleja clase de razonamiento práctico que intenta reproducir el razonamiento práctico de los demás que, en la versión clásica de Lewis, es requerido para la existencia y mantenimiento de la convención. Probablemente, como ha subrayado Eike von Savigny, con frecuencia lo hacen simplemente por hábito, por una actitud meramente imitativa; y de ese modo, al seguir la convención, no es que en sentido estricto *resuelvan* racionalmente su problema, sino que más bien lo evitan⁶⁰⁴. Hacen lo que real-

(604) Vid. Eike von Savigny, "Social Habits and Enlightened Cooperation; Do Humans Measure Up to Lewis Conventions?", *cit.*, especialmente pp. 81-85; y Tyler Burge, "On Knowledge and Convention", en *Philosophical Review*, 84 (1975) 249-255, que afirma muy gráficamente que "[l]a estabilidad de las convenciones no queda salvaguardada sólo por el autointerés esclarecido, sino también por la inercia, la superstición y la ignorancia" (p. 253).

mente tienen una razón para hacer, pero no por las razones que tienen para hacerlo. Pero en cualquier caso, que regularmente lo hagan es un hecho que, en el razonamiento práctico del agente que sí es consciente de verse envuelto en un problema de coordinación e intenta resolverlo racionalmente, tiene exactamente la misma trascendencia que el hecho de que otros sigan regularmente la convención porque desarrollen un razonamiento práctico complejo similar al suyo (o, cabría añadir, que el hecho de que otros más la sigan regularmente, aun no compartiendo en absoluto el propósito práctico que se persigue con la coordinación de las conductas, simplemente por razones prudenciales conectadas con la existencia de una regla social que ordena seguir la convención). Esta observación, como se verá más tarde, tiene cierta importancia a la hora de dar cuenta del modo en que la autoridad podría resolver problemas de coordinación.

Sea como fuere, la formación de una convención es un proceso que puede resultar demasiado lento y trabajoso. Además su constitución puede llevar aparejada la aparición de un problema de coordinación *de segundo orden*⁶⁰⁵. Un problema de coordinación de orden_n se define técnicamente como aquel planteado por la interpretación de una convención que resuelve un problema de coordinación de orden_{n-1}. Las convenciones no tienen una formu-

(605) Sobre la idea de "problema de coordinación de segundo orden", vid. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, cit., p. 87; Postema, "Coordination and Convention at the Foundations of Law", cit., p. 178; Green, "Law, Co-ordination and the Common Good", cit., p. 302.

lación verbal expresa, son simplemente regularidades de conducta mantenidas en una serie más o menos larga de casos pasados análogos: pero entonces siempre cabrá - por lo menos en hipótesis - articular *diferentes* descripciones posibles de la regularidad mantenida en esa serie de casos (es decir, diferentes interpretaciones de la regularidad en la que la convención consiste), de cada una de las cuales quizá extraeríamos una idea distinta acerca de lo que ha de hacerse en el caso presente o en otros similares que se plantearan en el futuro. En ese caso, supuesto que para los agentes implicados no hay razones para preferir una u otra de esas interpretaciones, pero sí para seguir aquella que sigan los demás (porque sólo de ese modo se alcanza un equilibrio de coordinación), queda planteado para ellos un problema de coordinación de segundo orden.

Por todo ello la directiva de una autoridad puede ser una forma comparativamente mucho más eficaz de resolver un problema de coordinación: resulta incontestablemente más rápida y económica (puesto que la constitución de la solución del problema no va precedida del coste que representan un cierto número de interacciones previas en las que el esfuerzo por buscar la coordinación de la conducta - a través de un proceso colectivo de prueba y error - aún resulta fallido); como esas directivas tienen una formulación expresa, resulta más improbable - aunque es posible - que surjan problemas de coordinación de segundo orden; y si las directivas de la autoridad integran un sistema institucionalizado - es decir, si existe un conjunto de órganos

aplicadores que emiten pronunciamientos acerca del sentido que ha de darse a esas directivas y a los que a su vez se considera revestidos de autoridad -, los hipotéticos problemas de coordinación de segundo orden que a pesar de todo pudieran plantearse encontrarían una vía de resolución igualmente rápida y eficaz. Ahora bien, lo que hay que explicar con cuidado es de qué modo o en virtud de qué se supone que una directiva de la autoridad puede proporcionar la solución de un problema de coordinación.

En realidad creo que sólo hay una explicación aceptable. Los problemas de coordinación pueden resolverse cuando uno de los equilibrios de coordinación posibles adquiere por cualquier motivo un carácter sobresaliente [*saliency*] respecto del resto, de manera que atraiga hacia él las expectativas de todos los agentes implicados: cada agente repara en ese carácter singular; confía en que los demás reparen también en él; confía en que los demás confiarán en que él haya reparado también en ello; confía en que los demás confiarán en que él confíe en que ellos habrán reparado también en aquel carácter singular, etc.⁶⁰⁶ Que uno (y sólo uno) de los equilibrios de coordinación posibles adquiriera un carácter sobresaliente significa en suma que cada uno de los agentes tiene razones para creer que todos los demás encaminarán sus acciones hacia él (y de ello deriva su razón para tomar también el mismo rumbo). La existencia de una convención implica precisamente que uno de los equilibrios de coordinación posibles queda dotado

(606) Cfr. D. Lewis, *Convention*, cit., p. 35.

establemente de un caracter sobresaliente. Si una directiva de la autoridad puede resolver también un problema de coordinación, habrá de ser entonces a) porque ordena ejecutar una acción cuya realización por parte de todos representa uno de los equilibrios de coordinación posibles; y b) porque su emisión dota a ese equilibrio de un caracter sobresaliente del que carecen los demás. Dicho con otras palabras: porque el hecho de que la autoridad emita esa directiva modifica las expectativas de los agentes envueltos en un problema de coordinación, dirigiéndolas precisamente hacia la acción prescrita. Si un agente implicado en un problema de coordinación tiene razones para creer que (casi) todos los demás harán precisamente lo que la autoridad ha ordenado y ello conduce a un equilibrio de coordinación, entonces tiene razones para realizar el contenido de esa directiva. Pero adviértase que en ese caso la resolución del problema depende de la *eficacia causal* de la directiva de la autoridad en cuanto a la modificación de las expectativas de los agentes implicados: la emisión de la directiva *puede* cambiar el contexto del problema (i.e., el entramado de expectativas relevantes); y sólo cuando efectivamente lo cambia se tendría una razón para realizar el contenido de la directiva⁶⁰⁷.

De una explicación como ésta se siguen dos consecuencias importantes. La primera, que el agente que hace lo que la auto-

(607) Una explicación de este tipo ha sido propuesta por Donald H. Regan, "Law's Halo", *cit.*, pp. 16-20; Id., "Authority and Value...", *cit.*, pp. 1024-1028.

ridad ha ordenado porque de ese modo queda resuelto un problema de coordinación no suspende ni posterga en absoluto su propio juicio, ni considera la directiva de la autoridad como una razón protegida⁶⁰⁸. Enfrentado al problema de coordinación, el agente simplemente tiene razones para realizar aquella acción que previsiblemente realizarán también los demás (y su dificultad, común al resto de los implicados, reside en identificarla) y *ninguna* razón en absoluto para realizar el resto de acciones posibles. Si tras la emisión de la directiva tiene razones para creer que lo que los demás harán es lo que ésta ordena, entonces es sin duda su propio juicio el que le dice que, meramente con arreglo al balance de razones de primer orden existentes - tomadas en cuenta, eso sí, todas las razones auxiliares relevantes -, tiene una razón para realizar el contenido de esa directiva. No hay ninguna razón para actuar que la directiva de la autoridad "excluya", ni razón alguna para que el agente "suspenda" su propio juicio acerca de lo que resulta en ese caso del balance de razones: lo único que hay es una modificación (sumamente relevante) de los hechos que, como razones auxiliares, condicionan la conclusión del razonamiento práctico del agente; o, si se quiere, una nueva razón de primer orden (independiente del contenido) que el agente tiene ahora en virtud de las nuevas circunstancias que, eventualmente, ha producido la emisión de la directiva (y que, *cæteris paribus*, no tendría en caso contrario). Las ideas de "razón excluyente" o de "suspensión del propio juicio" no encajan en la estructura de

(608) Cfr. L. Green, "Authority and Convention", *cit.*, pp. 339-340.

un problema de coordinación; y por consiguiente su solución no exige que los individuos acepten una autoridad como legítima en el sentido preciso que propugna la concepción standard.

La segunda consecuencia implícita en esta explicación es que si la directiva de la autoridad no consigue producir esa modificación del entramado de expectativas de los agentes no hay *ninguna* razón para realizar su contenido. Es más, puede haber razones para *no realizarlo* si previsiblemente los demás van a ejecutar una acción distinta (porque haciendo caso omiso de esa directiva van a seguir una convención existente, porque van a seguir directivas distintas emitidas por otra fuente, etc.)⁶⁰⁹. Seguramente el hecho de que una autoridad esté resolviendo eficazmente problemas de coordinación - porque consigue modificar las expectativas de los agentes - es una razón para no intentar resolver esos mismos problemas de otro modo, es decir, para no interferir en su papel de coordinador, puesto que de ese modo

(609) Ello quiere decir que el tipo de actitud del agente racional frente a las directivas de la autoridad respondería a lo que apunta R.P. Wolff; "Si alguien a mi alrededor emite lo que se pretende que sean mandatos y si él u otros esperan que tales mandatos sean obedecidos, este hecho será tomado en cuenta en mi deliberación, [...] Por ejemplo, si estoy en un barco que se hunde y el capitán se encuentra dando órdenes para tripular los botes salvavidas y si todos los demás obedieren al capitán porque es el capitán, puedo decidir que en esas circunstancias es mejor hacer lo que él dice, puesto que la confusión que causaría desobedecerle sería generalmente perjudicial. Pero, en tanto que yo tomo tal decisión, no estoy *obedeciendo* su mandato; ésto es, no estoy reconociéndole como teniendo autoridad sobre mí. Yo tomaría esta decisión exactamente por las mismas razones si uno de los pasajeros hubiera comenzado a dar órdenes y hubiera logrado, en la confusión, ser obedecido." (*In Defense of Anarchism*, cit., pp. 15-16; la cursiva es mía). También D.H. Regan entiende que en sentido estricto no sería apropiado hablar de "obediencia" cuando, a partir de un razonamiento semejante, un agente realiza el contenido de una directiva de la autoridad; cfr. Regan, "Authority and Value...", *cit.*, p. 1029.

podría provocarse una desorganización de las expectativas que diera al traste con cualquier posibilidad real de resolver el problema. Pero en cualquier caso se mantiene la conclusión de que si las directivas con las que la autoridad pretende resolver problemas de coordinación no son causalmente eficaces en la generación de expectativas, falla el presupuesto a partir del cual existen razones para realizar su contenido; y ciertamente el nexo entre la emisión de la directiva y la generación de las expectativas no es *analítico* (y por tanto necesario), sino empírico (y por ende obviamente contingente).

En suma, si esta explicación es correcta quedaría desmontado el argumento según el cual para que la autoridad pueda resolver problemas de coordinación es condición indispensable que sus directivas se consideren razones protegidas. Raz, sin embargo, ha planteado en contra de ella una objeción que en su opinión resulta decisiva y que se centra en la idea de que un razonamiento práctico desarrollado en los términos que acaban de reseñarse resultaría auto-frustrante en el plano colectivo (de manera que quien lo suscriba estaría razonando como un "polizón cognitivo" [*cognitive free-rider*]⁽⁶¹⁰⁾). A un agente que se enfrenta a un problema de coordinación y que tiene razones para creer que el grueso de sus conciudadanos cumplirá la directiva de la autoridad (que apunta hacia uno de los equilibrios de coordinación posi-

(610) Vid. J. Raz, "Facing Up: A Reply", *cit.*, pp. 1188-1189. Sobre la idea de "polizón cognitivo", vid. *supra*, nota 487 de esta parte II y el texto al que acompaña.

bles) le resulta muy fácil concluir que tiene también una razón para realizarla; y para llegar a esa conclusión ciertamente le basta apoyarse en una predicción - fundamentada - acerca del comportamiento de los demás, sin necesidad de aceptar en modo alguno que debe cumplir la directiva simplemente porque ha sido dictada por una autoridad legítima a la que debe obedecer con independencia de cuál sea su propio juicio acerca de los méritos del caso. Ahora bien, la falacia inherente a esta forma de razonar residiría según Raz en que la situación se ha planteado en unos términos en los que el agente que razona y todos los demás (acerca de cuyos comportamientos el primero alberga determinadas expectativas) no están emplazados *simétricamente*. En el razonamiento de aquél ya *se da por supuesto* que previsiblemente los demás cumplirán la directiva, pero el problema estriba precisamente en determinar qué es lo que le permite creer tal cosa. Y en opinión de Raz sólo hay una respuesta posible: sólo puede ser el hecho de que los demás acepten las directivas de la autoridad como razones protegidas, es decir, entiendan que tienen una razón para cumplirlas no como resultado de un razonamiento práctico similar al suyo - lo que presuntamente sería imposible porque nos haría desembocar en una explicación circular -, sino simplemente porque aceptan que se debe obedecer a la autoridad legítima con independencia de su propio juicio acerca de lo que resulta en cada caso del balance de razones. Por consiguiente, para que a un agente le sea posible concluir que tiene una razón para realizar el contenido de la directiva a partir de la previsión de que será cumplida por los demás, resultaría indispensable que éstos no

razonen en los mismos términos que él; y por tanto quedaría demostrado que para que la autoridad pueda resolver un problema de coordinación es necesario que la generalidad de los individuos considere sus directivas como razones protegidas.

Esta réplica, sin embargo, no me parece convincente. Creo que *cada* agente puede tener razones para creer que cuando una autoridad *de facto* - como la autoridad estatal - ha emitido una directiva que pretende resolver un problema de coordinación previsiblemente los demás la cumplirán; que sus razones para creerlo no tienen que estar basadas en la presuposición de que los demás aceptan las directivas de la autoridad como razones protegidas; y que no hay ningún obstáculo lógico para que un razonamiento semejante pueda ser desarrollado *a la vez* por todos los agentes implicados (lo que es tanto como decir que no resulta colectivamente auto-frustrante). Antes apunté que si una directiva emitida por una autoridad *de facto* logra resolver un problema de coordinación ello habrá de ser porque ordena una acción cuya realización por parte de todos supondría un equilibrio de coordinación y porque ese equilibrio, en virtud de la emisión de la directiva, queda dotado ante los ojos de todos los agentes implicados de un carácter sobresaliente del que carecen los demás. Lo que hay que explicar ahora con mayor detalle es por qué quedaría dotado de ese carácter sobresaliente.

Me parece que la explicación correcta tiene que ver en gran medida con el hecho de que la autoridad *de facto* concentre el

(cuasi)monopolio de la fuerza y cuenta con la capacidad (creíble) de imponer sanciones en caso de incumplimiento de sus directivas (y con el conocimiento que todos tienen de esas circunstancias)⁶¹¹. A veces se ha sugerido que cualquier explicación de cómo se resuelve un problema de coordinación que apele a la idea de la imposición de sanciones anda sustancialmente desencaminada, porque los sujetos que se ven envueltos en un problema de esa clase no tienen por definición ningún incentivo para apartarse unilateralmente de su solución que deba ser contrapesado mediante la amenaza de una sanción (i.e., se "castigarían a sí mismos" con el mero hecho de apartarse del equilibrio de coordinación obtenido), de manera que, dado el carácter autofortaleciente de las normas de coordinación, la idea de sanción simplemente no encajaría en la estructura de la situación⁶¹². Pero lo que yo pretendo sostener no es que la razón del agente que se ve envuelto en un problema de coordinación para hacer lo que ordena la directiva que pretende resolverlo sea evitar la imposición de una sanción (lo que desde luego sería incorrecto), sino que el hecho de que la autoridad cuente en exclusiva con la capacidad de imponer sanciones es un dato fundamental a los ojos de cada agente para considerar que una determinada solución ha adquirido un carácter

(611) Vid. una decidida - y en mi opinión sugerente - defensa de esta idea en Ch. Gans, "The Normativity of Law and Its Co-ordinative Function", *cit.*, pp. 342 y 344-345.

(612) La idea está expresada con claridad por Lewis: "[las] sanciones son superfluas si están de acuerdo con la convención, resultan superadas si van en contra de ella y en cualquier caso no resultan decisivas..." (D. Lewis, *Convention*, *cit.*, p. 48). En un sentido similar, cfr. L. Green, "Law, Co-ordination and the Common Good", *cit.*, pp. 316-322; y Edna Ullmann-Margalit, "Is Law a Co-ordinative Authority?", en *Israel Law Review*, 16 (1981) 350-355, p. 354.

sobresaliente a raíz de la emisión por parte de una autoridad de una directiva con ese contenido⁶¹³.

La justificación de esa tesis discurre a mi juicio en los siguientes términos. Un agente que entiende que tiene una razón para procurar la consecución de un equilibrio de coordinación sabe que puede haber agentes - con los que habrá de interactuar en las situaciones correspondientes - que no comparten el propósito práctico en aras del cual se busca la coordinación, que no atribuyen valor a lo que se consigue coordinando las conductas; sabe también que puede haber otros agentes que, aun compartiendo ese propósito subyacente y no teniendo por tanto ningún incentivo para apartarse unilateralmente de un equilibrio de coordinación, pueden no ser conscientes de ello porque no perciban adecuadamente la estructura de la situación en la que están envueltos; y sabe finalmente que si una y otra clase de agentes no ajustan también su conducta a una pauta general uniforme - los primeros, porque no consideran que tengan una razón para hacerlo; los segundos, porque no perciben que la tienen -, la resolución del problema se torna imposible. Por comodidad, llamaré agentes de la clase A a aquellos que aceptan una razón para procurar la consecución de un equilibrio de coordinación y entienden adecuadamente la estructura de la situación; agentes de la clase B a los que no

(613) Lo sugiere Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, cit., pp. 77, 99 y 120, aunque no explica con detalle de qué modo contribuirían las sanciones a hacer sobresalientes los equilibrios seleccionados por las normas de coordinación que emite la autoridad que es capaz de aplicar dichas sanciones.

suscriben esa razón; y agentes de la clase C a quienes la suscriben, pero no son conscientes de verse envueltos en un problema de coordinación. Ahora bien, si una autoridad *de facto* ordena la realización de una acción cuya ejecución generalizada representaría uno de los equilibrios de coordinación posibles y además refuerza esa directiva con la amenaza de una sanción en caso de transgresión, en circunstancias ordinarias⁶¹⁴ ese equilibrio de coordinación adquiere de inmediato un carácter sobresaliente sobre el resto de equilibrios posibles: porque un agente de la clase A sabe entonces que tiene una razón para creer que si hay sujetos de las clases B y C (eventualidad que en principio no puede excluir), la generalidad de ellos realizará la acción conducente a ese equilibrio - por razones estrictamente prudentiales -, y que no existe una razón semejante para creer que se encaminarían masivamente hacia algún otro de los equilibrios posibles; y como puede presumir además que cualquier otro agente de la clase A reparará igualmente en que sólo respecto de ese equilibrio concurre esa garantía relativa a las disposiciones de conducta de los eventuales agentes de las clases B y C (y presumirá que a su vez él ha reparado en ello, etc.), cada uno de los

(614) Es decir, si esas sanciones son suficientes para alterar el cálculo prudential de los que pudieran tener un incentivo para apartarse unilateralmente del equilibrio de coordinación; si la probabilidad de eludir dichas sanciones es baja; y si no hay razones para creer que previsiblemente la mayor parte de los individuos harán algo distinto (por ejemplo, porque harán caso omiso de la directiva y seguirán una convención existente, o porque seguirán las directivas emitidas por otra fuente rival, etc.). Nótese que, dado que la idea misma de que alguien dispone de autoridad *de facto* implica que *generalmente* esas condiciones suelen quedar satisfechas, si el agente no tiene la certeza de que realmente lo están en un caso concreto - lo que desde luego es bien distinto de decir que tiene la certidumbre de que no concurren - aún podría manejar en su razonamiento práctico una *regla indicativa* al respecto.

agentes de la primera clase tiene razones para creer que el resto de los agentes de esa misma clase encaminará sus acciones hacia ese equilibrio, y precisamente obtendrá de ello su razón para seguir él el mismo rumbo (sin que la interdependencia de sus expectativas equivalga en modo alguno a desembocar en una explicación circular).

Quizá sería conveniente resumir brevemente las conclusiones alcanzadas. Una autoridad *de facto* puede resolver un problema de coordinación emitiendo una directiva reforzada por la amenaza de imposición de una sanción en caso de transgresión. Que lo resuelva, depende de su *eficacia causal* en cuanto a la modificación de las expectativas de los agentes implicados. Cuando efectivamente consigue transformarlas (canalizándolas hacia el contenido de la directiva), todo agente que comparta el propósito práctico que se persigue con la coordinación de la conducta tendrá una razón de primer orden (e independiente del contenido) para realizar la acción ordenada. Y aunque en la práctica es muy probable que muchos agentes obedezcan a la autoridad simplemente "porque es la autoridad" - con la fortuna en algunos casos de que esa actitud irracional les permite sin embargo sortear problemas de coordinación que verdaderamente tenían una razón para intentar resolver -, la explicación de cómo en circunstancias ordinarias la emisión de la directiva consigue modificar el entramado de expectativas relevantes no exige conceptualmente presuponer que los individuos son irracionales, ni que consideren las directivas

de la autoridad como razones protegidas, ni nos hace desembocar irremisiblemente en un círculo vicioso.

Me parece que la idea intuitiva de que la resolución de los problemas de coordinación requería la suspensión o postergación del propio juicio - y, por consiguiente, la aceptación de las directivas de la autoridad como razones protegidas - partía en realidad de una visión errónea de la estructura de esa clase de problemas. La imagen implícita era la de una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene un *juicio formado* acerca de lo que se ha de hacer, pero que advierten que cuando cada uno sigue su juicio todos están peor y que por consiguiente reparan en la racionalidad de postergar el juicio propio y de seguir en su lugar una orientación común (la directiva de la autoridad). Pero lo característico de un problema de coordinación es precisamente que los individuos *no aciertan a formar un juicio* acerca de qué acción realizar: sí tienen un juicio formado acerca de qué resultados se ha de procurar conseguir, pero justamente no saben qué acción realizar para conseguirlos, porque carecen de una expectativa fiable acerca de qué acciones es previsible que realicen los demás. Por eso, el elemento causalmente capaz de canalizar y clarificar las expectativas relevantes - ya sea una convención o una directiva de una autoridad *de facto* -, lejos de constituir una razón para no actuar según el propio juicio acerca de lo que resulta del balance de razones, lo que hace es generar el estado de cosas que, como razón auxiliar, permite a cada individuo *formar su juicio* acerca de qué acción tiene una razón

para realizar. Y si, por los motivos que sea, el agente tiene razones para creer que la directiva de la autoridad no ha sido causalmente eficaz para generar las expectativas requeridas, entonces no tiene ninguna razón para realizar su contenido (ni para limitarse a obedecerla postergando su juicio de que no tiene ninguna razón para hacerlo). El argumento de la coordinación, por consiguiente, tampoco sirve para demostrar que podría ser racional aceptar una autoridad como legítima en el sentido preciso propugnado por la concepción standard⁶¹⁵.

Adviértase, sin embargo, que si nos muestra de qué modo la emisión de una directiva por parte de la autoridad podría crear una nueva razón para actuar (de primer orden e independiente del

(615) Joseph Raz ha propuesto sin embargo un último argumento dirigido a demostrar que en aras de la coordinación sería racional para un individuo postergar su propio juicio y aceptar las directivas de la autoridad como razones protegidas (vid. J. Raz, "Facing Up: A Reply", *cit.*, p. 1192; Id., "Rethinking Exclusionary Reasons", *cit.*, p. 195). Cuando hablamos de "problemas de coordinación" en el sentido técnico que maneja la teoría de juegos, viene a decirnos Raz, se presupone que los individuos son conscientes de la estructura de la situación en la que se ven envueltos. Pero que exista esa consciencia, más que ser una parte del problema, sería ya una parte de su solución. Según Raz, lo que sucede realmente es que con frecuencia - y especialmente cuando andan en juego razones morales, i.e., cuando un estado de cosas moralmente óptimo sólo puede alcanzarse coordinando las conductas - los individuos no tienen una conciencia clara de que las razones para actuar que aceptan y la estructura de su interacción con los demás les hace estar inmersos en un problema de esa clase. Y cuando un agente intenta determinar por sí mismo si existe o no un problema de coordinación y en qué términos está planteado, tropieza con la doble dificultad representada por la limitación de sus conocimientos y por la existencia de costes de decisión; esas dificultades le hacen consciente de que su juicio acerca de si verdaderamente existe un problema de coordinación que resolver es *fallible*; y si tiene razones para creer que la autoridad es capaz de determinarlo con mayor acierto que él mismo, entonces tiene razones para postergar su propio juicio al respecto y aceptar las directivas de la autoridad como razones protegidas. De lo que se trata, como se ve, es de reconducir el argumento de la coordinación al ámbito del argumento de la pericia, que ya nos es conocido. Pero, como se expuso en su momento, a mi entender la idea fracasa porque el argumento pericial sólo puede justificar la adopción de una regla indicativa, no la consideración de las directivas de la autoridad como razones protegidas.

contenido), es decir, de qué modo el ejercicio de la autoridad puede resultar relevante desde el punto de vista práctico (quedando refutada entonces la tesis de la no diferencia). La mucha o poca trascendencia de esta conclusión, de todas formas, dependerá de hasta qué punto la resolución de problemas de coordinación sea un cometido relativamente marginal del ejercicio de la autoridad (y en particular, para lo que aquí nos interesa, de los sistemas jurídicos) o, por el contrario, precisamente una de sus razones de ser o funciones típicas⁽⁶¹⁶⁾. En mi opinión, y por lo que hace a los sistemas jurídicos, es evidente que muchas de las normas que lo integran no resuelven en absoluto problemas de coordinación. Aun así, quizá no carezca de interés explorar alguna estrategia

(616) Que la resolución de problemas de coordinación - o mejor; del macro-problema de coordinación representado por tener que elegir entre los varios marcos (conjuntos de reglas e instituciones) que son igualmente permisibles a tenor de las "exigencias básicas de la razonabilidad práctica", pero entre los cuales la instauración efectiva de uno es un requisito para la obtención del "bien común" - es un cometido típico de los sistemas jurídicos ha sido sostenido por John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, apartados VI,8 y IX,1; Id., "The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 1 (1984) 115-137. Esta tesis suscitó la pronta réplica de Raz - "The Obligation to Obey; Revision and Tradition", *cit.* -, para quien las normas que resuelven problemas de coordinación constituyen un conjunto reducido dentro de los sistemas jurídicos que nos son familiares. De todos modos debe recordarse que con esta tesis Finnis no pretende efectuar una constatación empírica a partir de la observación de los sistemas jurídicos realmente existentes, sino señalar una característica relativa a lo que denomina el significado "focal" del concepto de derecho - cfr. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, pp. 9-11 y 276-277 -, al que reconoce que pueden hallarse más o menos próximos los sistemas jurídicos reales. En mi opinión, matizaciones de esa clase dan pie para concluir - como ha hecho Ruth Gavison, "Natural Law, Positivism and the Limits of Jurisprudence; A Modern Round", en *Yale Law Journal*, 91 (1982) 1250-1273 - que lo que Finnis articula realmente en *Natural Law and Natural Rights*, no obstante la posible apariencia en contrario, es en realidad una *teoría moral* (que versa en gran parte acerca de cuál ha de ser el cometido del derecho y en qué circunstancias cabe considerarlo moralmente obligatorio), no una teoría del derecho que, como tal, sea rival del positivismo jurídico; lo mismo opina (aunque, a diferencia de Gavison, encuentra en ello un demérito) Philip Soper, "Legal Theory and the Problem of Definition", *University of Chicago Law Review*, 50 (1983) 1170-1200.

teórica destinada a extender o amplificar las consecuencias prácticas que puedan derivarse de la capacidad del derecho para resolver problemas de coordinación.

Una de esas estrategias es la siguiente: cuando las directivas de la autoridad resuelven un problema de coordinación, la razón para obedecerlas es que de ese modo se alcanza el beneficio compartido que representa la obtención de un equilibrio de coordinación (razón que, como ya se ha dicho, sólo existe desde el punto de vista de quien comparta el propósito práctico subyacente a la coordinación de las conductas); pero incluso en aquellos otros casos en los que las directivas de la autoridad *no* resuelvan directamente un problema de coordinación existiría también una razón para obedecerlas, a saber, no minar o comprometer mediante la desobediencia a sus mandatos su capacidad de actuar como coordinador en los casos del primer tipo⁽⁶¹⁷⁾. El argumento se basa entonces en distinguir entre los diversos problemas de coordinación *particulares* que la autoridad puede resolver y el macro-problema de coordinación *genérico* que representaría contar con una autoridad (o, si se quiere, con un procedimiento de decisión colectiva) que sea capaz, entre otras cosas, de aportar la solución de los problemas de coordinación particulares. La idea de que contar con una autoridad, o con un procedimiento estable de decisión colectiva, constituye en sí un macro-problema de

(617) Para una defensa explícita de este argumento, vid. Ch. Gans, "The Normativity of Law and its Co-ordinative Function", *cit.*, p. 338.

coordinación genérico (seguramente *impuro*⁶¹⁸) se basa en la presunción de que cualquier decisión *común* al respecto es mejor que no alcanzar ninguna en absoluto (y ello aunque las diferentes decisiones comunes posibles no se consideren en modo alguno indiferentes entre sí). Así que, como se ve, con esta estrategia teórica no se está haciendo más que reproducir, quizá bajo un ropaje verbal novedoso, el viejo argumento del mantenimiento del orden⁶¹⁹, que siempre ha insistido en la idea de que tener un procedimiento asentado de decisión social que funcione establemente representa ya en sí mismo un valor con independencia del contenido de las decisiones que se adopten. Y enfocando la existencia misma de autoridades como un problema de coordinación genérico o preliminar presuntamente se habría demostrado que existe una razón independiente del contenido para obedecer *todas* sus directivas, tanto las que resuelven directamente problemas de coordinación particulares, como las que no lo hacen (con la diferencia de que en el caso de las primeras la razón sería *doble*: resolver el problema de coordinación particular y no socavar la solución del macro-problema de coordinación genérico; mientras que en el caso de las segundas sólo concurriría esta última).

(618) Sobre el concepto de "problema de coordinación impuro" vid. *supra*, notas 598 y 599 de esta parte II y el texto al que acompañan.

(619) Aunque podrían traerse a colación múltiples ejemplos, sirva como muestra de este argumento lo que afirma Neil McCormick (en "Legal Obligation and the Imperative Fallacy", *cit.*, p. 129): "[...] puede decirse que incluso los más odiosos sistemas jurídicos son vinculantes en tanto subsistan [...] Esto significa que hay al menos una obligación moral *prima facie* de cumplir el derecho [...] Por malas que sean las leyes, que sean vinculantes en el sentido mínimo mencionado implica que aseguran la existencia de algún tipo de orden en la sociedad, y en conjunto el orden es moralmente preferible al desorden. La promoción del desorden es *prima facie* moralmente ilícita [*a moral wrong*]. Para una defensa más reciente de este viejo argumento vid. A. Peczenik, "Legal Reasoning as a Special Case of Moral Reasoning", en *Ratio Juris*, 1 (1988) 123-136, p. 133; *Id.*, *On Law and Reason* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989), pp. 242-245.

Ahora bien, la extrapolación del análisis de los problemas de coordinación particulares al caso del presunto macro-problema de coordinación genérico que representaría la existencia misma de una autoridad me parece bastante discutible. En realidad el paralelismo es engañoso, porque en el caso de los problemas de coordinación particulares que resuelve una directiva de la autoridad la *consecuencia inmediata* de no realizar el contenido de dicha directiva es la pérdida del beneficio resultante de la coordinación (nadie gana apartándose unilateralmente de lo que desde su punto de vista constituye un equilibrio de coordinación); y para que cupiese sostener algo parecido en relación con el macro-problema de coordinación genérico que representa tener una autoridad o un procedimiento estable de decisión colectiva habría que suponer igualmente que la consecuencia inmediata de cada acto de desobediencia a una directiva *cualquiera* de la autoridad es la puesta en peligro del beneficio compartido que representa tener una autoridad. Pero obviamente, como se ha señalado con frecuencia⁶²⁰, una conclusión semejante constituiría una exageración melodramática de la incidencia causal de cada acto de desobediencia sobre las posibilidades mismas de conservación del procedimiento estable de decisión colectiva. Lo que sucederá en realidad es que esa incidencia causal será mayor o menor (o incluso nula) según los supuestos, y que el argumento valdrá

(620) Vid, por ejemplo, J. Raz, *La autoridad del Derecho*, cit., pp. 298-299; Id., *The Morality of Freedom*, cit., pp. 101-102; Ph. Soper, *A Theory of Law*, cit., pp. 60-61; W. Nelson, *La justificación de la democracia*, cit., p. 206; Leslie Green, "Law, Legitimacy and Consent", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 795-825, p. 806.

especialmente para los actos de desobediencia a normas que desempeñen un papel especial en cuanto a la conservación misma del sistema, lo que desde luego no siempre es el caso. Y aun así (i.e., supuesta esa incidencia causal), para poder decir que a partir de consideraciones de esta clase podrían existir razones (de primer orden e independientes del contenido) para obedecer las directivas de una autoridad, hay que presuponer que quedan satisfechas dos condiciones: la primera, que el orden existente es moralmente preferible al estado de naturaleza, a la ausencia total de autoridad (lo que, si bien será bastante fácil que suceda, no creo que pueda darse por sentado meramente por definición, *sea cual sea* - literalmente - la clase de orden del que estamos hablando); y, satisfecha esa primera condición (que ciertamente pasarán gran parte de las autoridades posibles), que la consecuencia previsible del derrumbe del orden existente por el socavamiento producido por la desobediencia sería la recaída prolongada en el estado de naturaleza, y no su pronta sustitución por un orden moralmente preferible⁽⁶²⁾ (condición que, a mi entender, quedará satisfecha con mucha menor frecuencia que la anterior).

De las consideraciones precedentes se desprende, a pesar de todo, que el valor inherente a la estabilidad y conservación de un orden *que sea globalmente justo* - i.e., que esté cercano a satisfacer la "tesis de la dependencia" - constituye una razón de

(62) Cfr. Christopher McMahon, "Autonomy and Authority", en *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1987) 303-328, op. 326-327.

primer orden (independiente del contenido) para obedecer las normas que lo integran cuando el tipo de norma de que se trate y las circunstancias que concurren en el caso sean tales que verdaderamente pueda decirse que la desobediencia a las mismas tendría incidencia causal (negativa) sobre sus posibilidades de conservación. En cualquier caso se trataría de una razón de primer orden que habrá de ser añadida al balance global de razones para realizar o no lo ordenado por la autoridad, lo que significa que habrá de ser contrapesada con el resto de razones existentes para hacerlo o no hacerlo y, en particular, con aquellas que son *dependientes del contenido* de la acción a ejecutar⁶²².

(622) Me parece que el esqueleto o estructura básica del "argumento de la coordinación" también está presente, aunque no se haga uso en absoluto de esa terminología, en algunas reflexiones de orden general acerca de la necesidad de la existencia de autoridades (o, más en particular, de un sistema jurídico) como exigencia de la racionalidad práctica. Por ejemplo, a partir de presupuestos constructivistas como los de Habermas o Alexy, la necesidad del sistema jurídico se hace derivar de los límites mismos del discurso práctico general. El seguimiento de las reglas del discurso práctico racional exigiría o excluiría necesariamente ciertos juicios de deber (que serían entonces, respectivamente, "discursivamente necesarios" y "discursivamente imposibles"), pero en ocasiones dos propuestas normativas incompatibles serían por igual "discursivamente posibles" (i.e., igualmente compatibles con el seguimiento de las reglas del discurso racional). El procedimiento, por tanto, no garantiza la obtención de una única solución en cada caso (ni su obtención en el plazo deseado). Y precisamente el derecho sería necesario - además de para cubrir, mediante la coacción, las carencias motivacionales de la intelección de los resultados del discurso - para limitar el campo de lo discursivamente posible, para fijar, del modo más compatible con la racionalidad práctica misma, cuál de las propuestas discursivamente posibles e incompatibles va a hacerse valer frente a todos; cfr. J. Habermas, "¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?", en *Doxa*, 5 (1988) 21-45 [trad. cast. de M. Jiménez Redondo], especialmente pp. 40-41; R. Alexy, *Teoría de la Argumentación jurídica*, cit., pp. 201-202, 273 y 314; Id., "Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation", en *Rechtstheorie*, 12 (1981) 177-188 [hay trad. cast. de C. de Santiago - revisada por E. Garzón -, "La idea de una teoría procesal de la argumentación jurídica", en E. Garzón Valdés (ed.), *Derecho y filosofía* (Barcelona/Caracas: Alfa, 1985), pp. 43-57, por donde se cita; vid. pp. 47 ss. (y especialmente p. 54)].

Ahora bien, en un esquema semejante cabe preguntar *por qué* es necesario limitar lo "discursivamente posible", por qué no convertir simplemente todo lo discursivamente posible en jurídicamente *permitido*. Hasta donde yo sé, ni Habermas ni Alexy son demasiado explícitos en ese punto, pero confío en no interpretar abusivamente (o, más →

Finalmente, me parece que la conclusión que acaba de apuntarse permitiría sostener que un juez tiene *más* razones morales para aplicar las normas de un sistema jurídico de las que puede tener un ciudadano - que sea destinatario de las mismas - para cumplirlas. Aunque muchas veces se admite tal cosa, la explicación de por qué sería así suele buscarse por un camino equivocado. Con frecuencia se aduce que las razones morales suplementarias del juez para aplicar las normas del sistema derivan del hecho mismo de haber aceptado voluntariamente ocupar ese puesto, o de haber manifestado al ocuparlo - mediante la prestación de un juramento o de una promesa - un consentimiento expreso y global al sistema⁶²³, cosa que rara vez se puede decir que ha

crasamente, en no malinterpretar) sus tesis al decir que la necesidad de elegir una entre las soluciones discursivamente posibles debe surgir allí donde el no hacerlo representaría verse inmersos en un problema de coordinación (seguramente *impuro* desde el punto de vista de quienes sostienen cada una de las soluciones posibles). Creo que algo parecido es lo que viene a sugerir Alexy cuando dice que si no se puede convertir todo lo discursivamente posible en jurídicamente permitido es porque "... ello significaría que los conflictos sociales podrían ser solucionados sobre la base de reglas contradictorias" ("La idea de una teoría procesal de la argumentación jurídica", *cit.*, p. 54). Decir que hay conflicto es lo mismo que decir que las dos soluciones incompatibles no pueden convivir, que la estructura de la situación es tal que se hace necesario - ¿discursivamente necesario? - seguir uniformemente una de ellas, aunque el discurso es incapaz de aportar razones concluyentes en favor de alguna de las dos. Pero, por supuesto, cuando la existencia de una decisión común es más importante que el contenido de la misma la estructura de la situación adopta la forma de un problema de coordinación. Me parece además que Alexy sigue un camino no muy distante del que aquí se ha recorrido cuando, planteándose en otro momento qué es lo que sucede cuando el derecho contiene una norma injusta - i.e., cuando la autoridad ordena seguir una regla "discursivamente imposible" o prohíbe seguir otra "discursivamente necesaria" -, afirma que, no obstante el hecho de que aun jurídicamente válida sigue siendo injusta, "...es posible que principios formales como el de la seguridad jurídica y el de división de poderes exijan el respeto de la ley irracional o injusta" (*Teoría de la argumentación jurídica*, *cit.*, p. 316); lo que a mi juicio vendría a equivaler a decir que *puede* existir una razón independiente del contenido para realizar la acción prescrita que debe ser contrapesada con las razones dependientes del contenido en contra de ejecutarla (y que en algunos casos podría prevalecter sobre éstas).

(623) Como ejemplo reciente de esta clase de argumentos, por lo demás bastante difundidos, vid, Luigi Ferrajoli, *Diritto e Ragione, Teoria del Garantismo Penale* →

hecho verdaderamente un ciudadano cualquiera. La dificultad en la que incurren las explicaciones de esa clase consiste en que descansan por entero o bien en argumentos manifiestamente insuficientes y desatinados (como el que insiste en que la obligación moral de obedecer el derecho es "inherente al concepto mismo de juez")⁶²⁴, o bien en el potencial justificador del consentimiento, que, como se verá en breve, es en mi opinión mucho más reducido y problemático de lo que generalmente suele presuponerse. Me parece que una explicación mucho más satisfactoria⁶²⁵ es la que apela precisamente al hecho de que el juez y el ciudadano no ocupan posiciones simétricas en cuanto a la incidencia causal de sus actos sobre la estabilidad y conservación del sistema. Si admitimos (hartianamente) que la identificación de una norma como derecho válido depende de la satisfacción de una serie de criterios que la propia práctica de los órganos aplicadores considera como definitorios de qué es derecho, se entiende con facilidad que la incidencia causal sobre el conjunto de expectativas interdependientes de todos aquellos a los que un siste-

(Roma/Bari; Laterza 1989; 2ª ed. rev., por la que se cita, 1990), p. 968, que deriva el deber moral del juez de aplicar las normas jurídicas de su aceptación voluntaria del cargo y de su juramento de fidelidad prestado al ocupar el mismo (si bien introduce dos salvedades en esa afirmación; que su deber abarca sólo las normas que sean conformes con los valores contenidos en la Constitución - p. 969 -; y que si entiende que los valores constitucionales mismos chocan con lo que cree que es moralmente correcto, entonces, desde su punto de vista, sencillamente no hay razones morales que sustenten su elección de ser juez; pp. 969-970).

(624) Para una crítica de este tipo de argumentos vid, C.S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, 2ª ed., cit., p. 404.

(625) Sugerida, con diversos matices, por Alan H. Goldman, "The Obligation to Obey Law", en *Social Theory and Practice*, 6 (1980) 13-31; G. Postema, "Coordination and Convention at the Foundations of Law", *cit.*, pp. 195-197; Ch. Gans, "The Normativity of Law and its Co-ordinative Function", *cit.*, pp. 347-348; H.S. Moore, "Authority, Law and Razian Reasons", *cit.*, p. 836.

ma jurídico se aplica es en general mucho más seria cuando un juez no aplica una norma válida que cuando un ciudadano deja de cumplirla. Dado que los beneficios sistémicos de la previsibilidad y la certeza (i.e., de la estabilización de las expectativas) son mucho más sensibles a los actos de desobediencia del juez que a los del ciudadano, la razón - independiente del contenido - que eventualmente pueda haber para no comprometer la conservación de un procedimiento de decisión colectiva concurrirá con más fuerza y en mayor número de casos en relación con la conducta del juez que en relación con la del ciudadano.

1x) En mi opinión los análisis precedentes permiten afirmar que ni el argumento pericial ni el argumento de la coordinación demuestran la racionalidad de la suspensión o postergación del juicio propio (si bien el primero demostraría que en determinadas condiciones un agente racional debería atribuir a las directivas de la autoridad el valor de reglas indicativas; y el segundo, que también en ciertas condiciones las directivas de la autoridad pueden ser causalmente eficaces para la generación de circunstancias tales que determinan la aparición de nuevas razones de primer orden - independientes del contenido - que se añaden al balance de las ya existentes). Y si no se encuentra alguna otra vía capaz de justificar la consideración de las directivas de la autoridad como razones protegidas, habrá de concluirse que no es racional aceptar una autoridad como legítima en el sentido preciso que propugna la concepción standard. Cabría pensar, sin embargo, que esa vía alternativa no sólo existe, sino que además ha

sido durante siglos la forma más recurrente y celebrada de ofrecer una justificación de la autoridad. Me refiero, por supuesto, a la idea de *consentimiento*. En mi opinión, no obstante, el argumento del consentimiento carece del potencial que muchas veces se le atribuye como justificador de la autoridad; y carece de él, además, por razones distintas de las que generalmente suelen señalarse como sus puntos débiles.

Conviene dejar sentada una distinción preliminar. Buena parte de la tradición contractualista tiene como eje la idea de consentimiento *hipotético*, es decir la idea de una autoridad - de un conjunto de reglas e instituciones - a la que prestaría su acuerdo todo agente verdaderamente racional (sea cual sea la forma en que se determine y delimite en qué consistiría esa racionalidad). En ese caso se está diciendo que todo agente tendría una razón para aceptar esa autoridad como justificada, no que su razón derive del hecho real de que él preste su acuerdo. Aquí están en juego dos ideas distintas de "acuerdo" o de "consentimiento", a las que quizá sea útil denominar respectivamente, como ha hecho Raz, "cognitiva" y "ejecutiva" [*performative*]⁶²⁶.

(626) Cfr. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 80-81; vid. también L. Green, "Law, Legitimacy and Consent", cit., pp. 808-809.

La diferencia sobre la que pretendo llamar la atención no está muy lejana de la subrayada por Michael J. Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice*, cit., pp. 121-129, donde, a propósito de los argumentos contractualistas - y, en particular, a propósito de lo que sucedería en la posición originaria rawlsiana -, se llama la atención sobre la diferencia entre un enfoque *voluntarista* de la idea de acuerdo (*llegar a un acuerdo* en virtud de un *acto de elección* de las partes) y uno *cognitivo* (*llegar a estar de acuerdo* en virtud de un *acto de descubrimiento* por las partes de lo que es correcto con arreglo a algún criterio independiente).

En su sentido cognitivo, la idea de consentimiento vendría a equivaler a las de asentimiento o admisión (de algo que es independiente del acto mismo de admitirlo). En su sentido ejecutivo, por el contrario, la idea de consentimiento equivale a la de ejecución de un acto voluntario con el que se pretende alterar la situación desde el punto de vista normativo (en este caso, contrayendo una obligación). Lo que éso significa es que la idea de consentimiento sólo juega un papel sustantivo e independiente en una argumentación relativa a la justificación de la autoridad cuando es entendida en este último sentido - probablemente su sentido estricto -, ésto es, como consentimiento ejecutivo. El argumento del consentimiento, interpretado en este sentido, vendría entonces a sostener que al consentir libremente un individuo en someterse a una autoridad le está confiriendo el derecho de mandarle y está asumiendo la obligación de obedecerla; que las obligaciones son justamente razones protegidas, no razones adicionales que se añadan al balance de las ya existentes; y que en virtud de ello la prestación del consentimiento hace *legítima* a la autoridad en el sentido de la concepción standard.

Entendido en esta forma, el punto débil de la justificación de la autoridad a través del consentimiento se ha visto tradicionalmente en el hecho innegable de que la mayor parte de los individuos no realiza nunca un acto semejante de consentimiento *expreso*. Ello ha conducido a diseñar múltiples argumentos bien conocidos encaminados a sostener que determinadas acciones u omisiones (desde el mero hecho de no emigrar de un determinado

territorio hasta la participación en procesos electorales, pasando por la recepción de ciertos beneficios que derivan de la acción de la autoridad, etc.) habrían de ser consideradas como formas de consentimiento *tácita*, con la pretensión de que las consecuencias normativas que habrían de derivarse de ellas serían las mismas que resultarían de un acto de consentimiento expreso. La fortuna de esos argumentos es sumamente discutible⁶²⁷, pero en mi opinión no es necesario adentrarse en su crítica. Y no lo es porque entiendo que la cuestión decisiva no es en qué condiciones se puede decir que verdaderamente un individuo ha consentido, sino qué valor cabe atribuir al consentimiento cuando damos por sentado que éste ha existido (ya sea en forma expresa o *tácita*). El atractivo del argumento del consentimiento reside probablemente en que explota la plausibilidad intuitiva del modelo de la *promesa* como forma de asunción voluntaria de obligaciones: pero me parece que el análisis de la práctica de la promesa llevado a cabo anteriormente⁶²⁸ debería ponernos en guardia acerca de las limitaciones del consentimiento como generador de razones y, en particular, ante las ideas de una obligación surgida meramente a partir de la voluntad de obligarse y de una voluntad que se obliga *irrevocablemente* a sí misma (y además, en este caso, no a la realización de una acción determinada, sino a la realización de cualquier acción perteneciente a la clase abierta e indeterminada

(627) Vid., por todos, Smith, "¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*, pp. 190-194; Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, *cit.*, cap. IV; J. Malem, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, *cit.*, pp. 26-35.

(628) Vid. *supra*, apartado 8.4.1.

a priori de todo aquello que llegue a ser ordenado por la autoridad).

El escollo fundamental al que ha de hacer frente el argumento del consentimiento radica en la idea de que la validez de éste está en todo caso limitada o circunscrita por razones que no son a su vez el producto de actos de consentimiento. Dicho con otras palabras: el consentimiento es normativamente eficaz no *incondicionalmente*, sino *sólo* en el marco de principios que le atribuyen relevancia práctica. Pero tan pronto como se admite esta idea el atractivo del argumento en cuanto a la justificación de la autoridad queda considerablemente mermado. Independientemente de la ejecución de cualquier acto de consentimiento, el punto de vista de cada individuo acerca de cuáles son las razones subyacentes que la autoridad debe reflejar en sus directivas constituye para él la base que le permite trazar la frontera entre un ejercicio justificado de la autoridad y uno no justificado. Pero no parece entonces que un agente racional pueda aceptar un principio a tenor del cual deba considerarse que el consentimiento a una autoridad es capaz de generar una razón válida - e irrevocable - para obedecer sus directivas no justificadas (y menos aún una razón para suspender o postergar su propio juicio al respecto); y si la relevancia práctica del consentimiento como justificador de la autoridad se contrae hasta cubrir sólo aquellos casos en los que verdaderamente hay razones para realizar el contenido de sus directivas, entonces los actos de consentimiento

no son capaces de justificar nada que no cuente ya con una justificación independiente⁶²⁹.

(629) Cfr. J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 90; L. Green, "Law, Legitimacy and Consent", cit., p. 810.

Raz, no obstante, ha sostenido la tesis - en mi opinión paradójica - de que algunos sujetos pueden tener una razón general para obedecer el derecho a resultas de la adopción por su parte de una actitud de "respeto hacia el derecho" (cfr. J. Raz, *La autoridad del Derecho*, cit., cap. XIII; Id., *The Morality of Freedom*, cit., pp. 94-99). El planteamiento de Raz es el siguiente. De entrada, no hay una obligación moral de obedecer el derecho, ni siquiera cuando se trata de un derecho globalmente justo. Eso quiere decir que el individuo no tiene por qué adoptar una actitud moral *general* hacia el derecho, estándole permitido examinar caso por caso los méritos o deméritos morales de cada acción que el derecho le ordena realizar. Ahora bien, en relación con un sistema globalmente justo - y sólo en ese caso - es *valioso* y está *permitido* (aunque no es en modo alguno obligatorio) adoptar una actitud general de respeto hacia el derecho como muestra de identificación con la comunidad en la que uno vive y de lealtad hacia ella. La adopción de esa actitud no equivale en sentido estricto a una forma de consentimiento; no se manifiesta en la ejecución de un acto específico en un momento determinado, sino que consiste más bien en el desarrollo paulatino de una sensación de pertenencia a una comunidad y de identificación con sus objetivos básicos. Pues bien, según Raz quienes adoptan esa actitud - algo valioso y permisible, pero que nadie estaría obligado a hacer - tienen una razón moral general para obedecer el derecho (i.e., una razón que se aplica a cualquier acto de obediencia al derecho, sea cual sea su contenido), y esa razón sería precisamente *la actitud que han adoptado* (de un modo análogo a lo que ocurriría con los vínculos de amistad; que nadie está obligado a entablarlos - aunque es valioso y permisible hacerlo -, pero que quien los entabla asume un conjunto de deberes específicos que derivan precisamente de haberlos entablado).

Leslie Green ha señalado al menos tres razones fundamentales por las que una tesis semejante resulta discutible (vid. L. Green, "Law, Legitimacy and Consent", cit., pp. 813-817). En primer lugar - y ésta es en mi opinión la objeción decisiva - se diría que la relación entre respeto y obligación de obedecer habría de darse más bien *al revés* de como Raz la ha planteado; si el respeto significa *sólo* reconocimiento de *todas* las razones que puedan existir para hacer lo que el derecho ordena, entonces no se alcanza a ver de qué modo ese reconocimiento podría *ampliar* o *extender* aquel conjunto de razones; y si el respeto equivale al reconocimiento de que hay una obligación de obedecer el derecho - i.e., una razón moral general que se aplica a *cualquier* acto de obediencia al derecho -, entonces, más que decir que la obligación es el producto del respeto, parece que lo que habría que decir es que el respeto (entendido de ese modo) *sólo* está justificado si verdaderamente existe esa obligación. En segundo lugar, Raz equipara demasiado aprisa "identificación con la comunidad" e "identificación con el derecho de la comunidad", cuando es evidente que entre el derecho vigente y los valores imperantes de hecho en una comunidad (sea lo que sea lo que ésto signifique en sociedades pluralistas e ideológicamente fragmentadas) puede existir un cierto grado (mayor o menor) de distanciamiento; si la identificación se da "con la comunidad" (con sus valores, etc.), no es en absoluto obvio por qué ha de desembocar en una identificación con el derecho de la comunidad considerado globalmente, i.e., incluidos aquellos aspectos en los que no esté a la altura de ésta. Por fin, no está claro en absoluto por qué el respeto debe materializarse en *obediencia* genérica y no, por ejemplo, en una actitud vigilante que desemboque cuando haya una justificación para ello en la desobediencia encaiminada a la →

Me parece que esta conclusión no debería considerarse demasiado sorprendente. Después de todo, la filosofía política del contractualismo - al menos en su filón lockeano - es por antonomasia una filosofía del *gobierno limitado*, es decir, del modo en que un perímetro de derechos naturales (como tales, sustraídos a los avatares de la ejecución de actos concretos de consentimiento) ciñe o limita los poderes normativos de cada individuo en cuanto a la prestación de un consentimiento *válido* en virtud del cual quede vinculado a una autoridad política. El papel del consentimiento, sin embargo, sí puede ser importante en un sentido diferente. Desde el punto de vista de un individuo una autoridad está justificada si satisface la tesis de la dependencia, es decir, si sus directivas están basadas en las que él considera "razones subyacentes". Eso no significa que la existencia de autoridades sea redundante e inútil desde el punto de vista práctico: en primer lugar, porque es necesario asegurar el seguimiento de las razones morales subyacentes frente a quienes no las aceptan o, aceptándolas, no van a ajustar su conducta a ellas por debilidad de la voluntad (mediante el establecimiento de un aparato sancionador capaz de incidir eficazmente en su cálculo prudencial); en segundo lugar, porque algunas de las razones subyacentes son razones para resolver problemas de coor-

reforaa y mejora del derecho de la comunidad (justamente en el entendimiento de que no se merece menos una comunidad a la que uno considera digna de respeto). También discuten la tesis raziana del respeto por el derecho - a partir de consideraciones sólo parcialmente coincidentes con las que acaban de exponerse - John Marshall, "Inventing the Obligation to Obey the Law", en *Virginia Law Review*, 67 (1981) 159-176, pp. 162-168; Eusebio Fernández, *La obediencia al Derecho*, cit., pp. 117-126, especialmente pp. 122-125; y K. Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality*, cit., pp. 75-77.

dinación (algunos de los cuales, por cierto, se plantean intersticialmente al constituir aquel aparato sancionador, y definir su contenido), y resolviéndolos la autoridad genera razones para actuar que no existirían en caso contrario; y en tercer lugar, porque para poder desempeñar esas funciones toda autoridad necesita emitir directivas (como aquellas que hacen posible la organización de su propia maquinaria) basadas en razones sólo "indirectamente subyacentes". Pero entonces se plantean dos problemas: que no hay un *único* conjunto posible de directivas de la autoridad que satisfaga la tesis de la dependencia y que se ha de determinar *quién* va a desempeñar la función de actuar como autoridad (sujeto al cumplimiento del requisito de basar sus directivas en razones - directa o indirectamente - subyacentes). Eso es tanto como decir que desde el punto de vista de cada individuo, dado su reconocimiento de la necesidad de la existencia de autoridades, existe una razón para elegir *de algún modo* una entre las varias autoridades potenciales cuyas directivas satisfarían de diferentes maneras la tesis de la dependencia. El consentimiento de los agentes implicados puede ser precisamente el mejor criterio para efectuar esa elección⁶³⁰. Pero media una gran diferencia

(630) Dado que difícilmente ese consentimiento será *unánime*, el consentimiento de la *mayoría* resultará ser el criterio más aceptable para un agente que tome en serio la idea de la igual consideración de todos los afectados (cfr. F. Laporta, "Sobre la teoría de la democracia y el concepto de representación política: algunas propuestas para debate", en *Doxa*, 6 (1989) 121-141, p. 137). Al incorporar el rasgo de la renovación periódica, el procedimiento de elección democrática permite además controlar hasta qué punto la autoridad está cumpliendo adecuadamente su cometido y hace revisable su designación. Pero adviértase que dado que el problema a resolver es *quién* y *cómo* gobierna, pero siempre bajo el requisito de que quede satisfecha - de alguno de los varios modos posibles - la tesis de la dependencia, todo agente racional sustraería al proceso democrático aquellas razones subyacentes básicas cuya satisfacción no requiere meramente →

entre admitir esto último y dar por buena la idea de que el consentimiento convierte en "legítima" a la autoridad en el sentido de que genere una razón válida para cumplir *cualquier*

la generación de una solución convencional y respecto de las cuales sencillamente no es cierto que sea mejor contar con una decisión común y no tanto cuál sea el contenido de ésta. Dicho con otras palabras; todo agente tendría una razón para constituir un marco dentro del cual opere el proceso democrático (para seleccionar una entre las varias formas posibles de satisfacer la tesis de la dependencia) pero que no esté a su vez sometido a éste (para evitar que su resultado sea un conjunto de directivas que simplemente vulnera el requisito de la dependencia). Esta conclusión, según creo, responde a la misma inspiración fundamental que la propuesta de Ernesto Garzón Valdés en cuanto a la demarcación de un "coto vedado" al procedimiento democrático, que operaría de ese modo sólo en el espacio restante de los "deseos secundarios"; vid. E. Garzón, "Representación y democracia", en *Doxa*, 6 (1989) 143-163, especialmente pp. 156-158; y es también estructuralmente análoga a la propuesta de Martín Farrell de que ciertos derechos de los individuos se sustraigan al alcance del procedimiento democrático (cfr. M.D. Farrell, *La democracia liberal*, cit.).

Me parece que de todo ello puede extraerse la conclusión de que sostener que existen razones para instaurar un procedimiento democrático - limitado o constreñido del modo indicado - no implica aceptar que exista una razón para obedecer *cualquier* directiva que refleje una decisión mayoritaria y mucho menos que exista una razón para suspender o postergar el propio juicio acerca de las razones a favor y en contra de realizar su contenido (vid. una conclusión similar en Nelson, *La justificación de la democracia*, cit., p. 207). Creo que sólo hay dos caminos para llegar a una conclusión diferente. Uno de ellos pasa por presuponer - como hace Nino; vid. *supra*, nota 591 - que el hecho de que una mayoría se haya decantado en favor de un punto de vista sirve como *presunción* de que ése es el punto de vista moralmente correcto, lo que exige dar por bueno el "constructivismo epistemológico". El otro partiría de la postulación de una forma de *subjetivismo social* en virtud de la cual lo moralmente correcto *es* lo que decida la mayoría. Esta última tesis presenta graves inconvenientes. El más serio - me parece - es que o bien resulta auto-frustrante en el plano colectivo o bien desemboca en una paradoja. Un agente que acepta como *único* juicio moral que lo moralmente correcto *es* lo que decida la mayoría presupone necesariamente otros agentes que no piensan como él, puesto que su juicio es parasitario respecto de otros juicios morales de los demás agentes con los que se constituye el *contenido* de la decisión mayoritaria (si todos pensarán exactamente en los mismos términos que él, ésta no tendría contenido alguno; sucede aquí lo mismo que con un imaginario mundo en el que todos tuviesen *exclusivamente* motivaciones altruistas, que obviamente constituiría una noción incoherente, puesto que para que exista la posibilidad misma de ser altruista es necesario que *alguien* tenga motivaciones autointeresadas). Alternativamente, un agente que acepta *a la vez* ciertos juicios morales que aporta al proceso de decisión colectiva y el juicio según el cual es moralmente correcto lo que decida la mayoría corre el riesgo de encontrarse (siempre que su opinión quede en minoría) en la espinosa situación de tener que reconocer que con arreglo a sus propios criterios cierta acción es al mismo tiempo moralmente correcta e incorrecta. Aunque aquí no cabe detenerse en ello, me parece que este resultado paradójico - se trata evidentemente de la conocida "paradoja de Wollheim"; vid. Richard Wollheim, "A Paradox in the Theory of Democracy", en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society, Second Series* (Oxford: Basil Blackwell, 1962), pp. 71-87 - no es tan fácil→

directiva que pueda emitir con independencia de cuál sea su contenido (y con independencia de cuál sea el juicio del agente acerca del resultado del balance de razones aplicables al caso).

De todo lo expuesto pueden extraerse ya algunas conclusiones finales respecto al sentido que podría darse entre agentes racionales a la idea de "autoridad legítima". La primera, y a mi juicio más importante, es una conclusión negativa: un agente racional no puede aceptar una autoridad como legítima en el sentido propugnado por la concepción standard, lo que es tanto como decir que *ninguna* autoridad puede ser legítima en ese preciso sentido. Para defender la tesis contraria habría que haber demostrado que por lo menos en algunas condiciones, o en algunos ámbitos o esferas, es racional para un agente suspender o postergar su propio juicio acerca de lo que exige el balance de *todas* las razones aplicables al caso (dependientes e independientes del contenido), i.e., habría que haber demostrado que al menos algunas directivas emitidas por algunas autoridades constituyen

mente sorteable como a veces se ha pretendido (para una información sintética acerca de varios intentos de resolver la paradoja, vid. M.D. Farrell, *La democracia liberal*, cit., pp. 157-160). Me parece, de hecho, que para superarla no queda más remedio que *alterar los términos* en que se supone que percibe la situación el sujeto al que se le plantea, bien presuponiendo la corrección del constructivismo epistemológico (y entendiendo entonces que cuando el agente constata que la mayoría se ha decantado en favor de un punto de vista distinto del suyo, lo que concluye es que hay razones para creer que él no había identificado correctamente las razones para actuar verdaderamente existentes); bien presuponiendo que lo que el agente verdaderamente piensa es que el hecho de que la autoridad dicte finalmente una determinada directiva genera una razón independiente del contenido para realizar lo prescrito - por ejemplo, porque la desobediencia socavaría la capacidad de una autoridad globalmente justa para resolver problemas de coordinación - que prevalece sobre las razones dependientes del contenido que él entiende que existen en contra de realizarlo.

"razones protegidas" válidas. Pero el análisis de los argumentos empleados con tal fin ha revelado a mi juicio que en realidad no están en condiciones de sustentar una conclusión semejante. La pretensión de que el sentido de la idea de "autoridad legítima" propugnado por la concepción standard es verdaderamente el que está incorporado en nuestros usos lingüísticos y en nuestras prácticas sociales efectivas - de manera que capturaría lo que verdaderamente pretende quien de hecho reclama para sí autoridad legítima y lo que verdaderamente reconoce quien de hecho acepta la autoridad de otro como legítima - me parece discutible: pero, aunque fuese correcta, creo que lo único que ello querría decir es que el concepto ordinario o socialmente vigente de autoridad es irracional⁶³¹.

(631) En este sentido, me parece interesante traer a colación las observaciones de Gerald Postema en torno al modo en que Hart critica el concepto benthamiano de "mandato". Como se sabe, Hart ha sostenido - en "Commands and Authoritative Legal Reasons", *cit.*, especialmente pp. 252-254 - que, a diferencia de Hobbes, que sí habría percibido la cuestión con perfecta claridad, Bentham falla en su caracterización de qué es un mandato porque no incluye en ella la idea de que quien manda pretende que el destinatario lo considere una "razón perentoria", es decir, pretende excluir o cancelar la deliberación del destinatario del mandato acerca de las razones para hacer o no hacer lo mandado. Sin embargo, advierte Postema (en *Bentham and the Common Law Tradition*, *cit.*, pp. 325-327), hay razones para pensar que no es que Bentham - por otra parte, un buen conocedor de Hobbes - no reparara en esa idea, sino que más bien la rechazó conscientemente; es decir, que no es que fuese incapaz de captar lo que está implícito en el "concepto ordinario" de lo que es un mandato, sino más bien que, suponiendo que ese concepto ordinario respondiera al análisis que de él proponen Hobbes o Hart (lo que en todo caso estaría por ver), son consideraciones de índole normativa o justificatoria las que llevan a Bentham a no compartirlo.

En efecto, el hacer de la "suspensión o postergación del juicio propio" la pieza clave de un análisis de la noción de autoridad (y por ende de la explicación de aquello en lo que consiste la emisión de un mandato de autoridad en tanto que acto ilocucionario) encaja perfectamente en el marco global de la filosofía política hobbesiana, para quien las leyes sólo pueden conjurar el peligro de la anarquía, de la disputa permanente acerca de lo correcto y lo incorrecto, si cada cual pone su propio juicio en manos del soberano, es decir, si se las considera como *definidoras* de lo correcto, cerrando por tanto el ejercicio de la deliberación individual al respecto.

Pero el punto de vista de Bentham era completamente diferente. Para él, la con→

No me parece, sin embargo, que de aquí se desprenda que no hay ningún otro sentido en el que agentes racionales puedan considerar legítima una autoridad. Desde el punto de vista de quien emite directivas, pretender que cuenta con autoridad legítima equivaldría en primer lugar a pretender que sus directivas satisfacen la "tesis de la dependencia", es decir, están basadas en las razones subyacentes *que él entiende que tienen* los destinatarios de las mismas (tanto si éstos concuerdan en esa apreciación como si no); y a pretenderlo en *cada una* de las

secución del orden social a través del derecho debía procurarse en virtud de la sumisión de la conducta, no en virtud de la sumisión del juicio, a la que no dudó en calificar como "la madre de la estupidez" [J. Bentham, *A Comment on the Commentaries*, en J.H. Burns y H.L.A. Hart (eds.), *A Comment on the Commentaries and A Fragment of Government* (London: Athlone Press, 1977), p. 346, nota 1; tomo la cita de Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, cit., p. 319]; y a tal efecto, lo que había de buscarse era no un conjunto de reglas que reemplazaran al razonamiento práctico individual, sino un conjunto de reglas capaz de generar y canalizar del modo adecuado las *expectativas* de los agentes racionales. Toda la construcción benthamiana, como explica y documenta sobradamente Postema, arranca de la distinción entre "utilidad original" y "utilidad derivada de expectativas" (*Bentham and the Common Law Tradition*, cit., pp. 151-152); la segunda es la que está conectada causalmente con creencias acerca del comportamiento previsible de otros individuos, y deriva de la existencia de hábitos, prácticas y reglas sociales y reglas promulgadas por autoridades. La utilidad original y la utilidad derivada de expectativas son para Bentham perfectamente conmensurables, es decir, han de ser integradas y sopesadas en una deliberación única; y por consiguiente las directivas de la autoridad no constituirían ninguna clase de razón especial, menos aún una razón para no actuar por el resto de razones relevantes, sino que simplemente, en la medida en que sean causalmente eficaces para la reorganización de las expectativas, pueden hacer surgir *nuevas* razones ("utilidades derivadas de expectativas") que se *añaden* a las ya existentes dentro de un balance común o global (*Bentham and the Common Law Tradition*, cit., pp. 154, 320 y 324). Las directivas de la autoridad, por tanto, no alteran esencialmente la estructura del razonamiento práctico; simplemente pueden agregar nuevas razones. Y de ahí que la sumisión de la conducta se logre no por la sumisión del juicio, sino precisamente añadiendo razones (producto de la generación y canalización de expectativas) que inclinen éste en el sentido conveniente.

En definitiva, las diferentes caracterizaciones - hobbesiana y benthamiana - de la idea de mandato no serían, como sugiere Hart, un intento logrado y otro fallido de captar el sentido (presuntamente preciso) que el concepto tiene con arreglo a nuestros usos lingüísticos y nuestras prácticas sociales, sino más bien el resultado de dos visiones diferentes acerca de cuál sería el sentido de las relaciones de autoridad entre agentes *verdaderamente* racionales (lo que es tanto como decir; el producto de diferentes concepciones acerca de la justificación de la autoridad).

directivas que emite, puesto que un mandato de autoridad acompañado del reconocimiento de su injustificabilidad constituye una contradicción pragmática⁵³². Y pretender que cuenta con autoridad legítima equivaldría además, en segundo lugar, a pretender que existe alguna razón para que sea él, y no alguna otra autoridad potencial, quien desempeñe esa función.

(632) Sobre la idea de una "pretensión de corrección" implícita en la emisión de normas jurídicas, de manera que constituiría una contradicción pragmática la promulgación de una norma que manifestara la incorrección de la acción que constituye su contenido, vid. Robert Alexy, "On Necessary Relations between Law and Morality", en *Ratio Juris*, 2 (1989) 167-183. Creo, por cierto, que no lleva razón Raimo Siltala al pensar que una norma como "X es un estado soberano, basado en la segregación racial" constituiría un ejemplo de esa contradicción pragmática a la que se refiere Alexy (vid. R. Siltala, "On Law, Morality and Laws without Morality", comunicación presentada en las I^{as} Jornadas hispano-escandinavas de Teoría del Derecho, Alicante (30,XI-2,XII 1989), inédita; p. 15 del original mecanografiado); porque la contradicción pragmática surge (como ocurre con este ejemplo de Alexy: "X es una república soberana, federal e injusta"; *op. cit.*, p. 178) no cuando se promulgan normas que puede considerar injustificables su destinatario o un observador cualquiera, sino cuando se promulgan normas que abiertamente reconoce que son injustificables *su emisor*. Por consiguiente no hay contradicción pragmática en cuanto la autoridad del ejemplo de Siltala pretenda - y ni siquiera es necesario que lo pretenda *sinceramente*; vid. *supra*, nota 552 de esta parte II - que la segregación racial es justificable (y constituye una cuestión completamente diferente el que evidentemente no estemos dispuestos a dar por buena semejante pretensión).

El que la autoridad pretenda que sus directivas están basadas en razones subyacentes, por otra parte, no borra la distinción entre "prescripciones" y "juicios de deber" que he venido manteniendo en este trabajo (vid. *supra*, apartado 6). A diferencia de quien formula un juicio de deber, quien emite una prescripción pretende que el hecho de haberla emitido sea tomado en cuenta en el razonamiento práctico de su destinatario como razón auxiliar, relevante desde el punto de vista práctico sobre la base de razones operativas que se supone que éste tiene, de manera que a resultas de todo ello esas razones operativas previas sean ahora - y , *ceteris paribus*, de lo contrario no lo serían - razones para realizar la acción prescrita. Si el ejercicio típico de la autoridad consistiera en la emisión de mandatos que meramente *reprodujeran* en su contenido y alcance las razones subyacentes que se supone que tienen de todos modos los destinatarios de los mismos, entonces dichos mandatos no introducirían ninguna diferencia en el razonamiento práctico de éstos y el ejercicio de la autoridad sería completamente inútil. Si no lo es, es porque típicamente quien formula mandatos de autoridad aspira a constituir razones nuevas sobre la base de las razones subyacentes que entiende que tienen sus destinatarios, algunas de las cuales, no lo olvidemos, son razones para modificar la situación en la que se encuentran, de manera que en la situación resultante tendrían nuevas razones de las que por ahora carecen. El ejercicio de la autoridad aspira precisamente a producir esos cambios que se supone que los individuos tienen razones para procurar.

Esos dos sentidos - que por supuesto corresponden a la distinción tradicional entre "legitimidad de ejercicio" y "legitimidad de origen" - tienen su correlato desde el punto de vista de quien acepta la autoridad de otro como legítima. Desde este punto de vista decir de una autoridad que es legítima es decir que en general sus directivas satisfacen la tesis de la dependencia y que hay una razón para que sea ella, y no alguna otra autoridad potencial que también cumpliría ese requisito - aunque no del mismo modo -, quien desempeñe esa función. Pero repárese en dos extremos: el primero, que la satisfacción o no de la tesis de la dependencia - como sucede en general con cualquier afirmación acerca de qué razones para actuar existen - siempre se aprecia *desde un punto de vista*; y que por lo tanto perfectamente puede considerar ilegítima un individuo a una autoridad que sinceramente pretende tener autoridad legítima sobre él. El segundo, que reconocer la legitimidad de una autoridad en el sentido indicado no implica en absoluto reconocer que exista una razón para cumplir *cualquier* directiva que ésta pueda emitir: implica tan sólo reconocer que *en general* existen esas razones (dependientes y/o independientes del contenido), lo que es perfectamente compatible con que en algún caso determinado el agente concluya que no hay en absoluto razones para hacer lo que le ha ordenado una autoridad que él considera legítima (o que las hay, pero quedan superadas o sobrepasadas por otras de más peso). Eso es tanto como decir que, desde el punto de vista de quien la acepta, la autoridad legítima no implica obligación de obedecer (cualquiera de) sus directivas (a diferencia de lo que sucede desde el punto de

vista de quien pretende tenerla, que si reconociera tal cosa en relación con alguna de las que emite incurriría en contradicción pragmática). Un agente racional siempre evaluará caso por caso las razones para hacer o no hacer lo que una autoridad le ordena que haga, y no hay ningún sentido viable en el que él pueda reconocerla como "legítima" que le exonere de esa responsabilidad: pero será consciente de que *algunas* de las razones a tomar en cuenta son razones para actuar que él tiene, entre otras cosas, *porque* la autoridad ha emitido esa directiva y que *ceteris paribus* no tendría en caso contrario.

8.4.3 La obligación moral de obedecer el derecho: observaciones metodológicas.

Si aplicamos al derecho las conclusiones generales del análisis precedente acerca de la noción de autoridad, creo que obtenemos tres ideas fundamentales. La primera, que a veces hay razones morales "dependientes del contenido" para hacer lo que el derecho exige, es decir, razones que un individuo tendría igualmente aunque la norma jurídica correspondiente no existiera o dejara de existir. Nótese que he hablado de razones para "hacer lo que el derecho exige", no para "obedecer el derecho"⁶³³, con

(633) Sobre la necesidad de observar esa cautela verbal, cfr. M. Stocker, "Moral Duties, Institutions and Natural Facts", en *The Monist*, 54 (1970) 602-624, p. 613; y A.J. Simmons, "The Anarchist Position: A Reply to Klosko and Senor", en *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1987) 269-279, pp. 268-269, que escribe: "Los ciudadanos tienen deberes naturales de hacer muchas de las cosas exigidas por el derecho (pero ningún 'deber de obedecer el derecho')" (la cursiva es del original). Recuérdense al respecto las distinciones conceptuales establecidas *supra*, en la nota 299 de esta parte II.

lo que pretendo subrayar que la razón para realizar esas acciones es completamente independiente del hecho de que una norma jurídica exija su ejecución. Las exigencias del derecho simplemente *coinciden* a veces con las razones morales para actuar que independientemente tiene un individuo. El grado de coincidencia entre ambas, dado que en principio tanto el derecho como las convicciones morales de un sujeto pueden tener los más diversos contenidos, puede por supuesto ser muy variable. En pura hipótesis, podría incluso ser nulo: esta primera tesis que estoy manteniendo - que a veces hay razones morales dependientes del contenido para hacer lo que el derecho exige - no pretende por tanto expresar una verdad *analítica* o *conceptual*, sino que simplemente es el resultado de una generalización empírica. Que todo derecho impone unos valores morales⁶³⁴ que en *alguna medida* (aunque sea mínima) coincidirán con los que suscribe cada uno de los individuos a los que se aplica no es por tanto una afirmación *necesaria* pero sí *muy probablemente* verdadera (con una probabilidad, me parece, casi rayana con la seguridad).

Hay desde luego una forma fácil - demasiado fácil - de sostener que esta primera tesis se queda corta: definir el derecho a través de la concurrencia de una serie de propiedades entre las que se incluiría precisamente su conformidad con la moral, es decir, sostener que existe una conexión necesaria entre el derecho

(634) Cfr. Neil McCormick, "Against Moral Disestablishment", en Id., *Legal Right and Social Democracy*, cit., pp. 18-38; Richard Tur, "Paternalism and the Criminal Law", en *Journal of Applied Philosophy*, 2 (1985) 173-189.

y la moral sobre la base de lo que Raz ha llamado el "enfoque definicional"⁶³⁵. Si sólo se considera "auténtico derecho" al que *coincide* con las exigencias de la moral, la afirmación de que habría razones morales para hacer lo que el derecho exige no sólo a veces (como he sostenido), sino *siempre*, se convierte en una tautología trivial. Con frecuencia se afirma que un planteamiento semejante es típico del iusnaturalismo, pero me parece que ese reproche sólo se tiene en pie si se maneja una representación caricaturizada de éste (que desde luego no hace justicia a las mejores versiones del iusnaturalismo clásico)⁶³⁶. Sea como fuere, la afirmación de que *siempre* habría razones morales para hacer

(635) Cfr. J. Raz, *PRN*, pp. 163-165.

(636) No es en absoluto mi deseo entrar ahora a discutir qué debe entenderse por iusnaturalismo o en cuántos sentidos diferentes se puede ser "iusnaturalista". Pero me parece que Delgado Pinto resume de manera impecable el "ideario mínimo común que nos permite condensar lo que dicha doctrina tiene de distintivo" al presentar estas tres ideas: "*Primera*; existe una serie de reglas o principios relativos a la ordenación justa de la vida social que son universales e inmutables y a cuyo conocimiento todos tenemos acceso mediante el uso natural de nuestra razón, *Segunda*; sin embargo tales reglas o principios son insuficientes para el mantenimiento de una sociedad organizada, por lo que es imprescindible la existencia de una autoridad política a la que corresponde una doble función; por una parte, establecer una serie de prescripciones positivas que recojan aquellos principios, los desarrollen en preceptos más detallados y regulen también aquellas cuestiones más técnicas y circunstanciadas cuya solución no puede inferirse de los principios de la justicia natural; por otra, respaldar por la fuerza organizada el cumplimiento, incluso coactivo si fuera necesario, de ese conjunto de prescripciones positivas, *Tercera*; en todo caso, los preceptos positivos de la autoridad sólo son obligatorios si representan el desarrollo de los principios naturales de justicia o, al menos, no entran en contradicción con ellos"; cfr. José Delgado Pinto, *De nuevo sobre el problema del Derecho Natural* (Discurso de apertura del curso académico 1982-83) (Salamanca; Ed. de la Universidad, 1982), p. 10. Creo que un simple vistazo basta para reparar en la diferencia que media entre la postulación de estas tres tesis y la defensa del "enfoque definicional". Entre las publicaciones de los últimos años me parece que ha sido la obra de Finnis - *Natural Law and Natural Rights*, cit., especialmente capítulos II y XII - la que en mayor medida ha contribuido a subrayar la necesidad de superar viejos clichés simplificadores en cuanto a la descripción de las pretensiones centrales del iusnaturalismo (especialmente, por lo que hace al trabajo de Finnis, en su variante tomista). Vid. También las observaciones de Kurt Baier en idéntico sentido en "Justification in Ethics", cit., pp. 25-26, nota 6.

lo que el derecho exige, mantenida sobre la base de una definición de éste - sumamente discutible⁶³⁷ - que convierta automáticamente en no jurídica cualquier norma no coincidente con las exigencias de la moral, tampoco tendría en sí misma mayor interés en cuanto a la determinación de si existe o no una obligación moral de *obedecer el derecho*. Porque lo que presupone esta última idea es que existe una razón para hacer lo que el derecho exige que (en parte) deriva precisamente del hecho de que lo haya exigido, que en la deliberación moral habrá de ser contrapesada con las razones para hacer o no hacer lo ordenado que ya existieran independientemente y sobre las que eventualmente podría prevalecer; y no hay nada en la propuesta del "enfoque definicional" que sirva para sustentar una conclusión semejante.

En segundo lugar, a veces existen razones independientes del contenido para hacer lo que el derecho exige que tienen que ver, entre otras cosas, con el hecho de que el derecho lo ha exigido (y que *cæteris paribus* no existirían en caso contrario). Lo que eso quiere decir es que el derecho ha contribuido *causalmente* a la generación de ciertas circunstancias en las que hacer lo que

(637) Aunque se alegara que se trata de una definición *estipulativa*, y que por lo tanto no cuenta en contra suya el dato cierto de que el término "derecho" no se emplee en el lenguaje ordinario con ese significado, aún se puede impugnar la pertinencia o fecundidad de esa estipulación; porque existe en cualquier caso una institución social específica de importancia capital para la que seguimos necesitando un nombre, y no parece que haya buenas razones para que ese nombre no sea precisamente aquel del que el lenguaje ordinario dispone ya. El "enfoque definicional", por otra parte, no sólo maneja un concepto muy discutible de "derecho", sino también de "moral"; porque si no se presupone alguna forma de *objetivismo moral* la definición de derecho que nos propone resultaría inmanejable intersubjetivamente.

una norma jurídica exige resulta ser - y *cæteris paribus* no lo sería de no darse esas circunstancias - una forma de hacer algo que se considera valioso en sí mismo (i. e., que el sujeto entiende que tiene una razón dependiente del contenido para realizar). Esta idea requiere varias precisiones, que en parte ya nos son conocidas. En primer lugar, no hay un único fundamento posible para la aparición de estas razones independientes del contenido (puede tratarse de la resolución de un problema de coordinación cuando se le reconoce valor moral a la coordinación resultante; del mantenimiento de unas instituciones globalmente justas cuando la transgresión de la norma jurídica verdaderamente puede ser causalmente relevante para socavar sus perspectivas de conservación, etc.). En segundo lugar, como el vínculo entre la emisión de las normas jurídicas y la aparición de las circunstancias que hacen que exista la razón independiente del contenido es *causal*, la relación entre la existencia de esa razón y la emisión de la norma jurídica es *contingente*: no es el mero hecho de haberse dictado ésta lo que constituye la razón para actuar, puesto que la emisión de la norma no implica de modo necesario la aparición de ese conjunto de circunstancias relevantes (que pueden no llegar a darse *nunca* o que pueden no darse *en algunos* de los supuestos pertenecientes a la clase de casos a los que se aplica una norma jurídica abstracta)⁽⁶³⁸⁾. Eso quiere decir, en tercer lugar, que las circunstancias que hacen que exista esa razón

(638) Para una expresión sintética y sumamente clara de estas ideas vid, Donald Regan, "Law's Halo", *cit.*, especialmente pp. 17-20 y 23.

independiente del contenido también podrían haber sido generadas *de otro modo* - p. ej., en virtud de la formación de una convención -; y que por consiguiente esas circunstancias admiten una descripción en la que no es necesario en absoluto hacer referencia a la existencia de una norma jurídica. Por último, como ya sabemos, estas razones independientes del contenido no tienen por qué ser las mismas ni contar con el mismo peso para el ciudadano y para el juez.

Por fin, la tercera idea fundamental no es más que un corolario de los términos en los que ha sido planteada la segunda. *Sólo a veces* existen razones independientes del contenido para hacer lo que el derecho exige; o lo que es lo mismo: nada garantiza que esa clase de razones existan *siempre* que el derecho ordena hacer algo. Quienes niegan esta tercera tesis - entendiendo por tanto que la segunda se queda corta - estarían postulando de nuevo una conexión necesaria entre derecho y moral, pero ahora sobre la base de lo que Raz llama un "enfoque derivativo"⁶³⁹: el "enfoque derivativo" define e identifica el derecho a través de un criterio - por decirlo *grosso modo* - de corte positivista, es decir, considera que la determinación de si algo es o no "derecho" se resuelve enteramente en la comprobación de si se da o no un cierto conjunto de hechos sociales complejos; pero mantiene al mismo tiempo que, dadas ciertas premisas morales que se suponen aceptables, precisamente esas propiedades fácticas

(639) Cfr. Raz, *PNW*, cit., pp. 165-170.

que ha de reunir una institución social compleja para ser llamada "derecho" determinan que ésta posea necesariamente valor moral, de manera que, sea cual fuere el contenido de un sistema jurídico, existiría una razón moral para obedecer cualquiera de sus normas. Me parece que la discusión acerca de si cabe o no sostener una pretensión semejante - tanto si se defiende la tesis más ambiciosa de que *siempre* existen razones independientes del contenido para hacer lo que *cualquier* derecho exige, como si, más modestamente, se defiende la misma idea pero *sólo* en relación con *cierta* clase de sistemas jurídicos - ha llegado a un punto en el que todo lo que cabe decir, una vez desacreditados los argumentos usuales en su favor⁶⁴⁰, es que a quien la defienda le corresponde la carga de la prueba.

(640) Me refiero a argumentos tales como el del *fair play* (que, incluso si se da por supuesto que los sistemas jurídicos - o al menos algunos de ellos - son la clase de "empresa común" o "cooperativa" que la lógica del argumento requiere, lo que en sí mismo ya es bastante discutible, falla porque de él sólo se seguiría que hay una razón para obedecer las normas del sistema si verdaderamente la obediencia beneficia a algún otro participante en esa empresa común - correspondiendo así a los beneficios que uno recibió anteriormente - o si la desobediencia pusiera en peligro la preservación misma de ésta, y no en cualquier otro caso); el de la *gratitud* (que fracasa no sólo porque para poder decir que existe una deuda de gratitud por la recepción de ciertos beneficios parece que hace falta que haya habido una aceptación voluntaria de éstos - lo que desde luego no siempre es el caso en relación con las ventajas que uno recibe de la actuación de la autoridad estatal -, sino además porque, incluso cuando verdaderamente se pudiera decir que existe ese deber de gratitud, aún habría que mostrar por qué la forma adecuada de cumplir ese deber habría de ser la obediencia a cualquier directiva emitida por el benefactor); o los varios argumentos de corte utilitarista que apelan a las *consecuencias deseables de la obediencia* (que tropiezan invariablemente con la dificultad de que hay casos en los que las consecuencias de la desobediencia son mejores que las de la obediencia). Para una crítica contundente de estos argumentos cfr. Smith, "¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*, pp.185-190 y 194-198; Simons, *Moral Principles and Political Obligation*, *cit.*, caps. II,iii, V y VII; o incluso Ph. Soper, "The Obligation to Obey the Law", en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, *cit.*, pp. 127-155, pp. 133-140, que aun manteniendo que existe una obligación de obedecer el derecho pretende establecerla sobre bases distintas, reconociendo el fracaso de los argumentos mencionados.

La argumentación de Soper, sin embargo, no es mucho más convincente. En su opi→

En los últimos tiempos, cambiando el signo de una muy asentada tradición teórica precedente, gana adeptos la idea de que no existe una obligación moral de obedecer el derecho, ni siquiera *prima facie* y ni siquiera restringida al caso de un

nión, los datos de partida son la necesidad de que exista una autoridad y el hecho de que alguien esté tratando de actuar como tal *de buena fe*, ésto es, esté actuando como autoridad con arreglo a lo que él piensa que son las razones subyacentes de los individuos; y según Soper ese esfuerzo merece el respeto de los gobernados y les proporciona una razón para obedecer cualquiera de las directivas de la autoridad, incluso cuando ésta - siempre de buena fe - ha emitido una directiva "equivocada", i.e., una que su destinatario entiende que moralmente no debería haber sido dictada, razón que sólo podría quedar superada o desbancada cuando la magnitud del error fuese tal que el seguimiento de la directiva colocara a su destinatario en circunstancias iguales o peores que las que se darían en ausencia de autoridades. De todo ello se sigue, según Soper, que hay una razón moral independiente del contenido - y además de considerable peso, dada la excepcionalidad de las circunstancias que habrían de concurrir para que dicha razón quedase sobrepasada o desbancada por otra - para obedecer *cualquier* directiva si no de *cualquier* sistema jurídico, si al menos de aquellos cuyas autoridades no estén gobernando cínicamente, i.e., dictando directivas que ellos mismos saben moralmente injustificadas y que ponen en vigor para su exclusivo beneficio. Además, como con esta estrategia argumental Soper no liga la existencia en *cada* caso de una razón para obedecer a la incidencia causal de la eventual desobediencia sobre la conservación de la autoridad, se sustraería a la objeción de que *no siempre* existe dicha incidencia (y que por consiguiente *sólo a veces* existiría esa clase de razón independiente del contenido). Cfr. Ph. Soper, *A Theory of Law*, cit., especialmente pp. 77 ss.; Id., "The Obligation to Obey The Law", cit.,; Id., "Legal Theory and the Claim of Authority", cit., especialmente pp. 229-231. Las tesis de Soper han sido duramente criticadas - me parece que con toda justicia - por J. Raz, "The Morality of Obedience" (recensión de Soper, *A Theory of Law*), en *Michigan Law Review*, 83 (1985) 732-749; y por David Lyons, "Soper's Moral Conception of Law", en *Ethics*, 98 (1987) 158-165. Obviamente el eslabón más endeble de la argumentación de Soper es el paso de la afirmación de que quien está gobernando "de buena fe" merece "respeto" por ello (lo que no tiene por qué equivaler más que al reconocimiento de su buena intención *subjetiva*, lo que es perfectamente compatible con juzgar que el *contenido* de dichas intenciones es perfectamente *indigno* de respeto) a la afirmación de que ese "respeto" ha de traducirse en que *cualquiera* de sus directivas debe ser *respetada* (i.e., *obedecida*), sea cual sea - salvo que se rebasa un cierto límite extremo - el contenido de las mismas. Ese paso constituye de hecho un salto en el vacío que en mi opinión descalifica concluyentemente la propuesta de Soper.

Aparte de ello, quizá el argumento al que más se recurre para alegar que al menos respecto de cierta clase de sistemas jurídicos sí existiría una razón independiente del contenido para obedecer cualquiera de sus normas es el que apela a la idea de que esas normas sean el resultado de un proceso democrático. Pero el "argumento democrático" desemboca a mi juicio en el siguiente cuatriléma; o bien a) se sostiene que al haberse aprobado democráticamente una norma con un cierto contenido hay *razones para creer* que verdaderamente hay *razones para realizar* la acción prescrita por dicha norma (y para creer consiguientemente que uno estaba equivocado si sostuvo previamente lo contrario), lo que exige dar por bueno el "constructivismo epistemológico" y resolver algunas →

derecho globalmente justo⁶⁴¹. Pero me gustaría subrayar que quienes defienden esta idea dan por buenas las tres tesis fundamentales que acabo de enunciar: en particular, no rechazan en modo alguno ni la primera ni la segunda, lo que es tanto como decir que desde luego reconocen que en cierto número de situaciones - y que sean muchas o pocas dependerá del contenido del derecho, de su eficacia causal en la generación de cierta clase de circunstancias y de las convicciones morales del que hable - hay razones morales para hacer lo que el derecho exige. Me parece, por

dificultades más que se plantean una vez aceptado éste (vid, *supra*, nota 591); o bien b) se sostiene que lo moralmente correcto es lo que la mayoría decida, con lo que se postula una forma de subjetivismo social que creo que incurre en dificultades insalvables (vid, *supra*, nota 630); o bien c) se sostiene que uno tiene razones para obedecer una norma aprobada democráticamente si ha participado - aunque sea sosteniendo una postura distinta de la que a la postre resulte ser mayoritaria - en la votación conducente a su aprobación, lo que, aparte de significar que esa razón no existe para quien se ha negado a participar y de suscitar dificultades específicas si se piensa no en una democracia directa, sino representativa, equivale según creo a una variante o del argumento del consentimiento (se supone - lo que no deja de estar exento de problemas - que quien participa en la votación "consiente" en aceptar el resultado de la misma sea cual sea éste) o del argumento del *fair play* (aunque no consienta en tal cosa, está obligado a hacerlo en la medida en que se beneficia, en otras ocasiones en las que él queda en mayoría, del acatamiento por parte de la minoría de las decisiones adoptadas), desembocando por consiguiente en las mismas dificultades que éstos; o bien, finalmente, d) se sostiene que la razón por la que deben obedecerse las normas aprobadas democráticamente es que debe preservarse un procedimiento de decisión colectiva globalmente justo (para poder decir lo cual, por cierto, no bastará con que esté implantado un procedimiento de decisión por mayorías, sino que haría falta además que esté salvaguardado el respeto de lo que el agente considere razones subyacentes básicas - mediante el reconocimiento de una serie de derechos sólo algunos de los cuales están conectados lógicamente con el mantenimiento y funcionamiento de aquel procedimiento), con lo que el argumento equivale al de la obligación de abstenerse de minar o socavar las perspectivas de conservación de un sistema justo, y, como éste, no está en condiciones de probar que hay una razón para obedecer *cualquier* norma del sistema y en *cualquier* ocasión de cumplimiento de la misma (porque *no siempre* existe esa incidencia causal que el argumento exige).

(641) Los puntos de referencia obligados son los ya reiteradamente citados trabajos de Smith, "¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*; Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, *cit.*; o Raz, *La autoridad del Derecho*, *cit.*, cap. XII.

consiguiente, que cuando se discute acerca de si se puede afirmar o no que existe una obligación moral *prima facie* de obedecer el derecho, los desacuerdos pueden ser de *dos clases* que conviene deslindar con nitidez: pueden ser, en primer lugar, desacuerdos *sustantivos*, lo que en mi opinión quiere decir que lo que se discute es si las tres tesis enunciadas son o no correctas (i.e., se discute qué clase de razones para actuar existen en relación con el derecho); y en segundo lugar pueden ser también desacuerdos de índole *verbal* o *conceptual*, en los que, supuesta la corrección de las tres tesis mencionadas, lo que se discute es si ello autoriza o no a concluir que existe una obligación moral *prima facie* de obedecer el derecho (i.e., se discute qué clase de razones para actuar habrían de existir en relación con el derecho para poder afirmar que existe una obligación moral *prima facie* de obedecerlo; esto es, se discute en definitiva qué es exactamente lo que se quiere decir al afirmar que existe una obligación semejante). Tengo la sospecha de que algunos de los desacuerdos suscitados recientemente en torno al tema⁶⁴² - aunque deseo

(642) Me refiero en particular a la polémica desatada en torno a las tesis sostenidas por F. González Vicén en "La obediencia al Derecho", *cit.*, en la que la nómina de intervinientes - de manera directa o indirecta - ha alcanzado ya unas dimensiones tales que resulta difícil no incurrir en alguna omisión; vid. M. Atienza, "La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén", en *El lenguaje del Derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983), pp. 43-70; E. Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, *cit.*, pp. 76-94; F. González Vicén, "La obediencia al Derecho. Una anticritica", en *Sistema*, 65 (1985) 101-115; E. Díaz, "La justificación de la democracia", en *Sistema*, 66 (1985) 3-24; A. Cortina, *Ética mínima* (Madrid: Tecnos, 1986), pp. 190 ss.; J. Muguerza, "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)", en *Sistema*, 70 (1986) 27-40; M. Atienza y J. Ruiz Manero, "Entrevista con F. González Vicén", en *Doxa*, 3 (1986) 313-325, pp. 320-321; R. Hernández Marín, "La obligatoriedad del derecho", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, 4 (1987) 619-623; A. Cortina, "La calidad moral del principio ético de universalización", en *Sistema*, 77 (1987) 111-120; E. Fernández, →

subrayar que *no todos* - son del segundo tipo. Y lo enojoso de los desacuerdos verbales estriba por supuesto en que apartan indebidamente nuestra atención de los genuinos desacuerdos sustantivos⁶⁴³.

La obediencia al Derecho, cit., pp. 91-115; J. Muguerza, "Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)", en *Doxa*, 4 (1987) 343-347; E. Díaz, "Legitimidad y justicia; la Constitución, zona de mediación", en *Doxa*, 4 (1987) 349-353; F. González Vicén, "Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones", en *Sistema*, 88 (1988) 105-109; E. Guisán, "Razones morales para obedecer al derecho", en *Anuario de la Cátedra Francisco Suárez*, 28 (1988) 131-153; A. Cortina "Sobre *La obediencia al Derecho* de E. Fernández", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, 5 (1988) 513-522; E. Fernández, "Réplica a A. Cortina", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, 5 (1988) 523-525; G. Peces Barba, "Desobediencia civil y objeción de conciencia", en *Anuario de Derechos Humanos*, 5 (1988-89) 159-176, especialmente pp. 160-164; J.R. de Páramo, recensión de E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, cit.; M. Gascón Abellán, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia* (Madrid; C.E.C., 1990), cap. II.

(643) Aun a riesgo de resultar prolijo al hacer explícitas observaciones que seguramente deberían darse ya por sobrentendidas, insistiré en varias precisiones conceptuales acerca del sentido en el que se plantea la pregunta de si existe o no una obligación *prima facie* de obedecer el derecho. En primer lugar - y en contra de lo que mantiene Peces Barba en "Desobediencia civil y objeción de conciencia", cit., pp. 161-163 -, si hay una obligación de obedecer el derecho ha de tratarse de una obligación *moral*, sin que a mi juicio tenga sentido hablar de una "obligación *jurídica* de obedecer el derecho". Para obedecer el derecho hay que hacer lo que es jurídicamente obligatorio, pero entonces, como hace ya tiempo mostró Ross - cfr. A. Ross, "El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el derecho natural" [1961], en A. Ross, *El concepto de validez y otros ensayos* [trad. cast. de G.R. Carrió y O. Paschero] (Buenos Aires; Centro Editor de América Latina, 1969), pp. 7-32, especialmente pp. 18-19; vid. al respecto Liborio Hierro, *El realismo jurídico escandinavo...*, cit., pp. 266-267; y R. Hernández Marín, "La obligatoriedad del Derecho", cit., p. 621-, una presunta obligación jurídica de obedecer el derecho equivaldría a la obligación jurídica de hacer lo que es jurídicamente obligatorio, de manera que resultaría perfectamente *redundante*; y si se quiere llegar a un resultado distinto hay que reconocer que "[el] deber de obedecer el derecho es un deber moral *hacia* el sistema jurídico, no es un deber jurídico *conforme* al sistema. El deber hacia el sistema no puede derivarse del sistema mismo, sino que tiene que surgir de reglas o principios que están fuera del mismo" (Ross, *op. cit.*, p. 18; las cursivas son del original). De todo ello cabe inferir que la pregunta acerca de si debe jurídicamente hacerse lo que es jurídicamente obligatorio - a la que equivale la cuestión de si existe una "obligación *jurídica* de obedecer el derecho" - denota la misma clase de confusión conceptual que aquella otra acerca de si debe moralmente hacerse lo que es moralmente obligatorio. Sobre la idea de que la obligación de obedecer el derecho ha de ser moral y no jurídica cfr. Singer, *Democracia y desobediencia*, cit., p. 11; E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, cit., p. 60; F. Laporta, "Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo", cit., p. 280; vid. también lo que se dice al respecto *supra*, en la *Introducción* de este trabajo.

En segundo lugar, no me parece aceptable la idea de que la obligación de obedecer el derecho sería una "obligación *política*" si por tal se entiende una obligación *no* →

Antes de explorar la naturaleza de esos desacuerdos, permítaseme resumir cuáles serían a mi juicio los términos en los que se desarrollaría la deliberación moral acerca de si se ha de realizar o no un determinado acto *individual* que el derecho exige (i.e., que cae bajo el campo de aplicación de una de sus normas). Para responder a esa pregunta el agente tendrá que tomar en

moral - cfr. Passerin D'Entrèves, "Intorno all'obbligo politico", *cit.*; Th. McPherson, *Political Obligation* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), caps. VIII y IX; U. Scarpelli, "Dovere morale, obbligo giuridico, impegno politico", en *Id.*, *L'etica senza verità* (Bologna: Il Mulino, 1982), pp. 165-175 -, y no una obligación *moral* relativa a la conducta del ciudadano en relación con las exigencias de las autoridades políticas - para la interpretación de la "obligación política" como obligación *moral* vid. Flathman, *Political Obligation* (London: Croom Helm, 1973), pp. 48-49; Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, *cit.*, p. 4; Singer, *Democracia y desobediencia*, *cit.*, p. 13; E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, *cit.*, p. 61; Peces Barba, "Desobediencia civil y objeción de conciencia", *cit.*, p. 161; Marina Gascón, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, *cit.*, p. 95. Creo que los argumentos que cabe aportar en favor de la concepción de la "obligación política" como una obligación moral delimitada por su objeto - y no como una *clase especial* de obligación, distinta de la obligación moral - son los que expuse en su momento al comentar la distinción entre "formas" y "variedades" de obligaciones (vid. *supra*, apartado 7,5) y los que se verán más adelante al criticar la tesis de la fragmentación de la idea de justificación en ámbitos independientes (*infra*, apartado 8,5), y a ellos me remito.

En tercer lugar, considero aquí intercambiables las expresiones "obligación" o "deber" moral *prima facie* de obedecer el derecho. El que quizá sea más frecuente hablar en este contexto de "obligación" obedece simplemente al peso de una tradición teórica a tenor de la cual si existen razones morales para obedecer cualquier norma del sistema con independencia de cuál sea su contenido habrán de derivar de un acto de *consentimiento* (entendiendo entonces que "obligación" es precisamente el término adecuado para denominar la clase de razones morales para actuar cuya existencia deriva de la ejecución de ciertos actos voluntarios - posiblemente en el marco de ciertas prácticas sociales, como ocurriría en el caso de las promesas - encaminados precisamente a hacerlas surgir). Si precisamente se pone en tela de juicio esa justificación - como yo he hecho aquí -, no parece que haya mayor inconveniente en utilizar uno u otro término indistintamente, es decir, sin que haya que entender que el uso de cada uno de ellos remite a una explicación particular y diferenciada de la eventual existencia de razones morales para obedecer el derecho (en sentido similar, vid. Soper, "The Obligation to Obey the Law", *cit.*, p. 132).

Por último, habiéndose criticado como aquí se ha hecho la idea de "razón excluyente", al hablar de "obligación" o "deber" no presupongo en modo alguno que estos términos deban entenderse como equivalentes a "razones protegidas", o "perentorias", o dotadas de alguna clase de "fuerza normativa especial" respecto a la idea más simple de "deber hacer" (*contra*, vid. Raz, "Promises and Obligations", *cit.*, p. 223; *Id.*, *La autoridad del derecho*, *cit.*, p. 291). Por consiguiente utilizo la expresión "obligación" o "deber" *prima facie* meramente en el sentido analizado en el apartado 7,3.

cuenta *todas* las razones morales (dependientes e independientes del contenido) que sean aplicables al caso y sopesarlas dentro de un balance *global*. La estructura de ese balance puede adoptar formas muy variadas. En algunos supuestos el agente puede encontrar que *no hay ninguna razón moral, ni dependiente ni independiente del contenido, para hacer lo que el derecho exige*. También puede darse el caso de que sólo haya razones del primer tipo (cuyo saldo puede resultar a favor o en contra de realizar la acción correspondiente), resultando entonces que el hecho de que la acción esté prescrita por el derecho resulta completamente irrelevante en su deliberación práctica. Y, por fin, es posible que existan razones del segundo tipo - i.e., independientes del contenido - para ejecutarla, que pueden determinar a) que una acción que en su ausencia resultaría indiferente (porque no había razones dependientes del contenido ni a favor ni en contra de realizarla) resulte ahora debida; b) que una que ya lo era, lo sea ahora con mayor fuerza (porque se suman a las razones dependientes del contenido para realizarla que existían previamente); c) que en virtud de ellas se deba hacer lo que en su ausencia se habría debido omitir (porque prevalecen por peso sobre razones dependientes del contenido en contra de realizarla que existían de todos modos); o d) que, no obstante su existencia, sean incapaces de cambiar el status de una acción moralmente prohibida (porque su peso resulta insuficiente para prevalecer sobre el de las razones dependientes del contenido para no realizarla que existían previamente). En mi opinión tiene perfecto sentido mantener todo esto y sostener al mismo tiempo que, tomado el

concepto *en su sentido estricto*, no hay una obligación moral *prima facie* de "obedecer el derecho". Trataré de explicar por qué.

Muchas de las intervenciones que se han sucedido en la polémica suscitada a raíz de la defensa por parte de González Vicén de la tesis según la cual "mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia"⁶⁴⁴ han insistido en la idea de que sin duda existe una obligación moral de obedecer el derecho cuando lo que éste exige *coincide* con lo que requiere la moral (lo que desde luego no sucedería *siempre*, pero sí en un cierto número de ocasiones)⁶⁴⁵. Supongamos, en primer lugar, que lo que se quiere decir al afirmar tal cosa es meramente que a veces - pero no siempre - hay razones *dependientes del contenido* para hacer lo que el derecho exige; y que entonces - pero sólo entonces - se tiene la obligación o deber moral de hacerlo⁶⁴⁶. Creo que la exposición precedente habrá dejado claro que en mi opinión es correcta la primera parte de esa afirmación, pero no necesariamente la segunda. De todos modos, aunque se aceptase

(644) F. González Vicén, "La obediencia al Derecho", *cit.*, p. 388.

(645) Cfr. M. Atienza, "La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén", *cit.*, pp. 68-69; E. Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, *cit.*, pp. 79-80 y 83; E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, *cit.*, pp. 96-97; J. Malem, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, *cit.*, p. 42. Incluso Hernández Marín - cfr. "La obligatoriedad del Derecho", *cit.*, pp. 622-623 - cifra el desacuerdo entre González Vicén y Elías Díaz en que al partir uno y otro de distintas concepciones acerca del derecho y de distintos conjuntos de convicciones morales ven respectivamente como imposible y como posible la *coincidencia* entre exigencias del derecho y exigencias de la moral.

(646) Me parece que ésta es la posición defendida por Eusebio Fernández en *La obediencia al Derecho*, *cit.*, pp. 21-23, 87-89 y 122.

esta tesis exactamente en los términos propuestos, sólo en un sentido espurio podría hacerse equivaler a la idea de que existe una obligación moral *prima facie* de "obedecer el derecho"⁶⁴⁷. Para entender por qué, hay que recordar qué es lo que implica un juicio de deber *prima facie* relativo a actos genéricos y en particular hay que tener bien presente el "requisito de la no contingencia"⁶⁴⁸. De entrada, como ya sabemos, ese requisito puede ser interpretado de dos maneras diferentes: con arreglo a su interpretación más fuerte, afirmar que existe un deber *prima facie* de realizar cierto acto genérico equivale a afirmar que hay una razón (no necesariamente concluyente) para realizar *todo* acto individual que pueda ser descrito como caso de dicho acto genérico; con arreglo a su interpretación débil, sin embargo, equivaldría tan sólo a afirmar que *típicamente* - pero no necesariamente siempre - hay una razón (que además, cuando concurre, no tiene por qué ser concluyente) para realizar los actos individuales susceptibles de ser descritos como casos del acto genérico en cuestión. Trasladadas al supuesto que nos interesa, para quien haga suya la interpretación fuerte decir que existe una obliga-

(647) Creo que lo advierten con claridad J.R. de Páramo, recensión de E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, cit., pp. 497-498; y Marina Gascón, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, cit., pp. 118, 120, 121 y 148.

(648) Sobre el "requisito de la no contingencia", vid. *supra*, apartado 7.3. La importancia de este requisito a la hora de discutir si existe o no una obligación moral de obedecer el derecho ha sido subrayada en numerosas ocasiones; cfr., por ejemplo, Smith, "¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", cit., p. 184; Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, cit., pp. 30-35; Raz, *PRN*, p. 155; Id., *La autoridad del Derecho*, cit., p. 290; J. Mackie, "Obligations to Obey the Law", en *Virginia Law Review*, 67 (1981) 143-158, p. 143; Nino, *Ética y Derechos Humanos*, 2ª ed., cit., pp. 400-401; Soper, "The Obligation to Obey the Law", cit., p. 132; Gans, "Comment" [a Soper, "The Obligation to Obey the Law"], cit., p. 184; Laporta, "Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo", cit., p. 282.

ción *prima facie* de obedecer el derecho equivaldría a decir que si una acción está jurídicamente prescrita *siempre* hay una razón moral para realizarla; para quien suscriba la interpretación débil, que típicamente suele haberla (siendo posible entonces que no haya ninguna razón moral en absoluto para realizar *algunas* de las acciones que el derecho prescribe).

Parece claro que quien sostiene que existe una obligación moral de obedecer el derecho cuando lo que éste exige *coincide* con lo que de todos modos es moralmente obligatorio (y *sólo* en ese caso) no puede afirmar que existe una obligación *prima facie* de "obedecer el derecho" en ninguno de los dos sentidos mencionados. Porque como es obvio nada garantiza que lo que el derecho exige sea de todos modos moralmente obligatorio, ni *siempre* ni tan siquiera *generalmente*. Podría argüirse no obstante que lo que existe es una obligación *prima facie* no de "obedecer el derecho" *en general* - es decir, *cualquier clase* de derecho - sino de "obedecer el derecho *justo*"⁶⁴⁹, entendiéndose por tal no aquél cuyas disposiciones sean *en su totalidad* justas (exigencia que no satisfaría ningún derecho existente), sino aquél que es *globalmente* justo, aquél en el que son justas la gran mayoría de las normas que lo integran. Pero incluso con esta matización caben aún dos formas de interpretar la afirmación de que existe una obligación *prima facie* de "obedecer el derecho justo". Con arreglo a la primera, cuando un ordenamiento es globalmente justo habría

(649) Cfr. E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, cit., pp. 21 y 122.

una razón (no necesariamente concluyente) para obedecer *cualquiera* de sus normas, *incluso* aquellas que no son justas: esa razón (independiente del contenido) derivaría del valor moral de contar con unas instituciones globalmente justas y de no hacer nada que amenace su existencia; y dicha razón para cumplir *cualquiera* de las normas del sistema existiría *siempre*, aunque desde luego no siempre prevalecería sobre las eventuales razones dependientes del contenido que pudiera haber en contra de hacer lo que en algún supuesto determinado el derecho exige⁶⁵⁰. Con arreglo a la segunda, por el contrario, sólo habría razones para obedecer las normas justas de un derecho globalmente justo⁶⁵¹: eso es tanto

(650) Es la postura de Rawls - vid, *A Theory of Justice*, cit., pp. 115, 334, 350-351 y 354 -, para quien el deber de apoyar o sostener las instituciones justas implica la existencia de una razón para realizar sus exigencias incluso cuando éstas no están realmente justificadas en cuanto a su contenido (siempre que no se exceda un cierto límite de injusticia). En mi opinión, como ya he tenido oportunidad de explicar, del deber de apoyar o sostener las instituciones justas no se sigue que *siempre* (aunque desde luego sí a veces) exista una razón independiente del contenido para realizar el contenido de sus directivas, porque, como dice Raz, "muchos actos de obediencia no apoyan de ninguna manera la existencia o la justicia del estado y de sus órganos, y muchos actos de desobediencia no hacen nada para socavarlos" (cfr, Raz, "Autoridad y consentimiento", cit., p. 393).

(651) Es lo que sostiene E. Fernández, que discrepa expresamente del punto de vista de Rawls (cfr, *La obediencia al Derecho*, cit., pp. 87-88). De todos modos, como ha señalado Marina Gascón - cfr, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, cit., pp. 121-122 -, Eusebio Fernández no es en este punto plenamente consistente. Por un lado critica la afirmación de Elías Díaz de que "[...] según sea el carácter y la jerarquía de los valores en conflicto, cabría incluso un deber de obediencia respecto de normas concretas con las que uno pueda estar en desacuerdo ético" (E. Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit., p. 80), que a mi juicio debe ser interpretada en el sentido de que pueden existir razones morales independientes del contenido para hacer lo que el derecho exige que prevalezcan sobre las razones morales dependientes del contenido que pudieran existir para no hacerlo, diciendo que "[...] no puede darse un deber moral de obediencia a unas normas jurídicas simultáneo con un desacuerdo ético en relación con ellas [...] Si se asume un deber de obedecer a esas normas será por otro tipo de razones, no de tipo moral; razones políticas en general, aceptación del criterio de las mayorías, fidelidad al sistema, etc." (*La obediencia al Derecho*, cit., p. 101). Por otro, sin embargo, critica - acertadamente, según creo - a González Vicén cuando éste afirma que si bien "[e]l Derecho como ordenamiento de conducta crea ya de por sí toda una serie de valores [...] que son otras tantas razones para su cumplimiento", →

como decir que en la deliberación moral acerca de si ha de hacerse o no lo que el derecho exige *sólo* intervienen razones dependientes del contenido a favor o en contra de las acciones exigidas.

Parece claro que quien abraza esta segunda posibilidad no puede afirmar que existe una obligación *prima facie* de obedecer el derecho (global, pero no totalmente justo) si interpreta el requisito de la no contingencia en su sentido fuerte. Pero por supuesto podría alegarse que la afirmación de que es precisamente en ese sentido fuerte en el que ha de manejarse la idea de obligación *prima facie* resulta enteramente dogmática⁶⁵². Me interesa subrayar en cualquier caso que, mientras la disputa

tales como hacer posible la certeza o representar un necesario procedimiento de decisión colectiva, y aunque "[a]l Derecho hay que obedecerlo por estas y otras razones", a pesar de todo "lo que ninguna de ellas nos dice es que haya un fundamento ético para la obediencia al Derecho" (vid. G. Vicén, "La obediencia al Derecho. Una anticrítica", *cit.*, p. 103), frente a lo cual objeta E. Fernández que "[...] algunas de las razones para el cumplimiento del Derecho mencionadas pueden ser consideradas como razones *morales* para observar el Derecho" (*La obediencia al Derecho*, *cit.*, p. 108; la cursiva es mía); pero esto implica, en mi opinión, reconocer que puede haber razones *morales* independientes del contenido para hacer lo que el derecho exige que concurrirán con las eventuales razones igualmente morales pero dependientes del contenido que pudiera haber en contra de hacerlo y que en algunos casos pueden prevalecer sobre éstas, que si no me equivoco es precisamente lo que E. Fernández había puesto en duda al criticar a E. Díaz,

(652) Es lo que hace Eusebio Fernández, criticando el punto de vista de Raz respecto a las condiciones que habrían de quedar satisfechas para que cupiera decir que hay una obligación moral *prima facie* de obedecer al derecho; "[...] quizá la negativa tan tajante de J. Raz a aceptar la existencia de una obligación de obedecer al Derecho esté condicionada por un sentido muy reducido de la idea de obligación de obedecer al Derecho como obligación moral general. El mismo acepta que [...] el calificativo de 'general' es de aplicación a todos los súbditos del derecho, se refiere a todas las disposiciones jurídicas y en todas las ocasiones en que se aplican [...]. Con esas características es difícil no coincidir con él en que no existe una obligación moral general de obedecer al derecho ni aun en una sociedad buena y justa. Sin embargo, creo que la idea de obligación moral de obedecer al Derecho (justo) no tiene por qué implicar necesariamente ese sentido de generalidad." (cfr. *La obediencia al Derecho*, *cit.*, pp. 121-122).

acerca de si existe o no una razón independiente del contenido para obedecer cualquiera de las normas de un sistema globalmente justo (incluso aquellas cuyo contenido no lo es) constituye un genuino desacuerdo *sustantivo*, la disputa acerca de si la idea de obligación *prima facie* ha de manejarse interpretando el requisito de la no contingencia en sentido fuerte o débil remite simplemente al manejo de diferentes estipulaciones en cuanto a las reglas de uso de un concepto (de manera que pueden generarse desacuerdos meramente *verbales* entre quienes coinciden en su apreciación de qué clase de razones existen para realizar cierto acto genérico pero discrepan acerca de si ello permite afirmar o no que existe el deber *prima facie* de realizarlo). Podría pensarse entonces que quien adopte la interpretación débil del requisito de la no contingencia y afirme además que sólo hay razones para obedecer las normas justas de un derecho (globalmente) justo si puede concluir que existe una obligación *prima facie* de obedecer el derecho (globalmente) justo. Si se observa esta conclusión con algún detenimiento se reparará de entrada en su carácter tautológico: si un derecho (globalmente) justo es aquél del que puede decirse que *generalmente* hay razones dependientes del contenido para realizar las acciones exigidas por las normas que lo integran, y existe una obligación *prima facie* de realizar cierto acto genérico cuando típicamente suele haber razones para realizar los actos individuales que pueden ser descritos como casos de dicho acto genérico, entonces se sigue *por definición* que hay una obligación *prima facie* de "obedecer el derecho (globalmente) justo". Pero de este modo, según creo, obtenemos una conclusión

escasamente interesante. De *cualquier* acto genérico X podría decirse entonces que existe un deber *prima facie* de realizarlo si la propiedad que ha de reunir un acto individual para ser describible como caso de X es moralmente irrelevante y se añade la reserva de que ese deber *prima facie* se contrae a los supuestos en que, sin que ello tenga que ver nada en absoluto con el hecho de que satisfagan la descripción X, existen razones morales dependientes del contenido para realizar los actos individuales que pueden *además* ser descritos como casos del acto genérico X. En el fondo éso es lo que ocurre cuando se dice que existe una obligación moral *prima facie* de obedecer el derecho *justo* (y se entiende por tal no que cuando un derecho es globalmente justo hay - o por lo menos suele haber - una razón independiente del contenido para obedecer sus normas, sino que hay razones sólo para obedecer sus normas justas): lo que se está diciendo es que cuando hay razones para ejecutar una acción que el derecho exige, el hecho de que lo exija no tiene que ver nada en absoluto con esas razones (que seguirían siendo exactamente *las mismas* si el derecho fuese distinto o no existiera). Por eso, como dice Raz, la obligación de obedecer un derecho *justo* (entendida del modo descrito) "es como mucho una mera sombra de otros deberes morales y no añade nada a ellos"⁶⁵³.

Si se quiere evitar ese uso espurio o vacío del concepto de

(653) Vid. J. Raz, "The Obligation to Obey: Revision and Tradition", *cit.*, p. 140.

obligación *prima facie* hay que interpretar de un modo más exigente el requisito de la no contingencia, ya sea en su forma fuerte o en la débil. Bruce Landesman ha deslindado con cuidado las distintas posibilidades de interpretación de ese requisito, y me parece que puede ser útil aprovechar los resultados de su análisis⁶⁵⁴. En su interpretación más estricta, para poder decir que existe un deber *prima facie* de realizar el acto genérico X sería necesario que hubiera una razón para realizar *todo* acto individual susceptible de ser descrito como caso de X y que precisamente esa razón fuese la concurrencia de la propiedad necesaria para poder ser descrito como caso de X⁶⁵⁵ (o dicho con la terminología que introduce en su momento: que ser un acto de la clase X constituya una razón *intrínseca*). Me parece evidente que, interpretado el concepto en este sentido, no puede haber una obligación moral *prima facie* de "obedecer el derecho". El mero hecho de que una conducta haya sido jurídicamente prescrita no puede constituir *por sí mismo* una razón para realizarla⁶⁵⁶.

(654) Cfr. Bruce Landesman, "The Obligation to Obey the Law", en *Social Theory & Practice*, 2 (1972) 67-84.

(655) *Op. cit.*, p. 74.

(656) Me parece que en ello han insistido en todo momento González Vicén y Mugerza en la polémica mencionada y, en cuanto a este punto concreto, me parece que tienen toda la razón. Pero no sé si verdaderamente el desacuerdo con sus contradictores es aquí genuinamente sustantivo o más bien verbal (González Vicén ha afirmado de hecho que "[...] gran parte de la polémica descansa en una interpretación equívoca y en un malentendido de lo que yo sostengo [...]"; cfr. "La obediencia al Derecho. Una anti-crítica", *cit.*, p. 101); y me parece además que encontramos aquí la clave para disipar la perplejidad que a los críticos de Vicén les ha suscitado la conclusión asimétrica de que no puede haber un fundamento ético para la *obediencia* al derecho pero sí para su *desobediencia* (cfr. M. Atienza, "La Filosofía del Derecho de F. González Vicén", *cit.*, p. 69; E. Díaz, *De la maldad estatal...*, *cit.*, p. 80).

El desacuerdo verbal puede provenir de que si se habla de "obedecer el derecho" se sugiere la idea no simplemente de "hacer lo que el derecho exige", sino de hacerlo *porque* lo exige ("la palabra *obediencia* [escribe G. Vicén] suscita en seguida en →

El requisito de la no contingencia, incluso en su versión que he venido llamando "fuerte", admite de todos modos una interpretación algo menos estricta. Con arreglo a ella, para poder decir que existe un deber *prima facie* de realizar el acto genérico X sería necesario también que hubiera una razón para realizar *todo* acto individual susceptible de ser descrito como caso de X, pero esa razón no tendría por qué ser la concurrencia de la propiedad necesaria para poder ser descrito como caso de X, sino la concurrencia de alguna otra propiedad - Y - que o bien estuviese *analítica* o *conceptualmente* ligada a X (de manera que *por definición* todo caso de X fuera también un caso de Y), o bien, aun conectada con X sólo empíricamente, fuese de tal clase

nuestra imaginación la idea de dos voluntades, una de las cuales sigue siempre los mandatos y los ejemplos de la otra"; cfr. "Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones", *cit.*, p. 106); mientras que la desobediencia no sería una especie de "obediencia negativa" - "no hacer lo que el derecho exige precisamente *porque* lo exige" (?) -, de manera que entre obediencia y desobediencia se habría postulado "una falsa simetría" (vid. Muguerza, "La obediencia al derecho y el imperativo...", *cit.*, p. 29; Id., "Sobre el exceso de obediencia...", *cit.*, p. 344). Pero ninguno de los críticos de Vicén o Muguerza, que yo sepa, ha defendido la tesis de que ha de hacerse lo que el derecho exige simplemente porque lo exige, a pesar de que, seguramente sin dar al término "obediencia" el mismo sentido estricto que presuponen aquéllos, hayan dicho que hay ocasiones en las que moralmente se debe "obedecer el derecho". Si, con mayor cautela terminológica, hubieran dicho que "hay ocasiones en las que se debe hacer lo que el derecho exige", quizá esa afirmación sería aún contestada por González Vicén - pienso en su muy poco matizada caracterización del derecho como "instrumento de dominación de una clase y sus intereses sobre otra u otras clases y sus intereses" ("La obediencia al Derecho. Una anticrítica", *cit.*, p. 103), que quizá negaría cualquier posibilidad de coincidencia entre exigencias legales y deberes morales; aunque me parece en todo caso que más que negar la posibilidad de esa coincidencia (algo que acaso admitiría, pero como trivial) lo que verdaderamente le ha interesado subrayar a G. Vicén es que lo que no puede el derecho es *fundamentar* razones morales para hacer lo que exige (cfr. "La obediencia al Derecho. Una anticrítica", *cit.*, p. 101) -; pero desde luego no por Muguerza, que expresamente considera "inaceptable" la idea de que "no exista ningún campo de *coincidencia* entre el Derecho y la Ética" (vid. Muguerza, "La obediencia al derecho y el imperativo...", *cit.*, p. 30; la cursiva es mía). Por eso he dicho que *hasta ahí*, el desacuerdo puede ser puramente verbal. Desde luego *a partir de ahí* - i.e.; cuando se entra a discutir si hay o no y en qué ocasiones y con qué fundamento razones morales *independientes del contenido* para hacer lo que el derecho exige -, ya no lo es.

que concurriera *siempre* que se diera X⁶⁵⁷. Esa es en el fondo la estructura del argumento de quienes sostienen que existe una obligación *prima facie* de obedecer el derecho queriendo decir que existe una razón *independiente del contenido* (no necesariamente concluyente) para realizar *cualquiera* de las acciones que el derecho exige. Un juicio de deber *prima facie* como ése no es espurio ni completamente vacío: con él se afirma que, al margen de las razones - dependientes del contenido - que existan de todos modos, el hecho de que una acción esté jurídicamente prescrita supone que (si no en relación con *cualquier* ordenamiento jurídico, si al menos en relación con los que sean global o suficientemente justos) *siempre* debemos añadir a nuestra deliberación moral *una razón más* - independiente del contenido - para realizarla. Pero (como cuestión sustantiva, y no meramente verbal o conceptual) entiendo que es insostenible en la medida en que no conozco ningún argumento capaz de demostrar que *siempre* - y no sólo a veces - existiría una razón independiente del contenido para hacer lo que el derecho exige⁶⁵⁸.

(657) Cfr. B. Landesman, "The Obligation to Obey the Law", *cit.*, pp. 76 y 79.

(658) Aleksander Peczenik, que sostiene que existe "una obligación moral *prima facie* general de obedecer el derecho [i.e., una razón moral independiente del contenido para obedecer *cualquiera* de sus normas en *cualquiera* de las ocasiones en las que sean aplicables] porque la desobediencia general crearía el caos" - *On Law and Reason*, *cit.*, p. 246 -, cree poder escapar a la objeción de que no todo acto de desobediencia tiene verdaderamente incidencia causal sobre la conservación del sistema alegando que, tal y como él concibe el argumento, no necesita en absoluto presuponer que *siempre* exista dicha conexión causal; para poder sostener que *siempre* existiría esa razón independiente del contenido basta en su opinión con recurrir a la idea de *generalización*, es decir, al argumento de que un individuo no puede sostener el principio de que es moralmente aceptable su desobediencia en algunas ocasiones particulares en las que su acto aislado no afecta causalmente a la conservación del sistema, porque si *todos* actuaran de acuerdo con un principio idéntico al suyo el sistema en su conjunto sí se vería irremisiblemente afectado. Pero esta variante del argumento del orden, basada no en conexiones causales→

Por último, el requisito de no contingencia puede ser interpretado en una forma *débil* pero aún lo bastante exigente como para no desembocar en la formulación de juicios de deber *prima facie* completamente vacíos o espurios. Con arreglo a esta última interpretación, para poder decir que existe un deber *prima facie* de realizar el acto genérico X sería necesario que *típicamente* - pero no necesariamente siempre - hubiera una razón - la concurrencia de la propiedad Y - para realizar los actos individuales susceptibles de ser descritos como casos de X. Pero haría falta *además* que la relación entre la existencia de esa razón (la concurrencia de la propiedad Y) y la concurrencia de la propiedad

sino en la idea de generalización, hace ya tiempo que fue desacreditada. Richard Wasserstrom, por ejemplo, ha mostrado que su plausibilidad aparente se basa en un manejo engañoso de la idea de generalización, puesto que el que alguien más vaya a actuar en un momento determinado de un cierto modo es una *cuestión empírica*, una de las posibles circunstancias que pueden ser parte de la descripción de una clase de situaciones, de manera que si el principio a generalizar es precisamente la aceptabilidad de la desobediencia en la clase de situaciones en las que, tomadas en cuenta todas las circunstancias empíricas relevantes, la desobediencia *no va a afectar causalmente* a la conservación del sistema, sencillamente es falso - por definición - que si *todos* actuaran con arreglo a *ese preciso principio* el sistema en su conjunto sí se vería irremisiblemente afectado; cfr. R. Wasserstrom, "The Obligation to Obey the Law", en *UCLA Law Review* 10 (1963) 781-807 (ahora en R. Flathman (ed.), *Concepts in Social and Political Philosophy* (New York/London: Macmillan, 1973), pp. 230-251, por donde se cita; pp. 242-243).

Adela Cortina postula - bajo la denominación de "deber indirecto de obedecer al derecho" - la existencia de una razón independiente del contenido para hacer lo que el derecho (suficientemente justo) exige, que consistiría "en una exigencia que la moral nos hace de obedecer la legislación jurídica de un estado concreto, cuando la consideramos como el mejor modo a nuestro alcance de conseguir que los derechos humanos se vean respetados. Es decir, cuando contando con el lugar en que hemos nacido y con el tiempo al que pertenecemos, nos parece que una legislación, aunque defectuosa, es la más asequible para evitar un estado en que los derechos no se verían respetados. En tal caso, el deber indirecto se plantea globalmente y no sólo cuando las normas jurídicas coinciden con las que el sujeto se daría a sí mismo, porque entonces su deber sería ya directo" (cfr. A. Cortina, "Sobre *La obediencia al Derecho* de Eusebio Fernández", *cit.*, p. 521). Pero a mi juicio su exposición no deja claro si entiende que esa razón moral independiente del contenido para hacer lo que el derecho exige existe *siempre* o sólo cuando realmente el no hacerlo tiene una incidencia causal respecto al sostenimiento de las instituciones (suficientemente) justas.

que permite describir a un acto individual como caso de X, sin ser *necesaria*, no fuese tampoco *completamente contingente*: esa clase de relación es la que podría existir si entre X e Y existiera *típicamente* (pero *no siempre*) una conexión *causal* (de manera que cupiese afirmar que la concurrencia de las circunstancias que permiten describir un acto individual como caso de X *suele* generar las circunstancias que permitirían describirlo también como caso de Y)⁶⁵⁹. Esta sería la estructura del argumento de quien al afirmar que existe una obligación *prima facie* de obedecer el derecho lo que quiere decir es que *típica o generalmente* (pero *no siempre*) hay una razón independiente del contenido para hacer lo que el derecho exige. La discusión acerca de si es admisible esta interpretación débil - pero no vacía - del requisito de la no contingencia, o de si, por el contrario, sólo cabe hablar de juicios de deber *prima facie* relativos a actos genéricos cuando se adopta la interpretación fuerte (en cualquiera de sus dos variantes)⁶⁶⁰ no encierra ningún desacuerdo verdaderamente *sustantivo* y por consiguiente no creo que merezca la pena adentrarse más en ella. Simplemente me limitaría a dejar constancia, como indiqué en su momento⁶⁶¹, de que en mi opinión

(659) Landesman, "The Obligation to Obey the Law", *cit.*, p. 79.

(660) Smith ("¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*, p. 184) o Raz (*La autoridad del derecho*, *cit.*, p. 290) sostienen que la idea de una obligación moral de obedecer el derecho exige esta interpretación fuerte, es decir, que en sentido estricto sólo podría afirmarse que existe esa obligación si hay una razón (independiente del contenido) para obedecer *cualquiera* de las normas del sistema en *cualquiera* de las ocasiones en que se aplican.

(661) Vid, *supra*, apartado 7,3.

entre los puntos de partida de nuestra deliberación moral si se incluyen juicios de deber relativos a actos genéricos "con frecuencia relativa de no contingencia". Lo que sí me parece una cuestión sustantiva es si puede o no aceptarse que *típica* o *generalmente* hay una razón independiente del contenido para hacer lo que el derecho exige. Ya he explicado que en mi opinión a veces las hay. Que las haya con tal frecuencia que quepa afirmar que *típicamente* concurren, me parece una cuestión que sólo a través de una contrastación *empírica* podría contestarse. Tiendo a pensar, de todos modos, que si bien un agente racional debe mantener la actitud vigilante de quien sabe que quizá hay razones morales independientes del contenido para hacer algo que el derecho exige y que existen, entre otras cosas, porque el derecho lo ha exigido - y que, *cæteris paribus*, no existirían en caso contrario -, la frecuencia con la que sucede tal cosa en nuestra relación real con la clase de ordenamientos positivos con los que de hecho vivimos no llega hasta el punto de poder decir, en una situación de incertidumbre acerca de si realmente concurren o no en un supuesto determinado, que la actitud más racional sería el seguimiento de una "regla indicativa" a tenor de la cual habría razones para creer que muy probablemente existirán esa clase de razones para actuar⁶⁶². La conclusión que alcanzamos, por tanto,

(662) Con esto quiero decir que no creo que exista una obligación *prima facie* de obedecer el derecho *ni siquiera* en ese sentido al que Smith se refiere como "la pregunta del jurista" (cfr. Smith, "¿Hay una obligación *prima facie* de obedecer el Derecho?", *cit.*, pp. 184-185). Con arreglo a ese sentido, decir que existe una obligación *prima facie* de obedecer el derecho equivaldría a decir no que *siempre* hay (aunque puede no ser concluyente) una razón independiente del contenido para hacer lo que el derecho exige, sino que *probablemente* la hay (aunque en un caso dado puede no haberla en absoluto; y →

podría muy bien resumirse del siguiente modo: no hay, en sentido estricto, una obligación moral *prima facie* de obedecer el derecho; pero la posible existencia de razones independientes del contenido para hacer lo que el derecho exige que derivan *en parte* del hecho de que lo ha exigido no debe ser pasada por alto en la deliberación de un agente racional.

8.5 Prácticas e instituciones sociales y unidad del razonamiento práctico.

De lo expuesto en los apartados precedentes cabe concluir que un agente racional que delibera acerca de qué hacer debe construir un balance global en el que se contrapesen todas las razones para actuar que existen desde su punto de vista, tanto las que *dependen* del contenido de la acción acerca de cuya realización se delibera, como aquéllas que son *independientes de su contenido* y que dependen de la existencia de reglas sociales o de la emisión de prescripciones por parte de autoridades. Antes de examinar de qué modo esta conclusión general puede ser aplicada al análisis de los sistemas jurídicos desde el punto de vista de las razones para actuar, no obstante, es preciso comentar brevemente dos cuestiones que, al menos en parte, la exposición

aunque cuando la haya puede no resultar concluyente). Decir que existe una obligación *prima facie* de obedecer el derecho *en ese preciso sentido* equivaldría a mi juicio a afirmar que en condiciones de incertidumbre o ante la existencia de costes de decisión un agente racional debería seguir una regla indicativa que recomienda obedecer el derecho,

precedente ha dejado pendientes. La primera es la que tiene que ver con la *interpretación* de las prácticas sociales y la diferente perspectiva que en relación con ello asumen quien pretende *describir* su contenido y alcance y quien formula *juicios de deber* dependientes de su existencia. La segunda, la de si las razones dominantes sobre las meramente prudenciales que acepta quien suscribe un juicio de deber dependiente de la existencia de reglas sociales podrían no ser a pesar de todo - tal y como aquí he sugerido o incluso, en algunos momentos, dado por supuesto - razones *morales*.

1) Como se expuso en el apartado 8.1, cabe hablar de la existencia de una regla social allí donde un conjunto de individuos adopta una serie de disposiciones de conducta que *pueden ser* el producto de razonamientos prácticos *sociales*, es decir, de razonamientos prácticos entre cuyas premisas se incluye (como razón auxiliar) una creencia del sujeto acerca de las creencias, actitudes y conductas de todos los demás (que a su vez *puede que sean* también el producto de razonamientos prácticos sociales que *ellos* desarrollan). Esos razonamientos prácticos sociales pueden ser de naturaleza meramente prudencial o bien (partiendo de la aceptación de una razón operativa dominante sobre las prudenciales) tener como conclusión un genuino juicio de *deber* (dependiente de la existencia de reglas sociales). En todo caso, como el alcance y contenido precisos de la conclusión de estos razonamientos prácticos sociales *depende* de expectativas acerca de la conducta de los demás, el que cada sujeto les

atribuya dependerá del que cree que le atribuyen los demás. Ahora bien, el alcance o peso del juicio de deber relativo a algún *acto genérico* - por tanto, *prima facie* - que un sujeto acepta como dependiente de la existencia de una regla social dependerá además de las relaciones de prioridad que él establezca entre las razones operativas que actúan como premisa del razonamiento cuya conclusión es aquel juicio de deber y *todo el resto* de razones para actuar que acepte. Y como ésto vale para cualquier individuo, quien intenta afinar sus expectativas acerca de la conducta de los demás - para tomarlas en cuenta como razón auxiliar en su propio razonamiento práctico - tiene que tratar de representarse el conjunto de razones para actuar y las relaciones de prioridad entre ellas que éstos suscriben.

Todo ello da pie, según creo, para sentar una importante distinción entre el alcance y contenido de una regla social como fenómeno perceptible externamente por un observador y el alcance y contenido de los juicios de deber dependientes de la existencia de esa regla social - juicios "comprometidos" - que diferentes individuos suscriben. Tengo la impresión de que, en cualquier caso, la imagen a evitar es la de una regla social como algo *reificada*, con contornos precisos, como si fuese traducible o expresable con una fórmula verbal canónica - análoga a la de las prescripciones que una autoridad promulga - capaz de recoger o condensar con exactitud su contenido. Lo que hay más bien es una red de conductas y disposiciones de conducta que pueden ser interdependientes y que, desde el punto de vista de cada uno de

los actores implicados, se *justifican* en virtud de consideraciones que coinciden o se solapan *sólo en parte* - aunque sea en *gran parte* - con las que aceptan los demás. Aquí puede ser útil traer a colación la distinción propuesta por Dworkin entre la "extensión explícita" y la "extensión implícita" de una regla social⁶⁶³, si bien, quizá, con una matización respecto al significado de esta última. La extensión explícita de una regla social sería el área de coincidencia o solapamiento entre las justificaciones aceptadas por el grueso de los agentes implicados para las conductas que son vistas por ellos como casos a los que la regla es aplicable (algo así como el mínimo común denominador de esas justificaciones)⁶⁶⁴; la extensión implícita, por el contrario, sería para Dworkin la mejor o más sólida justificación de esa práctica efectiva, con independencia de que forme o no parte de su extensión implícita. En mi opinión, sin embargo, no hay nada que en sentido estricto sea *la* mejor o más sólida justificación de la práctica si no es como contenido del punto de vista de *cada* sujeto al respecto. Dicho con otras palabras: no es que la regla social "tenga" una extensión implícita - que esperaría a ser *descubierta* -, sino que cada agente implicado le reconoce una (que es la que viene dada por el alcance y contenido del juicio

(663) Cfr. R. Dworkin, *Law's Empire*, cit., p. 123. Dworkin habla literalmente de la extensión explícita o implícita de una *convención*; prefiero no obstante hablar en términos más generales de "reglas sociales" para que no parezca que la aplicación de estas ideas queda limitada a las "convenciones" en el sentido técnico de Lewis (i.e., a las soluciones espontáneamente alcanzadas para problemas de coordinación).

(664) Vid. una idea similar - aplicada a la descripción por parte de un observador de la regla de reconocimiento de un sistema jurídico - en M.J. Detsold, *The Unity of Law and Morality*, cit., p. 215.

de deber que él acepta, y que, si es *dependiente* de la existencia de la regla, dependerá en parte de cómo perciba él su extensión explícita).

Creo que ello puede ayudar a comprender en qué sentido cabría decir que las reglas sociales pueden ser vagas, o tener una textura abierta, sin que ello tenga que hacerse depender de la vaguedad de la fórmula verbal con la que se intente recoger o expresar su contenido. Si uno entiende que la regla *se constituye* mediante los comportamientos convergentes de los actores implicados y que la regla *así constituida* es la que éstos invocan en sus enunciados "comprometidos" para justificar o censurar acciones, entonces ciertamente - como sostuvo Dworkin al criticar lo que en su opinión era la teoría hartiana de las reglas sociales como prácticas⁶⁶⁵ - la regla no puede ser vaga o incierta, porque simplemente *no existiría* regla social más allá del punto hasta donde llega la coincidencia o convergencia entre las conductas de aquellos actores y las justificaciones que ellos invocan para las mismas. Pero si alguien razona de ese modo estaría mezclando o confundiendo la regla social como conjunto de hechos sociales complejos susceptibles de ser descritos por un observador y los juicios de deber (dependientes de la existencia de esos hechos) que diferentes agentes suscriben.

(665) Cfr. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, cit., pp. 54 ss. [Los derechos en serio, cit., pp. 112 ss.]. Cuestión distinta, evidentemente, es si la concepción que Dworkin critica puede serle verdaderamente atribuida a Hart; vid. *supra*, nota 322 de esta parte II.

Una consecuencia de todo ello es que la descripción por un observador de una regla social (que no puede consistir en otra cosa que en intentar dar cuenta de su "extensión explícita", aun con todos los problemas de determinación e interpretación que ello implica) sólo reproducirá *en parte* - aunque sea *en gran parte* - el contenido preciso y completo de los distintos - aunque parcialmente coincidentes - juicios de deber dependientes de la existencia de la regla que los actores implicados suscriben. Hay un sentido en el que podría decirse que cada uno de estos juicios de deber constituye una "interpretación" de la regla (como fenómeno social), en tanto en cuanto cada uno de ellos constituye un punto de vista distinto acerca de su "extensión implícita". Pero entonces, para no propiciar equívocos, sería conveniente distinguir entre dos sentidos muy distintos en los que podría hablarse de una "interpretación" de la regla. Interpretaciones de la regla serían, por un lado, diferentes intentos de acotar o precisar su extensión explícita: en este sentido, probablemente es inevitable que *cualquier* proposición normativa con la que se intente *describir* una regla social contenga ya una interpretación (no hay "fórmula verbal canónica" a la que referirse, como lenguaje-objeto, con un metalenguaje descriptivo), pero en cualquier caso esas interpretaciones se expresan en enunciados descriptivos. Por otro lado, "interpretaciones de la regla" serían diferentes *juicios de deber* dependientes de su existencia - tal y como ésta se percibe por cada agente a través de juicios descriptivos del tipo mencionado hace un momento - aceptados o suscritos por distintos agentes y que se expresarían a través de

enunciados "comprometidos" (constituyendo por consiguiente genuinos juicios prácticos). Por supuesto también sería posible formular enunciados imparciales o no comprometidos situándose hipotéticamente en el punto de vista de alguno de estos agentes y dando cuenta de las razones para actuar - dependientes de la existencia de la regla - que existen desde ese punto de vista (sin aceptarlo): estos enunciados serían de nuevo descriptivos, pero ciertamente de un tipo distinto a los mencionados en primer lugar; y podrían ser presentados como "interpretaciones" de la regla (i.e., como formas posibles de adjudicarle una "extensión implícita") por parte de alguien que no necesariamente las suscribe.

Partiendo de la idea de que los sistemas normativos institucionalizados - como los sistemas jurídicos - tienen en su base una *regla social* (su regla de reconocimiento)⁶⁶⁶, se podría

(666) Debe insistirse en que, en contra de una tergiversación de la idea de regla de reconocimiento, que identifica ésta con alguna(s) norma(s) sobre la producción de normas - o, en términos más tradicionales, acerca de "las fuentes" del derecho - promulgada(s) por una autoridad, la regla de reconocimiento es una regla *social* que existe como una práctica efectiva de los órganos que aplican el derecho. Ese es desde luego el punto de vista verdaderamente sostenido por Hart, pero, con independencia de ello (puesto que no se trata de acudir simplemente a argumentos de autoridad), parece fácil comprender que si la norma que permitiera identificar al resto de las normas del sistema fuese una dictada por una "autoridad", tendríamos que contar con algún procedimiento para decidir entre ella y cualquier norma rival con un contenido distinto que dictara otra presunta o autodenominada "autoridad" cuál de las dos es realmente la que nos permite identificar el derecho *existente*; y como para ello tendríamos que acudir - no se me ocurre otro camino posible - a cuál de las dos fuese *reconocida* y aplicada por los órganos que *de hecho* cuentan con el respaldo de un aparato coactivo que, en régimen de (cuasi)monopolio de la fuerza sobre un determinado territorio, hace valer coercitivamente sus decisiones, resulta, según creo, que es el criterio de reconocimiento que en su práctica concorde - y sin duda mucho más compleja de lo que aquí esquemáticamente se ha sugerido - manejen efectivamente aquellos órganos el que constituye el auténtico →

intentar trasladar al caso de éstos algunas de las consideraciones que acaban de exponerse. Suscribir un juicio de deber dependiente de la existencia de esa especial regla social que es la regla de reconocimiento es, como dice Hart, comprometerse "a aceptar de antemano clases generales de reglas, distinguidas por criterios generales de validez"⁶⁶⁷. De ahí que ese juicio de deber - que como todo juicio de deber dependiente de la existencia de una regla social es la *conclusión* de un razonamiento práctico complejo en el que ésta se toma en cuenta como razón auxiliar - actúe a su vez como premisa mayor de nuevos razonamientos prácticos complejos entre los que los más importantes - por la preeminencia en los ordenamientos modernos del derecho legislado - son los que toman en cuenta como razón auxiliar el hecho de haberse emitido una prescripción que satisface los criterios que la regla de reconocimiento establece y cuya conclusión será un juicio de deber dependiente de la emisión de aquella prescripción por parte de una autoridad (i.e., un genuino juicio práctico que se expresará a través de un "enunciado comprometido").

Ahora bien, la fijación precisa del contenido y alcance de ese juicio de deber que un determinado agente acepta constituye

criterio último de identificación de normas como parte del derecho. Sobre esta cuestión, véase el lúcido análisis de Juan Ruiz Manero, *Jurisdicción y normas*, cit., pp. 116-124; vid, también Th. Benditt, *Law as Rule and Principle*, cit., pp. 53-54; y E. Lagerspetz, "Hart and the Separation Thesis", cit., p. 243. Todo ello no significa, por supuesto, que no haya además criterios de pertenencia *derivados*, es decir, fijados por normas que a su vez son identificadas como parte del sistema en la medida en que satisfagan los criterios *últimos* o no derivados fijados por la regla de reconocimiento.

(667) *CL*, p. 229 [*CD*, pp. 289-290].

una cuestión altamente compleja por más de un motivo. Aquí sólo voy a tratar de esbozar la naturaleza de los principales problemas que esa fijación plantea, habiendo de quedar para otra ocasión el intento de analizarlos de un modo más completo y sistemático.

Para empezar, en la determinación precisa de los criterios de validez que la regla de reconocimiento establece se presenta, como sucede con cualquier otra regla social, el problema de distinguir entre su "extensión explícita" - que es todo lo que como descripción de su contenido puede ofrecer un observador - y la "extensión implícita" que le atribuye cada uno de los que suscribe un juicio de deber dependiente de su existencia. Cuando una regla es válida con arreglo a la extensión explícita de la regla de reconocimiento, un observador puede formular un enunciado descriptivo que exprese una proposición normativa verdadera acerca de aquella regla y que superficialmente sea idéntico a ésta. Cuando una regla es válida con arreglo a la extensión implícita que alguien atribuye a la regla de reconocimiento como contenido del juicio de deber dependiente de su existencia que él suscribe (pero no con arreglo a su extensión explícita, ni por consiguiente - por definición - con arreglo a la extensión implícita que le atribuyen otros sujetos distintos que también suscriben juicios de deber dependientes de su existencia), situándose hipotéticamente - sin aceptarlo - en aquel punto de vista es posible formular enunciados imparciales o no comprometidos acerca de aquella regla de los que cabe decir que son

verdaderos en la medida en que realmente reflejen los juicios de deber aceptados desde dicho punto de vista; pero puesto que aquí está involucrada una interpretación controvertible del alcance y contenido de la regla de reconocimiento, no puede afirmarse exactamente en el mismo sentido que en el supuesto anterior que se está expresando una proposición normativa verdadera acerca de una norma existente (en el sentido de que pertenece al sistema). Del mismo modo que un mero observador sólo puede ofrecer como descripción del contenido de una regla social su extensión explícita - aun con los problemas que implica ya el determinar cuál es ésta -, un mero observador de un sistema de reglas formado por todas las que satisfagan los criterios establecidos por una regla (social) de reconocimiento sólo podrá ofrecer como *descripción* del contenido del sistema el conjunto de reglas que satisfagan los criterios contenidos en la extensión explícita de la regla de reconocimiento. Eso no quiere decir, como ya se ha indicado, que el contenido y alcance de los juicios de deber dependientes de la existencia de ésta que diferentes individuos suscriben y de los ulteriores juicios de deber dependientes de la emisión de prescripciones (que satisfagan los criterios contenidos en la extensión implícita que cada uno atribuye a la regla de reconocimiento en sus juicios de deber dependientes de la existencia de ésta) que igualmente aceptan hayan de confinarse a aquella extensión explícita; ni que no sea posible formular enunciados imparciales o no comprometidos a través de los cuáles se da cuenta - sin suscribirlos - de los juicios de deber aceptables desde cada uno de esos puntos de vista.

Todo ello puede complicarse aún más si se toman en cuenta al menos otras dos circunstancias que tan sólo voy a mencionar. La primera, que cuando hablamos de normas promulgadas por autoridades (y una vez reconocidas como válidas) el contenido y alcance de los juicios de deber que un individuo acepta como dependientes del hecho de su emisión vendrá determinado por la *interpretación* que suscriba del enunciado mediante el cual se ha formulado dicha prescripción (lo que dependerá además de su relación con el resto de normas pertenecientes al sistema y el modo en que sean interpretadas). Entre los órganos aplicadores del sistema existirán con toda probabilidad prácticas y convenciones relativas al modo en que ha de efectuarse esta interpretación, y un individuo puede tomar en cuenta - aunque seguramente no como criterio exclusivo - el hecho de que esas prácticas existen como razón auxiliar en su razonamiento práctico complejo de manera que ello tenga incidencia en el alcance y contenido de su conclusión. Pero a su vez se planteará respecto de esas prácticas el mismo problema de distinguir entre su extensión explícita y la extensión implícita que cada individuo les atribuye en los juicios de deber dependientes de su existencia que él suscribe, con lo que todos los problemas anteriormente mencionados se reproducen de nuevo en este peldaño ulterior.

A ello debe añadirse, en segundo lugar, que algunas de estas normas promulgadas por autoridades (y precisadas a su vez de interpretación) establecen criterios de validez derivados, con lo que el alcance y contenido precisos del juicio de deber depen-

diente del hecho de su emisión que un individuo acepte determinará qué nuevos juicios de deber aceptará a su vez dependiendo del hecho de la emisión de normas que satisfagan aquellos criterios de validez derivados (tal y como éstos quedan precisados en el contenido del juicio de deber dependiente de la emisión de la norma que los establece que él acepta)⁶⁶⁸.

La estructura de los posibles razonamientos prácticos que partiendo de la aceptación de razones dominantes sobre las meramente prudenciales tomen en cuenta la existencia de un sistema jurídico es por consiguiente incomparablemente más compleja que la de aquellos que toman en cuenta la existencia de una regla social aislada (o la edicción de mandatos en una situación extraordinariamente simplificada como la de Rex I en el famoso ejemplo de Hart). De hecho esa complejidad sólo ha sido esbozada aquí en una mínima parte, si bien entiendo que su estructura general puede haber quedado suficientemente ilustrada⁶⁶⁹. De todo

(668) Sobre la diferencia entre criterios de validez últimos (establecidos por la regla de reconocimiento) y criterios de validez derivados (establecidos por reglas que son válidas con arreglo a los criterios de validez últimos establecidos por la regla de reconocimiento), cfr. Raz, *La autoridad del derecho*, cit., pp. 125-126; y Ruiz Manero, *Jurisdicción y normas*, cit., p. 124. José Antonio Ramos Pascua encuentra un problema conceptual en la noción de "criterios de validez derivados" que proviene, según creo, de su empeño en sostener que la regla de reconocimiento tiene que contener *todos* los criterios de validez del sistema; sólo así puede entenderse este texto suyo: "¿Cómo es posible que la regla de reconocimiento otorgue validez jurídica a una norma que a su vez determina (en la medida en que establecería ella misma criterios de validez) el contenido de la propia regla de reconocimiento? Parece que nos hallamos ante un círculo vicioso" (cfr. *La regla de reconocimiento en la teoría jurídica de H.L.A. Hart*, cit., p. 150; vid. también pp. 186-188). El presunto "círculo vicioso" se rompe a mi juicio en cuanto se repare en que la regla de reconocimiento establece sólo los criterios de validez *últimos* o no derivados.

(669) Me he limitado en realidad a introducir alguna complicación adicional so-->

ello se desprende en cualquier caso una conclusión que me parece importante resaltar. Del mismo modo que la descripción del contenido de una regla social que puede dar un observador no coincide exactamente con el contenido y alcance de los juicios de deber dependientes de la existencia de esa regla que diferentes individuos puedan aceptar, la descripción del contenido de un sistema jurídico por parte de un observador externo no coincide exactamente con el contenido y alcance de la totalidad de juicios de deber dependientes de la existencia del conjunto del sistema que puedan suscribir distintos agentes (o con la totalidad de enunciados imparciales o no comprometidos con los que se da cuenta, sin aceptarlo, del contenido de uno de esos puntos de vista). Ello serviría para dar plausibilidad a la idea, que ha apuntado Nino⁶⁷⁰, de que constituye un error adoptar un enfoque *esencialista* del concepto de derecho, siendo más adecuado desde el punto de vista teórico reconocer una pluralidad de conceptos que se manejan en diferentes contextos y para diferentes propósitos (distinguiendo, en particular, entre un concepto *descriptivo* de derecho, que lo concebiría en tanto que fenómeno social observable sin asunción de ninguna clase de compromiso valorativo y que sería propio de diferentes clases de discursos *descriptivos*; y uno *normativo*, con arreglo al cual el derecho se concebiría como un determinado conjunto de juicios de deber - dependientes

bre el esquema aún más simplificado que presenta Nino en *La validez del derecho*, cit., pp. 139-140.

(670) Cfr. Nino, *La validez del derecho*, cit., cap. IX, especialmente pp. 191-195; vid. también Ricardo Guibourg, *El fenómeno normativo* (Buenos Aires: Astrea, 1987), cap. IV.

de la existencia de aquel fenómeno social complejo - y que sería apropiado en el discurso práctico para justificar acciones y decisiones).

ii) Abordaré finalmente la cuestión de si las razones dominantes sobre las meramente prudenciales que acepta quien suscribe un juicio de deber dependiente de la existencia de reglas sociales podrían no ser a pesar de todo razones *morales*. Hartmut Kliemt, por ejemplo, ha sostenido que no tienen en absoluto por qué serlo⁶⁷¹, y un análisis de sus argumentos servirá según creo para situar adecuadamente la discusión.

En opinión de Kliemt se acepta una regla - de cualquier clase - siempre que el agente hace de ella "un factor motivacional independiente", en el sentido de que la adopta como una razón para actuar que se independiza de y se impone sobre su cálculo de intereses (es decir, el agente está dispuesto a actuar con arreglo a la misma incluso si ello supone una frustración de sus *intereses netos*)⁶⁷². Trasladado a la terminología que aquí he venido utilizando, aceptar una regla equivale entonces a aceptar una razón como *dominante* sobre las meramente prudenciales. Ahora bien, a su juicio entre los "motivos que van más allá de los intereses" los hay *morales* y no *morales* (que a su vez podrían ser de muy diversas clases)⁶⁷³. Un individuo podría, por ejemplo,

(671) Cfr. H. Kliemt, *Las instituciones morales*, cit., pp. 203-209.

(672) *Las instituciones morales*, cit., pp. 170-173.

(673) *Op. cit.*, p. 203.

aceptar una regla *jurídica* (como un "motivo adicional de la acción", "más allá de los cálculos personales de ventajas y de las consideraciones prudenciales"), con lo que estaría aceptando una razón específicamente *jurídica*, y no moral⁶⁷⁴. Del mismo modo podría aceptar otros muchos tipos de reglas (sociales, de etiqueta, de juegos, etc.), adoptando entonces razones de cada una de esas clases y en cualquier caso *no morales*; y también, por supuesto, puede aceptar reglas específicamente morales. La imagen resultante es la de un agente que acepta como dominantes sobre el cálculo prudencial diferentes clases de reglas o "factores motivacionales independientes" que se encontrarían entre sí meramente "los unos al lado de los otros" y "en el mismo nivel"⁶⁷⁵ (y - hay que suponer - potencialmente en conflicto). Ciertamente - admite - un individuo puede (aunque en modo alguno resulta necesario) dar una fundamentación *moral* a su "adopción del punto de vista interno" en relación con reglas no morales: en ese caso "el punto de vista interno es remitido a otro punto de vista interno"⁶⁷⁶, lo que querría decir que acepta una regla de un cierto tipo (no moral) *porque* - y la naturaleza de este "porque" me parece más sobreentendida que verdaderamente explicada en la argumentación de Kliemt - le conduce a ello su aceptación previa de una regla moral. En cualquier caso, lo que a Kliemt le inte-

(674) *Ibidem*.

(675) *Op. cit.*, p. 209. Añade en este sentido que "la motivación de la acción dirigida por reglas tiene que ser considerada como un proceso cuyos resultados se forman "descentralizadamente" [...] sin que juegue un papel una conexión sistemática amplia entre todas las reglas que valen para un individuo" (p. 207).

(676) *Op. cit.*, p. 204.

resa subrayar es que lo que cuenta es que el agente "adopte el punto de vista interno" con respecto a una determinada regla (de cualquier clase que sea ésta), no las razones que puedan llevarle a hacerlo, que podrían ser de muy diversos tipos⁶⁷⁷.

Este tipo de argumentación - que se aproxima en lo fundamental a la postura de Hart⁶⁷⁸, si bien está planteada en un marco más general - tropieza a mi juicio, no obstante, con algunas dificultades de envergadura. Creo que el mérito de haberlas puesto en claro corresponde fundamentalmente a Nino⁶⁷⁹, y voy a tratar aquí de sintetizarlas para aplicar después - en el próximo (y último) apartado de este trabajo - las conclusiones obtenidas al caso específico de los sistemas jurídicos. El principal inconveniente de un punto de vista como el de Klient (tal y como en realidad se expuso ya en el apartado 8.1) radica en que mezcla inadvertidamente diferentes sentidos de la idea de "regla", en particular las reglas como hechos sociales complejos y las reglas como juicios de deber (i.e., como genuinos juicios prácticos). Para decir de una "regla" en este último sentido que es una regla - por ejemplo - "jurídica", el juicio de deber del que se está hablando tiene que ser la conclusión de un razonamiento práctico que tome en cuenta la existencia de una regla jurídica pero ahora no ya como juicio práctico, sino como

(677) *Op. cit.*, pp. 187-188.

(678) Vid. *CL*, pp. 198-199 [*CD*, pp. 250-251]; *Essays on Bentham*, *cit.*, pp. 256-257.

(679) Cfr. Nino, *La validez del derecho*, *cit.*, pp. 52-62, 139-143, 161 y 215-221; *Id.*, "Sobre los derechos morales", *cit.*, pp. 317-321.

hecho social complejo (que "existe" en la medida en que existe una práctica de reconocimiento, se ha emitido una prescripción en determinadas condiciones, etc.); si no es así, esto es, si el sujeto acepta aquel juicio de deber como *independiente* de la existencia de reglas sociales o de la formulación de prescripciones por parte de autoridades - lo que es tanto como decir que lo acepta entonces *por su contenido* (aunque *genética* o *causalmente* la formación de esa preferencia esté influida o incluso venga determinada por la existencia de aquellos hechos sociales) y que lo seguiría aceptando si aquellas reglas sociales dejaran de existir, o si aquellas prescripciones no hubiesen sido emitidas o fuesen derogadas -, no hay ninguna base para decir que "está aceptando una regla jurídica" (o si se quiere: esa aceptación sencillamente no es distinguible de la de un juicio moral ordinario⁶⁸⁰; y por supuesto el mismo tipo de consideraciones son aplicables a cualquier clase de regla social). Pero como ya sabemos la premisa mayor de un razonamiento práctico - o de una cadena de razonamientos prácticos sucesivos en los que la conclusión de cada uno actúa como premisa mayor del siguiente -

(680) Al hablar de "un juicio moral ordinario" me refiero a lo que he venido llamando en este trabajo un juicio de deber "independiente de la existencia de reglas". Ello no implica en absoluto que los juicios de deber dependientes de la existencia de reglas sociales o de la emisión de prescripciones hayan de ser considerados juicios *no morales*, sino que serían juicios morales de un tipo especial (i.e., las conclusiones de razonamientos prácticos complejos que toman en cuenta ciertos hechos sociales como razones auxiliares, esto es, lo que Nino denomina "juicios de adhesión normativa"). Pero decir que son juicios morales de un tipo especial no creo que sea lo mismo que decir que "no son juicios morales en sentido estricto", como hace Juan Ramón de Páramo en un interesante trabajo que, por lo demás, me parece que comparte en general las ideas fundamentales que aquí se están sosteniendo; cfr. J.R. de Páramo, "Razonamiento jurídico e interpretación constitucional", *cit.*, p. 100, nota 33.

cuya conclusión sea un juicio de deber dependiente de la emisión de prescripciones por parte de una autoridad o de la existencia de una regla social *tiene que ser* un juicio de deber "independiente de la existencia de reglas"⁶⁸¹; y entonces, con arreglo a lo que acaba de exponerse, carece de sentido decir *de él* que expresa la aceptación por parte de quien habla de "razones jurídicas" (o "sociales", etc.).

No obstante podría replicarse que expresa la aceptación de razones que son dominantes sobre las meramente prudenciales pero que a pesar de todo *no serían morales*. La cuestión consistiría entonces en saber de qué clase de razones podría tratarse y qué es exactamente lo que se está entendiendo por "razón moral"; o dicho de otro modo: cuál sería la diferencia específica que nos permitiría distinguir las "razones morales" del resto de las presuntas razones igualmente dominantes sobre las prudenciales pero no morales. Me parece que aquí entramos hasta cierto punto en el terreno de las estipulaciones terminológicas. Para Klient

(681) Me parece que en el fondo se desliza en la argumentación de Klient una idea parecida - casi me atrevería a decir que involuntariamente - cuando, sosteniendo explícitamente que quien acepta reglas jurídicas acepta razones específicamente jurídicas y que en ello no tienen por qué intervenir de ningún modo razones morales, admite sin embargo que "[b]ásicamente son *sólo* las reglas del derecho y *posiblemente un sentimiento general de obligación frente al derecho*, las que aquí se presentan como razones independientes de la acción" (*Las instituciones morales*, cit., p. 203; las cursivas - excepto la primera - son mías). Aunque la caracterización en términos de "sentimientos" no me parezca la más apropiada, quien asume como punto de partida una obligación general *frente al derecho* - y deriva de ella y de la identificación de las reglas jurídicas existentes otras tantas "razones independientes de la acción" (independientes, se entiende, del cálculo de intereses) - está partiendo ya de razones que no tiene sentido calificar a su vez como "jurídicas" y que, si son dominantes sobre las razones prudenciales, parece difícil no calificar como *morales*.

habría que reservar el concepto de razones "morales" para aquéllas que lo son con arreglo al punto de vista de la moral positiva prevaleciente⁶⁸², de manera que entre todas las razones aceptadas como dominantes sobre las prudenciales el criterio de identificación de las que habría que considerar como "morales" remitiría a ciertos *contenidos* y a la coincidencia de éstos con los de las razones que mayoritariamente se consideran "morales". Si damos por buena esa propuesta de definición, un individuo podría aceptar muchas razones como razones *categorías* (i.e., razones que desde su punto de vista son dominantes sobre los deseos e intereses de *cualquiera*) y ninguna razón "moral". Pero la discusión obedecería entonces a un simple desacuerdo verbal, producto de una estipulación en favor de la cual tampoco acierto a encontrar mayores ventajas desde el punto de vista teórico. Creo que para reproducir sin distorsión el punto de vista de cada sujeto que las suscribe - y no el que mantiene al respecto un observador externo que hace suyo un punto de vista diferente, aunque resulte ser el *mayoritario* - es mejor considerar razones *del mismo tipo* a todas las que él acepta como dominantes sobre las prudenciales, como *categorías*, y que además sitúa "unas al lado de otras" y "en el mismo nivel" (lo que no implica que les atribuya además idéntico *peso*, como no tiene que atribuírselo

(682) "[E]l uso valorativo dominante en una sociedad de los conceptos 'moral' e 'inmoral' podría ser un buen indicador con respecto a cuáles fenómenos institucionales tienen que ser incluidos en el ámbito del actuar moralmente reglado"; y más adelante: "[...] es aquí decisivo el hecho institucional de que justamente determinadas normas son consideradas como 'morales' y son vigentes como tales. Este hecho decide acerca de la clasificación de una institución como 'moral'" (cfr. Kliemt, *Las instituciones morales*, cit., pp. 206 y 206-207).

tampoco un agente a sus diferentes deseos o a sus diferentes intereses). De lo contrario estaríamos fragmentando o desintegrando el discurso práctico en esferas o ámbitos independientes, lo que, de no ser reconducidos a *diferentes planos* de una estructura *estratificada pero unitaria*, tendría como consecuencia una indeseable proliferación de sentidos no commensurables en los que podría decirse que una acción está "justificada"⁶⁸³.

En un último intento de réplica podría aún alegarse que habría que distinguir entre diferentes tipos de razones que un sujeto acepta como categóricas (i.e., como dominantes sobre los deseos e intereses de cualquiera), aun admitiendo que éstas estarían a su vez jerarquizadas o dispuestas en una estructura estratificada para cuyo peldaño supremo o último habría de reservarse el término "razones morales". Lo que se alegaría entonces es que en la reconstrucción ideal de la estructura estratificada de preferencias de un agente deberíamos distinguir algún o algunos niveles más que los tres que aquí se han propuesto, insertándolos entre las razones prudenciales (con respecto a las cuales serían dominantes) y las razones morales (respecto a las cuales serían dominadas); y que esos niveles indebidamente omitidos serían los ocupados por alguna(s) clase(s) de razones categóricas pero no morales (evitando además la consecuencia indeseable de la desintegración de la idea de justi-

(683) Cfr. D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, cit., p. 25; y Nino, *La validez del derecho*, cit. pp. 64-65 y 217-219.

ficación de las acciones en ámbitos independientes e inconmensurables). Una réplica como ésta no corresponde a las manifestaciones explícitas de Klient, pero sí podría recoger de algún modo el fondo de sus opiniones tal y como éstas se dejan ver, por ejemplo, en su objeción de que si admitiésemos que todo el que acepta cualquier clase de reglas sociales tuviera que hacerlo sobre la base de un razonamiento práctico complejo cuyas razones operativas fueran necesariamente morales, entonces llegaríamos al resultado absurdo de que aceptar reglas tales como las de la urbanidad o la etiqueta o incluso de juegos (por ejemplo, del ajedrez) equivaldría a aceptar juicios *morales*⁶⁸⁴.

Para contestar a esta objeción pueden alegarse varias ideas. La primera, que reglas como las mencionadas pueden no ser aceptadas como razones categóricas en sentido estricto. Muchas reglas de urbanidad, etiqueta, etc. pueden ser vistas por un sujeto como reglas técnicas - convencionalmente establecidas - cuyo seguimiento sirve para conseguir un cierto fin (por ejemplo, ser reconocido por los demás como una cierta clase de individuo) del que no se piensa verdaderamente que todo individuo tiene una razón para perseguirlo con independencia de cuáles resulten ser sus deseos o intereses. Esto es aún más visible en el caso de los juegos, en el que ciertas reglas se perciben como razones "categóricas" sólo en un sentido limitado y desde luego muy especial, puesto que la *participación misma* en el juego no se

(684) Cfr. Klient, *Las instituciones morales*, cit., p. 204.

concibe a su vez como tal. En ninguno de esos casos se entiende que existan razones para *exigir* de otros un modelo de conducta y reaccionar críticamente frente a las desviaciones del mismo de un modo que afecte a sus intereses y con total independencia de cuáles sean éstos. Cuando, alternativamente, sí se entiende tal cosa - porque se piensa, por ejemplo, que la transgresión de esas reglas de etiqueta o de ciertos juegos redunda en un daño a intereses de otros que *no debe* ser permitido, y frente al cual no se admite como excusa el que a uno le tienen sin cuidado aquellas convenciones o que no desea seguir jugando el juego - entonces me parece que no hay motivos especiales para negar que están entrando en acción razones morales que, en conexión con el hecho de la existencia de esas convenciones, están sirviendo para formular genuinos juicios morales de deber. Creo que la aceptación de esta última idea resulta más fácil, además, si uno se libera del prejuicio de que si una razón se acepta como *moral* entonces debe tratarse necesariamente de una de mucho peso: no me parece que haya nada en el concepto de razón moral que excluya el que algunas acciones puedan ser calificadas de "inmorales" aunque se trate de inmoralidades a las que el propio agente que acepta esa razón atribuye una escasa trascendencia.

Creo que, en suma, todo ello da plausibilidad a la idea de que quien acepta un genuino juicio de deber dependiente de la existencia de reglas sociales o de la emisión de prescripciones por parte de autoridades, lo acepta como conclusión de un razonamiento práctico en cuya premisa mayor intervienen como razones

operativas razones morales; y siendo ése el caracter de su premisa mayor, ése mismo es el de su conclusión.

Epilogo

9. Sistema jurídico y razones para la acción.

De todo lo expuesto anteriormente se seguiría que un razonamiento práctico justificatorio que toma en cuenta la existencia de normas jurídicas y cuya conclusión es un genuino juicio de deber (que se expresaría a través de un enunciado "comprometido") ha de contener como premisa razones *morales* para actuar. Otra forma de expresar la misma idea consistiría en afirmar que los enunciados relativos a la existencia de deberes jurídicos, si son verdaderamente enunciados comprometidos - y no enunciados que se emiten situándose hipotéticamente, sin suscribirlo, en el punto de vista del que formula enunciados comprometidos -, expresan juicios *morales* de un cierto tipo (dependientes de la existencia de reglas jurídicas).

He sostenido que un agente racional que delibera acerca de qué hacer ha de construir un balance global en el que se contrapesen *todas* las razones para actuar que existen desde su punto de vista, ya sean *dependientes* del contenido de la acción acerca de cuya realización delibera o *independientes* del mismo (y dependientes, por ejemplo, de la existencia de reglas sociales o de la emisión de prescripciones por parte de autoridades). Y he

mantenido también que no hay una obligación moral - ni siquiera *prima facie* - de obedecer al derecho, aunque sí puede haber algunas razones independientes del contenido para hacer lo que el derecho exige que derivan *en parte* del hecho de que lo ha exigido. De ello se sigue que estas últimas razones independientes del contenido pueden o no resultar *concluyentes* cuando se sopesan con el resto de razones a favor y en contra de la acción exigida por el derecho. Y por supuesto sólo es posible *justificar* acciones y decisiones cuando hay razones *concluyentes* para realizarlas: de una acción que es debida sólo *prima facie* no puede decirse en sentido estricto que es una acción *justificada*; lo es tan sólo en un sentido parcial, limitado o provisional, es decir, lo es tan sólo a la luz de algunas consideraciones que finalmente - "tras la consideración de todos los factores relevantes" - pueden quedar desplazadas por otras de más peso. Quien sostiene que ciertas razones justifican una acción - en un sentido pleno o no provisional - tiene que presuponer que en la evaluación de esa acción aquellas razones resultan *concluyentes*.

Imaginemos ahora el punto de vista de un individuo que sostuviese que hay razones independientes del contenido para hacer lo que todas y cada una de las normas jurídicas existentes exigen que se haga, y que sostuviese además que esas razones resultan *concluyentes* en todos y cada uno de los casos a los que esas normas se aplican. Ese punto de vista, por cierto, sólo coincidiría en su conclusión - pero no en su fundamentación - con el de otro individuo que sostuviera que hay razones *dependientes*

del contenido para hacer todo lo que las normas jurídicas exigen que se haga y que resultan concluyentes en todos y cada uno de los casos a los que esas normas jurídicas se aplican: porque este segundo individuo, a diferencia del primero, seguiría manteniendo todo ese conjunto de juicios de deber si aquellas normas jurídicas no existieran o fuesen reemplazadas por otras. El contenido de los juicios morales de deber que él suscribe meramente *coincidiría* con el de las normas jurídicas existentes, sin que el hecho de la existencia de éstas juegue ningún papel en su razonamiento práctico. Volvamos por tanto al primero de estos dos puntos de vista. De quien lo mantiene se podría decir que asume "el punto de vista jurídico"¹, en el sentido de que acepta en su integridad las pretensiones del derecho, acepta la pretensión inherente a todo sistema jurídico de que sus normas constituyen razones suficientes para realizar las acciones que exigen en todos los casos a los que se aplican². Aceptar el punto de vista jurídico supone por tanto suscribir todo un conjunto de razonamientos prácticos justificatorios cuyas conclusiones - que se expresarían a través

(1) Cfr. Raz, *Practical Reason and Norms*, cit., p. 171; vid. también Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 316-317. Raz presenta el "punto de vista jurídico" como el de aquel que acepta todas las normas jurídicas como razones *excluyentes* válidas; la forma en que he definido el "punto de vista jurídico" constituye una adaptación de la misma idea básica pero prescindiendo del concepto de razón excluyente, que anteriormente he considerado rechazable (vid. *supra*, apartado 8.2).

(2) Cfr. Raz, *La autoridad del derecho*, cap. II. Por supuesto el derecho puede reconocer relevancia práctica a normas de otros sistemas jurídicos diferentes, a normas ya derogadas del propio sistema - es decir, en la terminología de Raz (cfr. *The Concept of a Legal System*, 2ª ed., pp. 187 ss.), a normas de sistemas *momentáneos* anteriores del mismo sistema *no momentáneo* -, a determinados principios morales o a las razones morales aceptadas por los destinatarios de algunas de sus normas (como sucede en aquellos casos en los que se reconoce un derecho a la objeción de conciencia); pero desde el punto de vista del derecho todas esas razones serían relevantes sólo en la medida en que alguna norma del sistema les otorga relevancia.

de enunciados jurídicos comprometidos - son juicios *morales* y entre cuyas premisas se encuentran, como razones *auxiliares*, juicios descriptivos del hecho de la existencia de normas jurídicas. Por supuesto también es posible *describir* el derecho a través de enunciados jurídicos imparciales o no comprometidos con los que se da cuenta - sin aceptarlo - del contenido del punto de vista jurídico³. Estos enunciados jurídicos imparciales o no comprometidos son por consiguiente de naturaleza *descriptiva* (si bien no equiparables a otros enunciados, también descriptivos, como los enunciados externos con los que meramente se da cuenta de regularidades de conducta cuya explicación profunda obedece en último término a que algunos individuos - que se encuentran en una determinada posición *special* - actúan con arreglo al punto de vista jurídico), y por consiguiente no

(3) Al hablar del "contenido del punto de vista jurídico" ha de tenerse en cuenta lo que se dijo en el apartado anterior acerca de los factores que influyen en la fijación del contenido y alcance de los juicios de deber dependientes de la existencia de normas jurídicas que un individuo acepta, y de cómo sería posible aceptar *conjuntos* distintos de juicios de deber de esa clase tomando en cuenta el conjunto de normas jurídicas existentes (y ello porque, entre otras cosas, cuáles sean precisamente *todas* las normas "existentes" - en el sentido de pertenecientes al sistema - depende ya del contenido y alcance exactos del juicio de deber que un individuo acepte como dependiente de la existencia de la regla de reconocimiento).

Creo que a partir de aquí podrían adelantarse dos observaciones de cierto interés, que sólo voy a mencionar. La primera, que en realidad la fijación de *un* contenido del "punto de vista jurídico" se hace siempre a la luz del conjunto de *todas* las razones para actuar que un sujeto acepta. La segunda, que la dogmática jurídica seguramente consiste en el intento de reconstruir un conjunto de enunciados *imparciales* o *no comprometidos* que describan - sin que el dogmático comprometa con ello su aceptación del mismo - un contenido posible del "punto de vista jurídico" que case tanto como sea factible con el conjunto de todas las razones para actuar que o bien le parecen aceptables a quien hace dogmática o bien parecen aceptables desde un punto de vista en el que nuevamente el dogmático se sitúa hipotéticamente sin comprometer su aceptación (y que puede ser, por ejemplo, el que él entienda que es objeto de adhesión mayoritaria en la sociedad correspondiente, o entre los órganos que aplican el derecho, etc.).

expresan juicios prácticos capaces de intervenir como razones operativas en razonamientos justificatorios.

Cabría preguntarse ahora si entre las *condiciones de existencia* de un sistema jurídico se encontraría la de que alguien suscriba verdaderamente el punto de vista jurídico tal y como éste ha sido descrito. Desde luego entre los individuos *a los que el sistema se aplica* no parece en absoluto que tal cosa sea necesaria: seguramente basta, como sostiene Hart⁴, con que *en general* (es decir: la mayor parte de ellos y en la mayor parte de las ocasiones) se actúe de conformidad con el conjunto de juicios de deber que componen el punto de vista jurídico, ya sea porque se suscribe éste, porque se aceptan razones morales dependientes del contenido para realizar muchas de las acciones que el derecho exige, por razones prudenciales (determinadas por la existencia de un aparato coactivo comparativamente más fuerte que cualquier otro sobre el mismo territorio que utiliza la fuerza de conformidad con el contenido de decisiones que otros individuos adoptan con arreglo al punto de vista jurídico), o, con toda probabilidad, por una mezcla de todos esos motivos (con mayor peso de unos u otros según los individuos y las ocasiones). Lo que quizá sea más difícil de contestar es si realmente tienen que suscribirlo quienes *aplican el derecho*. Otros modos de formular la misma cuestión - pero potencialmente más equívocos - serían si quienes aplican el derecho (a los que me referiré por comodi-

(4) *CL*, p. 113 [*CD*, p. 145].

dad como "los jueces", en un sentido vulgar o no técnico) tienen que aceptar que existe una obligación moral de obedecerlo, o si en su aceptación de la regla de reconocimiento del sistema tienen que intervenir razones morales, o si tienen que creer o por lo menos actuar como si creyeran que los enunciados jurídicos comprometidos que ellos formulan y que ofrecen como *fundamento* o *justificación* de sus decisiones son juicios morales.

En algunos de sus escritos más recientes Hart ha rechazado vigorosamente cualquiera de esas sugerencias⁵, sosteniendo además que comprometen la tesis fundamental de la separación conceptual entre el derecho y la moral⁶. Sin embargo, tal y como el problema ha quedado planteado (de un modo deliberadamente poco preciso), se mezclan en él varias cuestiones diferentes que es necesario ir deslindando con cuidado. Y me parece que los recelos de Hart (a quien, aparte de por su enorme autoridad teórica, me parece oportuno escoger aquí como interlocutor en la medida en que expresa de un modo singularmente claro lo que entiendo que constituye, en forma más vaga y difusa, la mentalidad más difundida) derivan en

(5) Cfr. Hart, *Essays on Bentham*, cit., pp. 153-161 y 262-268.

(6) Y ello a pesar de estar planteadas por autores - fundamentalmente Raz - para los que reconoce en general una filiación "positivista" y de los que puede decirse sin exageración que son discípulos suyos. A pesar de todo, como Hart dice en dos distintas ocasiones - cfr. "Introduction" a *Essays in jurisprudence and Philosophy*, cit., p. 10; y *Essays on Bentham*, cit., p. 158 - las tesis de Raz suponen "tender una rama de olivo" a los tradicionales contradictores de la tesis de la separación conceptual entre el derecho y la moral, los iusnaturalistas. Las tesis de Raz han ido experimentando una evolución en la que el punto de inflexión - a partir del cuál defiende con nitidez las ideas de las que Hart discrepa - se sitúa justo al comienzo de la década de los ochenta; compárense los textos citados *supra*, respectivamente en las notas 42 y 39 de la introducción de este trabajo.

buena parte de no haber acertado a distinguirlos correctamente o, lo que probablemente viene en definitiva a parar en lo mismo, en no haber reparado en que bajo la polisémica rúbrica de la "separación conceptual entre el derecho y la moral" subyacen varios problemas distintos.

A veces se ha sostenido que para que exista un sistema jurídico los jueces tienen que creer que hay una obligación moral de obedecerlo⁷. Por supuesto, se dice, su punto de vista no tiene por qué ser compartido: de hecho cualquier observador puede juzgar desde el suyo (es decir, con arreglo a las razones morales que él acepta) que el sistema es moralmente abyecto y debe ser sistemáticamente desobedecido. De este modo en la definición de derecho no se introduce como requisito su conformidad con algún conjunto de principios morales determinados: la identificación del derecho como fenómeno susceptible de ser descrito por un observador sin asumir compromiso valorativo alguno sigue siendo una cuestión de hechos sociales complejos, entre los cuáles, eso sí, habría de contarse para que el sistema pudiera subsistir el hecho de que sus órganos aplicadores suscriban aquella creencia.

Me parece que esta tesis es errónea. Pero hay un tipo de crítica en contra de ella que resulta descaminada y en realidad la deja incólume. Esa crítica es la que consiste en alegar que

(7) Cfr. D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, cit., p. 23; David Lyons, "Comment" [a G. Postema, "The Normativity of Law"], en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, cit., pp. 114-126, pp. 123-124.

aunque obviamente es posible - y muy probable - que un juez considere moralmente justificadas buena parte de las reglas que aplica, entiende en cualquier caso su deber de aplicarlas como algo que no está en absoluto condicionado a esa coincidencia: que entiende, en suma, que debe aplicarlas *sea cual sea* su opinión acerca de sus méritos morales, y que precisamente ésta creencia sí que sería necesaria para que la característica unidad de un sistema jurídico - y, en definitiva, sus posibilidades mismas de subsistencia - no resulten amenazadas⁸. Esta crítica fracasa porque lo que la tesis contra la que se dirige mantiene no es que para que un sistema jurídico pueda existir sus órganos aplicadores tengan que creer que hay razones *dependientes del contenido* para hacer lo que sus normas exigen: lo que sostiene que han de creer es que existen razones *independientes del contenido* para hacer lo que el derecho exige y además con peso bastante como para prevalecer, si las hubiere, sobre posibles razones dependientes del contenido de la acción exigida y de signo contrario con las que concurrieran. Y que una cosa es que los jueces entiendan que están fuera de la cuestión sus opiniones morales acerca del contenido de cada norma, y otra muy distinta que sus razones para aplicar una regla válida sea cual sea su contenido *no sean ellas mismas de naturaleza moral*⁹.

(8) Cfr., por ejemplo, Hart, *Essays on Bentham*, cit., pp. 158-159 y 266.

(9) Lo explican con claridad Simmonds, "The Nature of Propositions of Law", cit., pp. 102-105; Nino, *La validez del derecho*, cit., pp. 218-219; y Postema, "The Normativity of Law", cit., pp. 94-95.

En realidad el argumento que según creo acierta a desmontar la tesis de que, como cuestión de hecho, para que un sistema jurídico pueda subsistir es necesario que sus órganos aplicadores crean que hay una obligación moral de obedecerlo, es el que ya fue expuesto con anterioridad - en el apartado 8.1 - al analizar con carácter general las condiciones de existencia de las reglas sociales. Todo lo que se dijo entonces puede trasladarse ahora al caso de la regla de reconocimiento, que, no se olvide, es una regla *social* (que existe como práctica compleja en el ámbito o grupo que forman los órganos aplicadores del sistema). En concreto, habría que recordar la diferencia entre "aceptar la regla" y "comportarse como lo haría el aceptante", lo que, tal y cómo ya se explicó entonces, perfectamente puede hacerse por razones prudenciales. Una primera consecuencia - moderada - de esta observación sería la de que *algunos* jueces del sistema podrían seguir su regla de reconocimiento, reaccionar críticamente frente a sus desviaciones, etc., meramente por razones *prudenciales*¹⁰. Actuarían entonces *como si* suscribieran el "punto de vista jurídico", aunque las razones por las que lo harían no serían su aceptación real del mismo.

La tesis criticada podría entonces rebajar sus pretensiones y mantener tan sólo que, por lo menos, sería necesario que un *número suficiente* de los jueces suscribiera el "punto de vista

(10) Lo sostiene, por ejemplo, P.M.S. Hacker, "Hart's Philosophy of Law", en P.M.S. Hacker y J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society, Essays in Honour of H.L.A. Hart*, cit., pp. 1-25, p. 25.

jurídico" (ya que ello sería una condición lógicamente necesaria del hecho de que otros actúen como si lo aceptaran, pero estrictamente por razones prudenciales)¹¹. Pero si se recuerda lo que se expuso al analizar las condiciones de existencia de las reglas sociales creo que se comprenderá que ni tan siquiera éso es lógica o *conceptualmente* necesario. Las condiciones de existencia de la regla de reconocimiento del sistema podrían *teóricamente* quedar satisfechas allí donde *la totalidad* de los actores implicados - los órganos aplicadores - se comportara como lo haría quien auténticamente la aceptara y sólo por razones prudenciales. Como intenté mostrar entonces, ni siquiera sería necesario para que esa situación pudiera darse, que cada agente creyera erróneamente que los demás aceptan verdaderamente la regla¹²: bastaría, como sostiene Kavka, con que no fuese el caso que cada uno supiese que todos los demás saben que los demás no la aceptan¹³. Cuestión distinta, como ya recalqué en aquel momento, es que esta posibilidad meramente *teórica* sea además *empíricamente verosímil*¹⁴. Seguramente no lo es. Lo más probable será que entre los jueces se reproduzca también a grandes rasgos la misma situación que se da entre los ciudadanos a los que el sistema se aplica: que actúen de conformidad con el conjunto de juicios de deber que componen el punto de vista jurídico en ocasiones porque verdade-

(11) Si no les interpreto mal es lo que sostienen, por ejemplo, J.R. de Páramo, "Razonamiento jurídico e interpretación constitucional", *cit.*, p. 112; o J. Ruiz Manero, *Jurisdicción y normas*, *cit.*, pp. 175-176.

(12) En contra de lo que piensa R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority", *cit.*, pp. 51-52.

(13) Vid. *supra*, notas 291 a 294 de la parte II y el texto al que acompañan.

(14) Vid. *supra*, nota 296 de la parte II.

ramente lo suscriben; y otras veces bien porque se aceptan razones morales dependientes del contenido *coincidentes* con lo que el derecho exige¹⁵ o bien por razones prudenciales.

Pero ésta es una cuestión meramente *empírica* que tiene que ver tan sólo con las razones *explicativas* del comportamiento de los jueces, es decir, con los *motivos* de sus acciones. La discusión más interesante no se da en ese terreno, sino en el plano *conceptual*. Como dice Soper, lo que hay que explicar, una vez concedido que no hay necesidad alguna de que los jueces acepten realmente el conjunto de juicios de deber que integran el contenido del "punto de vista jurídico", es por qué ha de suponerse sin embargo que tienen que comportarse a pesar de todo como si lo aceptarán¹⁶.

(15) Jules Coleman ha planteado la posibilidad teórica de que todos los jueces del sistema coincidieran en aceptar una misma regla de reconocimiento en atención a su *contenido*, sin que en los razonamiento prácticos justificatorios que construyeran entonces tomando en cuenta las reglas identificadas por ella jugara ningún papel el hecho de esa coincidencia, es decir, el hecho de la existencia de la regla de reconocimiento como práctica social convergente; cfr. J. Coleman, "Legal Duty and Moral Argument", en *Social Theory and Practice*, 5 (1980) 377-407, pp. 385-387. Pero esa posibilidad me plantea algunas dudas; si esa "regla de reconocimiento que se acepta sólo en atención a su contenido" identifica como reglas del sistema a aquéllas que tengan a su vez determinados *contenidos*, no veo en que forma difiere todo ello de razonamientos morales ordinarios que tienen como conclusión juicios de deber *independientes* de la existencia de reglas; si, por el contrario, identifica como reglas del sistema aquéllas que satisfagan ciertas condiciones que no tienen que ver - salvo que traspasen ciertos *límites* - con su contenido, entonces no sé de qué modo es posible construir un razonamiento práctico justificatorio que *dependa* en parte del hecho de su emisión si no es recurriendo a la idea de que hacer lo que esas normas disponen cuando concurren el conjunto de circunstancias que permiten afirmar que forman parte de un sistema jurídico efectivamente existente, es una forma de conseguir alguna otra cosa que se reputa valiosa (y entonces, me parece, ese razonamiento práctico *tiene que contener* como razón auxiliar en alguna de su premisas el hecho de que los demás jueces del sistema siguen los mismos criterios de identificación que maneja él).

(16) Cfr. Ph. Soper, *A Theory of Law*, cit., p. 36.

En opinión de Hart esa pretensión resulta tan carente de fundamento como aquella otra, ya examinada y descartada, de que como cuestión de hecho los jueces tienen que creer que existe una obligación moral de obedecer al derecho¹⁷. Pero conviene establecer con cuidado cuál es exactamente la cuestión que se está discutiendo ahora. No se trata nuevamente de una afirmación acerca de la subjetividad de los jueces: no se está diciendo que aun pudiendo no ser cierto que los jueces *realmente lo crean*, sí lo es que conscientemente *aparentan* o *fingen* que creen que existe una obligación moral de obedecer el derecho. Esa pretensión sería desde luego muy poco o nada plausible. Lo más probable es que la mayor parte de los jueces no tenga de ningún modo una visión clara acerca de la estructura de los razonamientos prácticos con los que justifican sus decisiones, e incluso que estén convencidos - en contra de lo que aquí se ha sostenido - de que esos razonamientos no contienen entre sus premisas más que "razones jurídicas" - el derecho vigente - y juicios descriptivos de hechos comprendidos en los supuestos a los que las normas jurídicas se refieren. Lo que se está discutiendo ahora es más bien si podría sostenerse que un genuino razonamiento práctico justificatorio que toma en cuenta la existencia de normas jurídicas no incluye entre sus premisas un juicio moral y por consiguiente que su conclusión - que se expresaría a través de un enunciado jurídico "comprometido" - no es un juicio moral (dependiente de la

(17) Cfr. Hart, "Introduction" a *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, cit., p. 10; Id., *Essays on Bentham*, cit., p. 159.

existencia de normas jurídicas). Y, si se responde con una negativa, si un juez podría o no *reconocer* que él no suscribe el "punto de vista jurídico" - es decir, la existencia de razones morales independientes del contenido para hacer lo que todas y cada una de las normas jurídicas existentes exigen que se haga y que resultan concluyentes en todos y cada uno de los casos a los que esas normas se aplican - y seguir sin embargo dictando decisiones y pretendiendo que hay una *justificación* para las mismas (o si, por el contrario, incurriría de ese modo en una suerte de contradicción pragmática).

A mi juicio, como la respuesta a la primera de esas dos preguntas ha de ser negativa, también ha de serlo la respuesta a la segunda. Hart razona exactamente del modo contrario: como se puede responder afirmativamente a la primera cuestión, no hay ningún obstáculo para responder también afirmativamente a la segunda (o lo que es lo mismo: ninguna necesidad de suponer que un juez no puede admitir abiertamente que él no suscribe el punto de vista jurídico exactamente en los términos y con las implicaciones que aquí se han atribuido a esta expresión).

La negativa a la primera cuestión se basa en argumentos que ya han sido expuestos en apartados anteriores y que, para evitar reiteraciones tediosas, resumo en forma muy comprimida. Estos argumentos siguen una estrategia que procede *por eliminación*. Como ya sabemos, las razones operativas últimas de un razonamiento jurídico justificatorio (i.e., de uno que toma en cuenta el

hecho de la existencia de reglas jurídicas) no pueden ser "razones jurídicas", es decir, las normas jurídicas mismas, incluida la norma última que es la regla de reconocimiento del sistema: porque o bien éstas son consideradas como juicios prácticos que se aceptan por su contenido (y entonces su aceptación es indistinguible de la de un juicio moral ordinario, i.e., de uno no dependiente del hecho de la existencia de esas reglas), o bien se toma en cuenta como razón auxiliar el hecho de su existencia, en cuyo caso se presuponen razones operativas últimas que dan relevancia práctica a la existencia de las disposiciones jurídicas últimas y a las que no tiene sentido volver a calificar a su vez de "jurídicas". Tampoco pueden ser razones *prudenciales* del sujeto que desarrolla el razonamiento, puesto que un razonamiento práctico de naturaleza prudencial que toma en cuenta la existencia de normas jurídicas no es apto para justificar decisiones que se *imponen a otros* sean cuales sean sus intereses: uno puede hacer lo que el derecho le exige por razones prudenciales, pero no puede apelar meramente a *sus propios intereses* para justificar que otro *debe hacer algo*¹⁸. Así que, en definitiva, las razones operativas de un razonamiento jurídico justificatorio han de ser razones morales.

(18) Vid. un razonamiento de este tipo en Raz, "The Purity of the Pure Theory", *cit.*, pp. 454-455; Id., "Hart on Moral Rights and Legal Duties", *cit.*, pp. 130-131; Christopher Birch, "The Role of Morals in the Process of Justification of Judicial Decisions", en C. Faralli y E. Pattaro (eds.), *Reason in Law*, Proceedings of the Conference held in Bologna (12-15 Dec, 1984), vol. 3 (Milano; Giuffrè, 1988), pp. 213-219, p. 215; Nino, "El concepto de derecho de Hart", *cit.*, pp. 50-52; McCormick, "Comment" [a Postema, "The Normativity of Law"], *cit.*, pp. 112-113; Delgado Pinto, "El deber jurídico y la obligación de obedecer al derecho", *cit.*, pp. 21-22 (del original inédito policopiado); Ruiz Manero, *Jurisdicción y normas*, *cit.*, pp. 177-179.

Reconocer abiertamente que uno no acepta esas razones equivale a reconocer que no se está en condiciones de ofrecer una justificación válida para decisiones que se hacen valer frente a otros incluso mediante la fuerza. Pero la decisión de un órgano aplicador del derecho - como la emisión de un mandato de autoridad - acompañada del reconocimiento de su injustificabilidad constituye una contradicción pragmática, porque es inherente al derecho - como, más en general, a la noción de autoridad - la pretensión de corrección o legitimidad¹⁹. Esa pretensión puede no ser *sincera* por parte de los que la mantienen, pero la renuncia abierta a mantenerla nos induciría a dudar de que realmente estemos en presencia de lo que con arreglo a nuestras convenciones lingüísticas entendemos por "relaciones de autoridad" - y no coacción desnuda - o por "sistema jurídico". Creo que es exactamente en este sentido mínimo en el que puede afirmarse que hay una "conexión conceptual entre el derecho y la moral". Pero como esa expresión ha sido entendida frecuentemente con otros sentidos (algunos de los cuales han sido examinados y descartados anteriormente) me parece preferible evitar su utilización como fuente que es de posibles equívocos y tergiversaciones.

Todo ello no impide, como es obvio, el desarrollo de una teoría del derecho puramente descriptiva en la que éste es

(19) Cfr. R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*, cit., pp. 208 ss.; Id., "On Necessary Relations Between Law and Morality", cit.; Ph. Soper, "Legal Theory and the Claim of Authority", cit.

contemplado y analizado como fenómeno social sin asunción de compromiso valorativo alguno²⁰. Ni la *descripción* del contenido del derecho mediante enunciados imparciales o no comprometidos relativos a deberes jurídicos (que no son equiparables o traducibles sin más a enunciados acerca de regularidades fácticas de un tipo u otro). Pero entender que los enunciados jurídicos comprometidos - los únicos aptos para formar parte de razonamientos justificatorios - son un tipo de juicios *morales* equivale a entender que no hay deberes jurídicos y deberes morales como dos tipos distintos de deberes (dos clases de juicios prácticos que se mueven en ámbitos separados; dos tipos irreductibles de genuinas razones justificativas para actuar), sino, en todo caso, dos tipos de juicios morales de deber distintos (uno de los cuales es la conclusión de razonamientos prácticos complejos cuyas razones operativas son juicios morales de deber independientes de la existencia de reglas y que toman en cuenta como razones auxiliares el hecho de la existencia de normas jurídicas). De ese modo, la afirmación perfectamente dotada de sentido de que lo que jurídicamente se debe hacer y lo que moralmente se debe hacer no tienen por qué coincidir no constituye de ningún modo un obstáculo en contra de las ideas que aquí se han mantenido, sino que debe ser interpretada como la constatación de la no coincidencia entre el contenido de un punto de vista del que el hablante da

(20) Que es lo que Hart quiere preservar y, creo que equivocadamente, ve amenazado si se aceptan tesis como las que aquí se han defendido; cfr. J.R. de Páramo, "Entrevista a H.L.A. Hart", *cit.*, pp. 345-346 y 348.

cuenta sin aceptarlo mediante un enunciado imparcial o no comprometido y el del punto de vista realmente suscrito por él y que expresa a través de un enunciado comprometido (o en todo caso, como la contraposición entre dos enunciados comprometidos que expresan sendos juicios morales uno de los cuales es sólo *prima facie*).

Bibliografía

- AARNIO, Aulis:** "Sobre el razonamiento jurídico como razonamiento práctico", ponencia presentada ante las X Jornadas de Filosofía Jurídica y Social, Alicante, 1987 [trad. cast. de J.A. Pérez Lledó].
- AARNIO, Aulis, ALEXY, Robert y PECZENIK, Aleksander:** "The Foundation of Legal Reasoning", en *Rechtstheorie*, 12 (1981) 133-158, 257-279 y 423-448.
- ALARCON CABRERA, Carlos:** "En torno a la lógica deóntica del último Kelsen", en *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), 6 (1989) 313-337, pp. 321 y 333.
- ALCHOURRON, Carlos E.:** "Condizionalità e rappresentazione delle norme giuridiche", en A.A. Martino y F. Socci Natali (eds.), *Analisi Automatica dei Testi Giuridici. Contributi al II Convegno Internazionale di Logica, Informatica, Diritto* (Firenze, 3-6 settembre 1985), (Milano: Giuffrè, 1988), pp. 241-254.
- y **BULYGIN, Eugenio:** *Normative Systems* (Wien: Springer Verlag, 1971); versión cast. de los propios autores: *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales* (Buenos Aires: Astrea, 1974).
- "The Expressive Conception of Norms", en R. Hilpinen (ed.), *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions and the Foundations of Ethics* ((Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1981), pp. 95-124.
- "Definiciones y normas", en E. Bulygin *et al.* (eds.), *El lenguaje del Derecho. Homenaje a G.R. Carrió* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983), pp. 11-42.
- "Permission and Permissive Norms", en W. Krawietz *et al.* (eds.), *Theorie der Normen. Festgabe für Ota Weinberger zum 65 Geburtstag* (Berlin: Duncker & Humblot, 1984), pp. 349-371.
- "Pragmatic Foundations for a Logic of Norms", en *Rechtstheorie*, 15 (1984) 453-464.
- "Perils of Level Confusion in Normative Discourse", en *Rechtstheorie*, 19 (1988) 230-237.
- y **MARTINO, Antonio A.:** "Lógica sin verdad", en *Theoria* (San Sebastián), segunda época, n.º 7-8-9 (1987-88) 7-43.
- ALEXY, Robert:** *Theorie der Juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978; reimpr. 1983) [hay trad. cast. de M. Atienza e I. Espejo, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica* (Madrid: C.E.C., 1989), que incluye un Postfacio: "Respuesta a algunos críticos", pp. 291-318].

- "Zum Begriff des Rechtsprinzips", en W. Krawietz *et al.* (eds.), *Argumentation und Hermeneutik in der Jurisprudenz, Rechtstheorie*, Beiheft 1 (1979) 59-87, pp. 64-65.
- "Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation", en *Rechtstheorie*, 12 (1981) 177-188 [hay trad. cast. de C. de Santiago - revisada por E. Garzón -, "La idea de una teoría procesal de la argumentación jurídica", en E. Garzón Valdés (ed.), *Derecho y filosofía* (Barcelona/Caracas: Alfa, 1985), pp. 43-57].
- "Sistema jurídico, principios jurídicos y razón práctica" [trad. cast. de M. Atienza], en *Doxa*, 5 (1988) 139-151.
- "On Necessary Relations between Law and Morality", en *Ratio Juris*, 2 (1989) 167-183.
- ALLAIS, Maurice:** "Le comportement de l'homme rationnel devant le risque: critique des postulats et axiomes de l'école Américaine", en *Econometrica*, 21 (1953) 503-546.
- ANSCOMBE, G. E. M.:** *Intention* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957).
- "Rules, Rights and Promises", en *Midwest Studies in Philosophy III*, (Morris: University of Minnesota Press, 1978), pp. 318-323.
- "On the Source of the Authority of the State", en *Ratio*, 20 (1978) 1-21.
- *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Vol. I: From Parmenides to Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
- ARISTOTELES:** *De anima* [ed. consultada: *Acerca del alma*, ed. a cargo de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1978)].
- *De motu Animalium* [ed. consultada: *Aristotle's De Motu Animalium*, ed. a cargo de Marthe Craven Nussbaum (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978)].
- *Ética a Nicómaco* [ed. consultada: *Ética a Nicómaco*, ed. de M. Araujo y J. Marías (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1ª ed., 1959; reimp., 1970)].
- ARROW, Kenneth J.:** *Social Choice and Individual Values* (New York: John Wiley & Sons, 1951; 2ª ed., 1963) [hay trad. cast. de E. Aparicio Auñón, *Elección social y valores individuales* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1974)].
- "Public and Private Values", en S. Hook (ed.), *Human Values and Economic Policy, A Symposium* (New York: New York University Press, 1967), pp. 3-21.
- "Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice", en *American Economic Review*, 67 (1977) 219-225.
- d'ASPREMONT, C. y GEVERS, L.:** "Equity and Informational Basis of Collective Choice", en *Review of Economic Studies*, 44 (1977) 199-210.
- ATIENZA, Manuel:** "Para una ontología de la norma jurídica", en *El Basilisco*, 3 (1978), 37-45.

- "La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén", en *El lenguaje del Derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983), pp. 43-70.
- *Sobre la analogía en el Derecho. Ensayo de análisis de un razonamiento jurídico* (Madrid: Civitas, 1986).
- y RUIZ MANERO, Juan: "Entrevista con F. González Vicén", en *Doxa*, 3 (1986) 313-325.
- ATIYAH, P. S.: *Promises, Morals and the Law* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- y SUMMERS, Robert S.: *Form and Substance in Anglo-American Law. A Comparative Study in Legal Reasoning, Legal Theory and Legal Institutions* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
- ATWELL, John: "Ross and Prima Facie Duties", en *Ethics*, 88 (1977) 240-249.
- ATTFIELD, Robin: "Supererogation and Double Standards", en *Mind*, 88 (1979) 481-499.
- AUBENQUE, Pierre: *La prudence chez Aristote* (Paris: P.U.F., 1963; 3ª éd. revue et augmentée, 1986).
- "La prudence chez Kant", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 80 (1975) 156-182 [ahora, como apéndice, en *La prudence chez Aristote*, 3ª éd., cit., pp. 186-212]
- AUMANN, Robert J.: "Survey of Repeated Games", en R.J. Aumann *et al.* (eds.), *Essays in Game Theory and Mathematical Economics in Honor of Oskar Morgenstern* (Mannheim/Wien/Zurich: Bibliographisches Institut, 1981), pp. 11-42.
- AUNE, Bruce: *Kant's Theory of Morals* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).
- AUSTIN, John Langshaw: "A Plea for Excuses", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57 (1956-57) [ahora en J.L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961); y en V.C. Chapell (ed.), *Ordinary Language* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961); hay trad. cast. de J.R. Capella, "Alegato en pro de las excusas", en V.C. Chapell (ed.), *El lenguaje común. Ensayos de Filosofía Analítica* (Madrid: Tecnos, 1971), pp. 57-81].
- J.D. Urnson (ed.), *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962) [hay trad. cast. de G.R. Carrió y E. Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y Acciones* (Buenos Aires: Paidós, 1971; reimp. 1982)].

- AYER, Alfred J.:** *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1936) [hay trad. cast. de M. Suárez, *Lenguaje, verdad y lógica* (Barcelona: Martínez Roca, 3ª ed., 1977)].
- *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan, 1956) [reimp.: Harmondsworth, Penguin, 1976].
- AXELROD, Robert:** "The Emergence of Cooperation among Egoists", en *American Political Science Review*, 75 (1981) 306-318.
- *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984) [hay trad. cast. de Luis Bou, *La evolución de la cooperación* (Madrid: Alianza Ed., 1986)].
- AZZONI, Giampaolo:** "Regola tecnica tra ontico e deontico", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 64 (1987) 297-321.
- BAIER, Kurt:** *The Moral Point of View* (Ithaca: Cornell University Press, 1958).
- "Moral Obligation", en *American Philosophical Quarterly*, 3 (1966) 210-226.
- "Welfare and Preference", en S. Hook (ed.), *Human values and Economic Policy, A Symposium* (New York: New York University Press, 1967), pp. 120-135.
- "The Justification of Governmental Authority", en *Journal of Philosophy*, 69 (1972) 700-716.
- "Moral Reasons and Reasons to be Moral", en A.I. Goldman y J. Kim (eds.), *Values and Morals* (Dordrecht: Reidel, 1978), pp. 231-256.
- "The Conceptual Link between Morality and Rationality", en *Noûs*, 16 (1982) 78-88.
- "Rationality, Reason and the Good", en D. Copp y D. Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundation of Ethics* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1985), pp. 194-211.
- "Justification in Ethics", en J.R. Pennock y J.W. Chapman (eds.), *Justification: Nomos XXVIII* (New York/London: New York University Press, 1986), pp. 3-27.
- "Rationality, Value and Preference", en *Social Philosophy & Policy*, 5 (1988) 17-45.
- BANKOWSKI, Zenon:** "Institutional Legal Positivism?", en *Rechtstheorie*, 20 (1989) 289-302.
- BARRAGAN, Julia:** "Las reglas de la cooperación", en *Doxa*, 6 (1989) 329-384.
- BARRY, Brian:** *Political Argument* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).
- "Is Democracy Special?", en P. Laslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society, 5th Series* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), pp. 155-196.

- y HARDIN, Russell (eds.): *Rational Man and Irrational Society?* (London/Beverly Hills: Sage Pub., 1982).
- BARRY, Norman: "Unanimity, Agreement and Liberalism. A Critique of James Buchanan's Social Philosophy", en *Political Theory*, 12 (1984) 579-596.
- *On Classical Liberalism and Libertarianism* (New York: St. Martin Press, 1987).
- BATES, Stanley: "Authority and Autonomy", en *Journal of Philosophy*, 69 (1972) 175-176.
- BAYLES, Michael D.: "In Defense of Authority", en *The Personalist*, 52 (1971) 755-759.
- "The Functions and Limits of Political Authority", en R.B. Harris (ed.), *Authority: A Philosophical Analysis* (Montgomery: University of Alabama Press, 1976), pp. 101-111.
- BAYON MOHINO, Juan Carlos: "Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites", en *Doxa*, 3 (1986) 35-54.
- Voz "Sanction", en A.J. Arnaud (ed.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit (Dictionnaire d'Eguilles)* (Paris: L.G.D.J.; Bruxelles: Story Scientia, 1988), pp. 359-363.
- "Causalidad, consecuencialismo y deontologismo", en *Doxa*, 6 (1989) 461-500.
- BECKER, Gary S.: *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1976).
- BEEHLER, Rodger: "The Concept of Law and the Obligation to Obey", en *American Journal of Jurisprudence*, 23 (1978) 120-142.
- BELL, David R.: "Authority", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, 4 (1969-70) 190-203.
- BELTRAN PEDREIRA, Elena: "Nozick, la justificación de la propiedad", en *Sistema*, 77 (1987) 131-139.
- BENDITT, Theodore M.: "Authority and Authorization", en R. Baine Harris (ed.), *Authority: A Philosophical Analysis* (Montgomery: University of Alabama Press, 1976), pp. 45-53.
- *Law as Rule and Principle. Problems of Legal Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 1978).

- BENN, Stanley I. y PETERS, Richard S.:** *Social Principles and the Democratic State* (London: Allen & Unwin, 1959) [hay trad. cast. de R.J. Vernengo, *Los principios sociales y el Estado democrático* (Buenos Aires: Eudeba, 1984)].
- BERAN, Harry:** "Ought, Obligation and Duty", en *Australasian Journal of Philosophy*, 50 (1972) 207-221.
- BERGSON, Abram:** "On the Concept of Social Welfare", en *Quarterly Journal of Economics*, 68 (1954) 233-252 [ahora en A. Bergson, *Essays in Normative Economics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), pp. 27-49].
- BERGSTRÖM, Lars:** "Utilitarianism and Deontic Logic", en *Analysis*, 26 (1966) 141-142.
- BERLIN, Isaiah:** "Two Concepts of Liberty" (1968), ahora en *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969) [hay trad. cast. de Julio Bayón, I. Berlin, *Libertad y Necesidad en la historia* (Madrid: revista de Occidente, 1974)].
- BIRCH, Christopher:** "The Role of Morals in the Process of Justification of Judicial Decisions", en C. Faralli y E. Pattaro (eds.), *Reason in Law*, Proceedings of the Conference held in Bologna 12-15 Dec. 1984, vol. 3 (Milano: Giuffrè, 1988), pp. 213-219.
- BITTNER, Rüdiger:** *Moralisches Gebot oder Autonomie* (Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1983) [trad. cast. de J.M. Sefa, *Mandato moral o autonomía* (Barcelona: Alfa, 1988)].
- BLACKBURN, Simon:** "Rule Following and Moral Realism", en S. Holtzman y Ch. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), pp. 163-187.
- *Spreading the Word* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- "Errors and the Phenomenology of Value", en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), pp. 1-22.
- BOARDMAN, William S.:** "Coordination and the Moral Obligation to Obey the Law", en *Ethics*, 97 (1987) 546-557.
- BOBBIO, Norberto:** "Sul principio di legittimità", en *Scritti in memoria di A. Falchi* (Milano: Giuffrè, 1964), pp. 51-61 [ahora en N. Bobbio, *Studi per una Teoria Generale del Diritto* (Torino: Giappichelli, 1970), pp. 79-93; hay trad. cast. de A. Ruiz Miguel, "Sobre el principio de legitimidad" en N. Bobbio, *Contribución a la*

- Teoría del derecho*, ed. a cargo de A. Ruiz Miguel (Valencia: Fernando Torres, 1980; 2ª ed. ampliada, Madrid: Debate, 1990, por donde se cita), pp. 297-306].
- "Considerazioni in margine", en *Rivista di filosofia*, 57 (1966) 235-246.
- "Principi generali di diritto", voz del *Novissimo Digesto Italiano*, vol. XIII (Torino: UTET, 1968), pp. 887-896.
- BOND, E. J.**: *Reason and Value* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- BRANDT, Richard B.**: "The Concepts of Obligation and Duty", en *Mind*, 73 (1964) 374-393.
- "Ethical Relativism", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), vol. III, pp. 75-78.
- "Personal Values and the Justification of Institutions", en S. Hook (ed.), *Human values and Economic Policy. A Symposium* (New York: New York University Press, 1967), pp. 23-39.
- *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
- "The Concept of Rational Action", en *Social Theory & Practice*, 9 (1983) 143-164.
- BRATMAN, Michael**: "Taking Plans Seriously", en *Social Theory & Practice*, 9 (1983) 271-287.
- BRENNAN, Geoffrey y BUCHANAN, James M.**: *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1985) [hay trad. cast. de J.A. Aguirre Rodríguez, *La razón de las normas* (Madrid: Unión Editorial, 1987)].
- BRENNAN, Geoffrey y LOMASKY, Loren**: "Inefficient Unanimity", en *Journal of Applied Philosophy*, 1 (1981) 151-163.
- BRENNAN, J. M.**: *The Open-Texture of Moral Concepts* (London: Macmillan, 1977).
- BRINK, David O.**: *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- BROCK, Dan W.**: "The Justification of Morality", en *American Philosophical Quarterly*, 14 (1977) 71-78.
- Recensión de E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, en *Noûs*, 15 (1981) 409-414.
- BUCHANAN, James M.**: *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan* (Chicago/London: Chicago University Press, 1975).
- "Natural and Artificial Man", en J.M. Buchanan (ed.), *What Should Economists Do?* (Indianapolis: Liberty Press, 1979), pp. 93-112.

- "The Gauthier Enterprise", en *Social Philosophy & Policy*, 5 (1988) 75-94.
- y TULLOCK, Gordon: *The Calculus of Consent, Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962) [hay trad. cast., *El cálculo del consenso* (Madrid: Espasa Calpe, 1980)].
- BULYGIN, Eugenio:** "Enunciados jurídicos y positivismo: respuesta a Raz", en *Análisis Filosófico*, 1 (1981) 49-59.
- "Norms, Normative Propositions and Legal Statements", en G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy, A New Survey*, vol. 3 (Den Haag/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1982), pp. 127-152.
- "Norms and Logic. Kelsen and Weinberger on the Ontology of Norms", en *Law & Philosophy*, 4 (1985) 145-163.
- "Sobre el problema de la aplicabilidad de la lógica al Derecho" [trad. cast. de J. Betegón, publicado originalmente en G. Rohlmann (ed.), *Festschrift für U. Klug*, vol. I (Köln: Peter Deudner Verlag, 1983), pp. 19-31], estudio preliminar a H. Kelsen y U. Klug, *Normas jurídicas y análisis lógico* (Madrid: C.E.C., 1989) [ed. orig.: H. Kelsen y U. Klug, *Rechtsnormen und logische Analyse* (Wien: F. Deuticke, 1981), trad. cast. de J.C. Gardella].
- BURGE, Tyler:** "On Knowledge and Convention", en *Philosophical Review*, 84 (1975) 249-255.
- CALABRESI, Guido y BOBBITT, Philip:** *Tragic Choices* (New York: Norton, 1978).
- CALSAMIGLIA, Albert:** *Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica* (Barcelona: Ariel, 1978).
- "De nuevo sobre la guerra y la cooperación", en *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), 2 (1985) 45-63.
- "Sobre la teoría general de las normas", en *Doxa*, 2 (1985) 87-105.
- "Un egoísta colectivo. Ensayo sobre el individualismo según Gauthier", en *Doxa*, 6 (1989) 77-94.
- CAMERON, J. R.:** "The Nature of Institutional Obligation", en *Philosophical Quarterly*, 22 (1972) 319-332.
- CAMPS, Victoria:** *La imaginación ética* (Barcelona: Seix Barral, 1983).
- CARACCILOLO, Ricardo:** *El sistema jurídico. Problemas actuales* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988).

- CARCATERRA, Gaetano: *Le norme costitutive* (Milano: Giuffrè, 1974).
 — *La forza costitutiva delle norme* (Roma: Bulzoni, 1979).
- CARNAP, Rudolf: *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press, 1950).
- CARRIO, Genaro Rubén: *Sobre el concepto de deber jurídico* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1966).
 — *Principios jurídicos y positivismo jurídico* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1970).
 — *Sobre los límites del lenguaje normativo* (Buenos Aires: Astrea, 1973).
- CASTANEDA, Héctor-Neri: "Imperatives, Oughts and Moral Oughts", en *Australasian Journal of Philosophy*, 44 (1966) 277-300.
 — "A Problem for Utilitarianism", en *Analysis*, 28 (1968) 141-142.
 — *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions* (Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1975).
- CASTIGNONE, Silvana: "Legalità, Legittimità, Legittimazione", en *Sociologia del Diritto*, 4 (1977) 19-38.
- CATANIA, Alfonso: "L'accettazione nel pensiero di Herbert L.A. Hart", en *Rivista di Filosofia del Diritto*, 48 (1971) 261-279.
 — *Il problema del diritto e l'obbligatorietà. Studio sulla norma fondamentale* (Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1983).
- CHISHOLM, Roderick: "Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics", en *Ratio* 5 (1963) 1-14.
 — "Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic", en *Analysis*, 24 (1963) 33-36.
 — "Practical Reason and the Logic of Requirement", en Stephan Körner (ed.) *Practical Reason* (New Haven: Yale University Press, 1974), pp. 1-17.
- CHRISTIE, George C.: *Law, Norms and Authority* (London: Duckworth, 1982).
- CLARKE, D.S.: "Exclusionary Reasons", en *Mind* 86 (1977) 252-255.
- COHEN, L.J.: "The Unity of Reason", en *Social Theory & Practice*, 9 (1983) 245-269.
- COHEN, Ronald: "Altruism: Human, Cultural or What?", en *Journal of Social Issues*, 28 (1972) 38-69 (ahora en L. Wispé (ed.), *Altruism, Sympathy and Helping* (New York: Academic Press, 1978), pp. 79-98).
- COHEN, Stephen: "Justification for a Doctrine of Strict Liability", en *Social Theory & Practice*, 8 (1982) 213-229.

- COLEMAN, Jules: "Legal duty and Moral Argument", en *Social Theory & Practice*, 5 (1980) 377-407.
- "Competition and Cooperation", en *Ethics*, 98 (1987) 76-90.
- COMANDUCCI, Paolo y GUASTINI, Riccardo (eds.): *L'Analisi del ragionamento giuridico. Materiali ad uso degli studenti* (Torino: Giappichelli, 1987).
- CONNOR, Earl: "Against Moral Dilemmas", en *Philosophical Review*, 91 (1982) 87-97.
- CONTE, Amedeo Giovanni: "Konstitutive Regeln und Deontik", en E. Morscher y R. Stranzinger (eds.), *Ethik. Akten des Fünften Internationalen Wittgensteins-Symposiums* (Vien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981), pp. 82-86.
- "Regola costitutiva, condizione, antinomia", en U. Scarpelli (ed.), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali (Studi dedicati a Norberto Bobbio)* (Milano: Ed. di Comunità, 1983); pp. 21-39.
- "Idealtypen für eine Theorie der konstitutiven Regeln", en T. Eckhoff *et al.* (eds.), *Vernunft und Erfahrung im Rechtsdenken der Gegenwart* (Verhandlungen der 11. Weltkongreß der IVR, Helsinki, 1983), *Rechtstheorie*, Beiheft 10 (1986), pp. 243-250.
- COOLEY, J.: "On Mr. Toulmin's Revolution in Logic", en *Journal of Philosophy*, 56 (1959) 297-319.
- CORTINA, Adela: *Ética mínima* (Madrid: Tecnos, 1986).
- "La calidad moral del principio ético de universalización", en *Sistema*, 77 (1987) 111-120.
- "Sobre *La obediencia al Derecho* de E. Fernández", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, 5 (1988) 513-522.
- CRAWFORD, A. Berry: "On the Concept of Obligation", en *Ethics*, 79 (1969) 316-319.
- DANIELS, Norman: "Moral Theory and the Plasticity of Persons", en *The Monist*, 62 (1979) 265-287.
- DAWTO, Arthur C.: *Analytical Philosophy of Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
- DAVIDSON, Donald: "Actions, Reasons and Causes", en *Journal of Philosophy* 60 (1963) 685-700.
- "How is Weakness of the Will Possible?", en Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1969); pp. 93-113.

- "Judging Interpersonal Interests", en J. Elster y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press; Oslo: Universitetsforlaget, 1986), pp. 195-211.
- DAVIS, Morton D.: *Game Theory, A Nontechnical Introduction* (New York: Basic Books, 1969) [hay trad. cast. de F. Elías Castillo, Madrid, Alianza Ed., 1971].
- DAVIS, Nancy: "Rights, Permission and Compensation", en *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985) 374-384.
- DAVITT, Thomas E.: *Ethics in the Situation* (Milwaukee: Marquette University Press, 1970; ed. rev., por donde se cita, 1978).
- DEBREU, Gérard: *The Theory of Value* (New York: John Wiley & Sons, 1959).
- DECEW, Judith Wagner: "Conditional Obligation and Counterfactuals", en *Journal of Philosophical Logic*, 10 (1981) 55-72.
- DELGADO PINTO, José: *De nuevo sobre el problema del Derecho Natural* (Discurso de apertura del curso académico 1982-83) (Salamanca: Ed. de la Universidad, 1982).
- "El deber jurídico y la obligación moral de obedecer al derecho", ponencia presentada en las XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social (Oviedo, 28-30 de Marzo, 1990), inédita.
- "Sobre la vigencia y la validez de las normas jurídicas", en *Doxa*, 7 (1990) 161-167.
- DETMOLD, Michael J.: *The Unity of Law and Morality, A Refutation of Legal Positivism* (London/Boston/Melbourne: Routledge & Kegan Paul, 1984).
- DIAS, R. V. M.: "The Unenforceable Duty", en *Tulane Law Review*, 33 (1959) 473-490.
- DIAZ GARCIA, Elías: *De la maldad estatal y la soberanía popular* (Madrid: Debate, 1984).
- "La justificación de la democracia", en *Sistema*, 66 (1985) 3-24.
- "Legitimidad y justicia: la Constitución, zona de mediación", en *Doxa*, 4 (1987) 349-353.
- *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Madrid: C.E.C., 1990).
- DIGGS, B. J.: "A Technical Ought", en *Mind* 69 (1960) 301-317.
- DONAGAN, Alan: "Consistency in Rationalist Moral Systems", en *Journal of Philosophy*, 81 (1984) 291-309.

- DOWNIE, R.S.: "Three Accounts of Promising", en *Philosophical Quarterly*, 35 (1985) 259-271.
- DUFF, R.A.: "Legal Obligation and the Moral Nature of Law", en *Juridical Review*, 25 [new series] (1980) 61-87.
- DWARS, Ingrid: "La rationalité du discours pratique selon Robert Alexy", en *Archives de Philosophie du Droit*, 32 (1987) 291-304.
- DWORKIN, Ronald: *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977; 2ª ed., 1978) [hay trad. cast. de M. Guastavino, con un estudio preliminar de A. Calsamiglia, *Los derechos en serio* (Barcelona: Ariel, 1984)].
- *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) [hay trad. cast. de C. Ferrari, *El imperio de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 1988)].
- ECHAVE, D.T., URQUIJO, M.E. Y GUIBOURG, R.A.: *Lógica, proposición y norma* (Buenos Aires: Astrea, 1983).
- ECKHOFF, Torstein: "Guiding Standards in Legal Reasoning", en *Current Legal Problems*, 29 (1976) 205-219.
- y SUNDBY, Nils-Kristian: "The Notion of Basic Norm(s) in Jurisprudence", en *Scandinavian Studies in Law*, 19 (1975) 121-151.
- *Rechtssysteme. Eine systemtheoretische Einführung in die Rechtstheorie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1980) [ed. orig. en noruego: *Rettsystemer. Systemteoretisk innføring i rettsfilosofien* (Oslo: Tanum-Norli, 1976)].
- EISENBERG, Paul D.: "From the Forbidden to the Supererogatory: The Basic Ethical Categories in Kant's *Tugendlehre*", en *American Philosophical Quarterly*, 3 (1966) 255-269.
- ELSTER, Jon: "Ulysses and the Sirens: A Theory of Imperfect Rationality", en *Social Science Information*, 41 (1977) 469-526 [ahora, con algunas modificaciones, en Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1979), cap. III].
- "Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of Wants", en A.K. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 219-238 [ahora, con algunas modificaciones, en Elster, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), cap. III; hay trad. cast. de E. Lynch, *Uvas amargas* (Barcelona: Península 1988)].

- *The Cement of Society. A Study of Social Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- EPSTEIN, Richard:** "A Theory of Strict Liability", en *Journal of Legal Studies*, 2 (1973) 151-204.
- BSSER, Josef:** *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts* (Tübingen: Mohr, 1956; 3ª ed., 1974) [hay trad. cast. de E. Valentí Fiol, *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del Derecho privado* (Barcelona: Bosch, 1961)].
- FALK, W.D.:** "'Ought' and Motivation", en *Proceedings of the Aristotelian Society* 48 (1947-48) [ahora en W.S. Sellars y J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1952), pp. 492-517].
- FARRELL, Martín Diego:** "Las Obligaciones Jurídicas como Obligaciones Prima Facie", en Eugenio Bulygin *et al.* (eds.), *El Lenguaje del Derecho. (Homenaje a Genaro R. Carrío)* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983); pp. 131-155.
- "Practical Reasoning and Judicial Decision", en *Rechtstheorie*, Beiheft 8 (1985) [A.-J. Arnaud, R. Hilpinen y J. Wróblewski (eds.), *Juristische Logik, Rationalität und Irrationalität im Recht*] 109-121.
- "Obligaciones jurídicas y razones para actuar: la evolución del pensamiento de Hart", en A. Squella (ed.), *H.L.A. Hart y el concepto de Derecho*, Revista de Ciencias Sociales, n.º 28 (Valparaíso: Edeval, 1986), pp. 271-295.
- *La democracia liberal* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1988).
- "El dilema de Gauthier", en *Doxa*, 6 (1989) 39-48.
- FEINBERG, Joel:** "Supererogation and Rules", en *Ethics*, 71 (1960) 276-288.
- "Duties, Rights and Claims", en *American Philosophical Quarterly*, 3 (1966) 1-8 [ahora en Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980); pp. 130-142].
- "The Nature and Value of Rights", en *Journal of Value Inquiry*, 4 (1970) 243-257 [ahora en Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, cit.; pp. 143-155].
- *Social Philosophy* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).
- FELDMAN, Fred:** *Doing the Best We Can. An Essay in Informal Deontic Logic* (Dordrecht/Boston: Reidel, 1986)
- FERNANDEZ GARCIA, Eusebio:** *La obediencia al Derecho* (Madrid: Civitas, 1987).

- "Réplica a A. Cortina", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época, 5 (1988) 523-525.
- "Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de J. Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos", en G. Peces-Barba (ed.), *El fundamento de los derechos humanos* (Madrid: Debate, 1989), pp. 155-162.
- FERRAJOLI, Luigi:** *Diritto e Ragione. Teoria del Garantismo Penale* (Roma/Bari: Laterza 1989; 2ª ed. rev., por la que se cita, 1990).
- FINNIS, John:** *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- *Fundamentals of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- "The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 1 (1984) 115-137.
- "Comment" [a R. Sartorius, "Positivism and the Foundations of Legal Authority"], en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 62-75.
- FISHKIN, James S.:** *The Limits of Obligation* (New Haven: Yale University Press, 1982).
- *Beyond Subjective Morality: Ethical Reasoning and Political Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1984).
- "Bargaining, Justice and Justification: Towards Reconstruction", en *Social philosophy & Policy*, 5 (1988) 46-64.
- FLATHMAN, Richard E.:** *Political Obligation* (London: Croom Helm, 1973).
- *The Practice of Political Authority* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1980).
- FLETCHER, Joseph:** *Situation Ethics* (Philadelphia: Westminster Press, 1966) [hay trad. cast. de J. Costa y Costa, *Ética de la situación. La nueva moralidad* (Barcelona: Ariel, 1969)].
- FØLLESDAL, Dagfinn y HILPINEN, Risto:** "Deontic Logic: An Introduction", en R. Hilpinen (ed.), *Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings* (Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1971), pp. 1-35.
- FOOT, Philippa R.:** "Reasons for Action and Desires", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. vol. 46 (1972) [ahora en P. Foot, *Virtues and Vices...*, cit.; pp. 148-156].

- "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", en *Philosophical Review*, 81 (1972) [ahora en P. Foot, *Virtues and Vices...*, cit.; pp. 157-173].
- *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1978)
- van FRAASSEN, Bas C.: "Values and the Heart's Command", en *Journal of Philosophy*, 70 (1973), 5-19.
- FRANKENA, William K.: "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", en A.I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle/London: University of Washington Press, 1958); pp. 40-81.
- *Ethics* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963; 2ª ed. 1973).
- FRANKFURT, Harry: "Freedom of the Will and the Concept of a Person", en *Journal of Philosophy*, 68 (1971) 5-20 [ahora en H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 11-25].
- FRIEDMAN, J.W.: "A Non-Cooperative Equilibrium for Supergames", en *Review of Economic Studies*, 38 (1971) 1-12.
- FRIEDMAN, Lawrence M.: *The Legal System. A Social Science Perspective* (New York: Russell Sage, 1975).
- FRIEDMAN, Richard B.: "On the Concept of Authority in Political Philosophy", en R.E. Flathman (ed.), *Concepts in Social and Political Philosophy* (New York: Macmillan, 1973), pp. 121-146.
- FRIEDRICH, Carl J.: *Tradition and Authority* (London: Macmillan, 1972).
- FULLER, Lon L.: *The Law in Quest of Itself* (Boston: Beacon Press, 1966 [recoge tres conferencias pronunciadas en la Northwestern University de Chicago en 1940]).
- GALLIE, W.B.: "Essentially Contested Concepts", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955-56) 167-198.
- GANS, Chaim: *The Concept of Duty* (D. Phil. Thesis, Oxford University, 1981) [inédita].
- "The Normativity of Law and its Co-ordinative Function", en *Israel Law Review*, 16 (1981) 333-349.
- "Mandatory Rules and Exclusionary Reasons", en *Philosophia*, 15 (1986) 373-394.

- "Comment" (al artículo de Ph. Soper "The Obligation to Obey the Law"), en *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 180-190.
- GARZON VALDES, Ernesto:** "Los deberes positivos generales y su fundamentación", en *Doxa*, 3 (1986) 17-33.
- "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en *Doxa*, 5 (1988) 155-173.
- "Ética y Economía", ponencia presentada ante las X Jornadas de Filosofía Jurídica y Social, Alicante, 1987.
- "Acerca del concepto de legitimidad", en *Anuario de Derechos Humanos*, 5 (1988-89) 343-366.
- "Representación y democracia", en *Doxa*, 6 (1989) 143-163.
- GASCON ABELLAN, Marina:** *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia* (Madrid: C.E.C., 1990).
- GAUTHIER, David:** "Morality and Advantage", en *Philosophical Review*, 76 (1967) 460-475 (ahora en J. Raz (ed.), *Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 185-197).
- "The Impossibility of Rational Egoism", en *Journal of Philosophy*, 71 (1974) 439-456.
- "Reason and Maximization", en *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1975) 418-433 (ahora en B. Barry y R. Hardin (eds.), *Rational Man and Irrational Society?*, cit., pp. 90-106).
- "The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant", en *Ethics*, 96 (1985) 74-88.
- *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- "Reason to be Moral?", en *Synthese* 72 (1987) 5-27.
- "Morality, Rational Choice and Semantic Representation: A Reply to my Critics", en *Social Philosophy & Policy*, 5 (1988) 173-221.
- "¿Por qué contractualismo?" (trad. cast. de Silvia Mendlewicz y Albert Calsamiglia), en *Doxa*, 6 (1989) 19-38.
- GAVAZZI, Giacomo:** "In difesa (parziale) di una concezione predittiva dell'obbligo giuridico", en *Rivista di Filosofia*, 62 (1966) 165-174 (ahora en R. Guastini (ed.), *Problemi di teoria del diritto* (Bologna: Il Mulino, 1980), pp. 125-133).
- *L'onere. Tra la libertà e l'obbligo* (Torino: Giappichelli, 1970).
- GAVISON, Ruth:** "Natural Law, Positivism and the Limits of Jurisprudence: A Modern Round", en *Yale Law Journal*, 91 (1982) 1250-1273.

- (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
- GEACH, P. T.: "Good and Evil", en *Analysis*, 17 (1956) 33-42.
- GERT, Bernard: *Morality. A New Justification of the Moral Rules* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1988).
- GEVERS, Louis: "On Interpersonal Comparability and Social Welfare Orderings", en *Econometrica*, 47 (1979) 75-89.
- GEWIRTH, Alan: "Obligation: Political, Legal, Moral", en J.R. Pennock y J.W. Chapman (eds.), *Political and Legal Obligation; Nomos XII* (New York: Atherton Press, 1970); pp. 55-88.
- *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- "Replies to my Critics", en E. Regis (ed.), *Gewirth's Ethical Rationalism. Critical Essays with a Reply by A. Gewirth* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984), pp. 192-255.
- GIANFORMAGGIO, Letizia: "Significato e Forza", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 44 (1967) 459-464.
- GIBBARD, Allan: "A Noncognitivist Analysis of Rationality in Action", en *Social Theory & Practice*, 9 (1983) 199-221.
- "Moral Judgment and the Acceptance of Norms", en *Ethics*, 96 (1985) 5-21.
- "An Expressivist Theory of Normative Discourse", en *Ethics*, 96 (1986) 472-485.
- GIBSON, Mary: "Rationality", en *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977) 193-225.
- GOLDMAN, Alan: "The Obligation to Obey Law", en *Social Theory and Practice*, 6 (1980) 13-31.
- GOLDMAN, Alvin: *A Theory of Human Action* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1970).
- GONZALEZ VICEN, Felipe: "La obediencia al Derecho", en F. González Vicén, *Estudios de Filosofía del Derecho* (La Laguna: Ed. de la Facultad de Derecho, 1979).
- "La obediencia al Derecho. Una anticrítica", en *Sistema*, 65 (1985) 101-115.
- "Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones", en *Sistema*, 88 (1988) 105-109.

- GOODIN, Robert E.: "Laundering Preferences", en Jon Elster y Aanund Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press/ Oslo: Universitetsforlaget, 1986), pp. 103-132.
- GOWANS, Christopher W.: "Introduction: The Debate on Moral Dilemmas", en Ch.W. Govans, (ed.), *Moral Dilemmas* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1987).
- DE GREEF, Jan: "Conventions normatives et performatives", en P. Trappe (ed.), *Conceptions Contemporaines du Droit (Actes du 9e. Congrès Mondial de l' IVR, Basel, 1979), ARSP, Supplementa, vol I, part I* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1982; pp.187-198.
- GREEN, Leslie: "Law, Co-Ordination and the Common Good", en *Oxford Journal of Legal Studies*, 3 (1983) 299-324.
- "Authority and Convention", en *Philosophical Quarterly*, 35 (1985) 329-346.
- "Law, Legitimacy and Consent", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 795-825.
- GREENAWALT, Kent: "The Perplexing Borders of Justification and Excuse", en *Columbia Law Review*, 84 (1984) 1897-1927.
- *Conflicts of Law and Morality* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1987).
- "Comment" (al artículo de Ph. Soper "The Obligation to Obey the Law"), en *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 156-179.
- GREGOR, Mary: *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten* (New York: Barnes & Noble, 1963).
- GREY, Thomas C.: "Holmes and Legal Pragmatism", en *Stanford Law Review*, 41 (1989) 787 -870.
- GRICE, G.R.: *The Grounds of Moral Judgement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).
- GRIFFIN, James: *Well-Being, Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon Press, 1986)
- GROCIO, Hugo: *De iure belli ac pacis* [trad. cast. en 4 vol. de J. Torrubiano Ripoll, *Del derecho de la guerra y de la paz* (Madrid: Reus, 1925)].
- GUASTINI, Riccardo: *Lezioni di Teoria Analitica del Diritto* (Torino: Giappichelli, 1982).
- "Teorie delle regole costitutive", en *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, 60 (1983) 548-564.

- "Cognitivismo ludico e regole costitutive", en U. Scarpelli (ed.), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali (Studi dedicati a Norberto Bobbio)* (Milano: Ed. di Comunità, 1983); pp. 153-176.
- "Teoría de las reglas constitutivas: Searle, Ross, Carcaterra", en Alf Ross, *Estudios en su homenaje* (monográfico de la *Revista de Ciencias Sociales* [Valparaiso], 25 (1984), 2 vol.); vol. 1º, pp. 297-315.
- "Six Concepts of 'Constitutive Rule'", en T. Eckhoff *et al.* (eds.), *Vernunft und Erfahrung im Rechtsdenken der Gegenwart* (Verhandlungen der 11. Weltkongress der IVR, Helsinki, 1983), *Rechtstheorie*, Beiheft 10 (1986); pp. 261-269.
- "Osservazioni in margine" [a la trad. it. de Bulygin, "Norms, normative propositions and legal statements", *cit.*], en P. Comanducci y R. Guastini (eds.), *L'analisi del ragionamento giuridico* (Torino: Giappichelli, 1987), pp. 40-51.
- "Sui principi del diritto", en M. Basciu (ed.), *Soggetto e Principi Generali del Diritto. Atti del XV Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia Giuridica e Politica* (Milano: Giuffrè, 1987), pp. 67-88.

GUIBOURG, Ricardo: *El fenómeno normativo* (Buenos Aires: Astrea, 1987).

GUISAN, Esperanza: "Razones morales para obedecer al derecho", en *Anuario de la Cátedra Francisco Suárez*, 28 (1988) 131-153.

HABERMAS, Jürgen: "Wahrheitstheorien", en H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973, pp. 211-265.

— *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973) [hay trad. cast. de J.L. Etcheverry, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires: Amorrortu, 1975)]

— *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983) [hay trad. cast. de R.G. Cotarelo, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península, 1985).

— "¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?", en *Doxa*, 5 (1988) 21-45 [trad. cast. de M. Jiménez Redondo].

HACKER, Peter Michael Stephan: "Sanction Theories of Duty", en A.W.B. Simpson (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence (Second Series)* (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 131-170.

— "Hart's Philosophy of Law", en P.M.S. Hacker y J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1977), pp. 1-25.

- HAKSAR, Vinit:** "Coercive Proposals", en *Political Theory*, 4 (1976) 65-79.
- HAMBLIN, C.L.:** "Quandaries and the Logic of Rules", en *Journal of Philosophical Logic*, 1 (1972) 74-85.
- HAMBURGER, Henry:** *Games as Models of Social Phenomena* (San Francisco: W.H. Freeman, 1979).
- HAMPSHIRE, Stuart:** *Thought and Action* (London: Chatto & Windus, 1959; 2ª ed., 1982) [se cita por la ed. americana, que recoge la 2ª inglesa (Notre Dame, Ind.: University Press, 1983)].
- *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).
- HANSSON, Bengt:** "An Analysis of Some Deontic Logics", en *Noûs*, 4 (1970) 373-398 [ahora en R. Hilpinen, *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings* (Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1981), pp. 121-147].
- HARDIN, Russell:** "Collective Action as an Agreeable n-Prisoners' Dilemma", en *Behavioral Sciences* 16 (1971) 472-481.
- *Collective Action* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).
- HARE, Richard Mervyn:** *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952) [hay trad. cast. de G. R. Carrió y E. Rabossi, México, UNAM, 1975]
- *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963)
- "Descriptivism", en *Proceedings of the British Academy*, 49 (1963) [ahora en W. D. Hudson (ed.), *The Is-Dought Question, A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy* (London: Macmillan, 1969); pp. 240-258]
- "The Promising Game", en *Révue Internationale de Philosophie*, 70 (1964) [ahora en W. D. Hudson (ed.), *The Is-Dought Question, cit.*; pp. 144-156]; [hay trad. cast. de Manuel Arbolí, en Philippa Foot, *Teorías sobre la Etica* (México/ Madrid: F. C. E., 1974); pp. 171-187].
- "The Lawful Government", en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society: 3ª series* (Oxford / New York: Basil Blackwell, 1967); pp. 157-172
- *Practical Inferences* (London: Macmillan, 1971)
- "What Makes Choices Rational?", en *Review of Metaphysics*, 32 (1979) 623-637.
- *Moral Thinking, Its Levels, Method and Point* (Oxford: Clarendon Press, 1981)
- "Do Agents Have to Be Moralists?", en E. Regis (ed.), *Gewirth's Ethical Rationalism, Critical Essays with a Reply by A. Gewirth* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984), pp. 52-58.

- "Ontology in Ethics", en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), pp. 39-53.
- "Come decidere razionalmente le questioni morali", en L. Gianformaggio y E. Lecaldano (eds.) *Etica e Diritto. Le vie della giustificazione razionale* (Bari: Laterza, 1986); pp. 45-58.
- HARMAN, Gilbert:** "Moral Relativism Defended", en *Philosophical Review*, 84 (1975) 3-22 [ahora en M. Krausz y J. Meiland (eds.), *Relativism: Cognitive and Moral* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982); pp. 189-204].
- *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics* (New York: Oxford University Press, 1977).
- "Rationality in Agreement: A Commentary on Gauthier's *Morals by Agreement*", en *Social Philosophy & Policy*, 5 (1988) 1-16.
- HARRISON, Geoffrey:** "Relativism and Tolerance", en *Ethics*, 86 (1976) 122-135 [ahora en P. Laslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (5th series) (Oxford: Basil Blackwell, 1979), pp. 273-290; también en M. Krausz y J. Meiland (eds.), *Relativism: Cognitive and Moral* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982); pp. 229-243].
- HARRISON, Jonathan:** *Hume's Moral Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- HARSANYI, John C.:** "Ethics in Terms of Hypothetical Imperatives", en *Mind*, 67 (1958) 305-316.
- "Morality and the Theory of Rational Behaviour", en *Social Research* 44 (1977) [ahora en A.K. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); pp. 39-62].
- "Basic Moral Decisions and Alternative Concepts of Rationality", en *Social Theory & Practice*, 9 (1983) 231-244.
- "Does Reason Tell Us What Moral Code to Follow and, Indeed, to Follow any Moral Code at All?", en *Ethics*, 96 (1985) 42-55.
- HART, Herbert Lionel Adolphus:** "Are there any Natural Rights?", en *Philosophical Review* 64 (1955) 175-191 [ahora en A. Quinton (ed.), *Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967), pp. 53-66; hay trad. cast. de G. R. Carrió en *H.L.A. Hart: Derecho y Moral. Contribuciones a su análisis* (Buenos Aires: Depalma, 1962), pp. 65-91; y de E.L. Suárez en Quinton (ed.), *Filosofía Política* (México: F.C.E., 1974), pp. 84-105].

- "Legal and Moral Obligation", en A.I. Melden (ed.) *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958); pp. 82-107 [hay trad. cast. de J. Esquivel y L.A. Ortiz, Cuadernos de Crítica, núm. 3, México, UNAM, 1977].
- "Scandinavian Realism", en *Cambridge Law Journal*, 17 (1959) 233-240 [ahora en Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, cit., pp. 161-169].
- "Prolegomenon to the Principles of Punishment", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60 (1959-60) 1-26 [ahora en Hart, *Punishment and Responsibility, Essays in the Philosophy of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1968; reimp. revisada, 1970)].
- *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961) [trad. cast. de G.R. Carrió, *El concepto de Derecho* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1963; reimp. de la 2ª ed., México: Ed. Nacional, 1980)].
- "Il concetto di obbligo", en *Rivista di Filosofia*, 62 (1966) 125-140.
- "Kelsen's Doctrine of the Unity of Law", en H.E. Kiefer y M.K. Munitz (eds.), *Ethics and Social Justice* (Albany: State University of New York Press, 1968), pp. 171-199 [ahora en Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, pp. 309-342].
- "Bentham on Legal Rights", en A.W.B. Simpson (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence (2nd. series)* (Oxford: Clarendon Press, 1973); pp. 171-201 [ahora en Hart, *Essays on Bentham*, pp. 162-193].
- "Between Utility and Rights", en *Columbia Law Review*, 79 (1979) 828-846 [ahora en *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 198-222, pág. 216; hay trad. cast. de M.D. Gzlez. Soler, F. Laporta y L. Hierro, "Entre el Principio de Utilidad y los Derechos Humanos", *RFUC*, nº 58 (1980) 7-28].
- *Essays on Bentham, Studies in Jurisprudence and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- HELD, Virginia:** "Coercion and Coercive Offers", en J.R. Pennock y J.R. Chapman (eds.), *Coercion, Nomos XIV* (Chicago/New York: Aldine Atherton, 1976), pp. 49-62.
- HELLER, Agnes:** *The Theory of Need in Marx* (London: Allison & Busby; New York: St. Martin Press, 1976) [hay trad. cast. de J.F. Yvars - del original alemán *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx* [1974] -, *Teoría de las necesidades en Marx* (Barcelona: Península, 2ª ed., 1986)].
- HEMPEL, Carl G.:** *Aspects of Scientific Explanation* (New York: Free Press, 1965) [hay trad. cast. de M. Frassinetti de Gallo, N. Míguez, I. Ruiz Aused y C. S. Seibert de Yujnovsky; *La Explicación Científica* (Buenos Aires: Paidós, 1979)].

- HERNANDEZ MARIN, Rafael:** *El derecho como dogma* (Madrid: Tecnos, 1984).
- Recensión de H. Kelsen, *Teoria Generale delle Norme*, en *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), 3 (1986) 682-685.
- "La obligatoriedad del Derecho", en *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), 4 (1987) 619-623.
- *Teoría general del Derecho y de la ciencia jurídica* (Barcelona: PPU, 1989).
- HEYD, David:** *Supererogation, Its Status in Ethical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- HIERRO SANCHEZ-PESCADOR, José:** *Problemas del Análisis del Lenguaje Moral* (Madrid: Tecnos, 1970)
- HIERRO SANCHEZ-PESCADOR, Liborio:** *El realismo jurídico escandinavo. Una teoría empirista del Derecho* (Valencia: Fernando Torres, 1981).
- "Derechos humanos o necesidades humanas. Problemas de un concepto", en *Sistema*, 46 (1982) 45-61;
- HILL, Roscoe E.:** "Legal Validity and Legal Obligation", en *Yale Law Journal*, 80 (1970) 47-75.
- HILPINEN, Risto:** "Normative Conflicts and Legal Reasoning", en E. Bulygin *et al.* (eds.) *Man, Law and Modern Forms of Life* (Proceedings of the 11th. World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, Helsinki, 1983) (Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel, 1985); pp. 191-208.
- HINTIKKA, Jaakko:** *Knowledge and Belief* (Ithaca: Cornell University Press, 1962) [hay trad. cast. de J.J. Acero, *Saber y creer* (Madrid: Tecnos, 1979)].
- "Deontic Logic and its Philosophical Morals", en Hintikka, *Models for Modalities. Selected Essays* (Dordrecht; Reidel, 1969).
- HOBBES, Thomas:** *Leviathan* (en *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III, ed. W. Molesworth, second reprint (Aalen: Scientia Verlag, 1966); ed. cast. a cargo de C. Moya y A. Escohotado, *Leviatán* (Madrid: Ed. Nacional, 2ª ed. 1983)).
- HOERSTER, Norbert:** "Rechtsethik ohne Metaphysik", en *Juristenzeitung*, 8 (1982) 265-272 [hay trad. cast. de C. de Santiago, rev. por E. Garzón Valdés, en E. Garzón Valdés (ed.), *Derecho y Filosofía* (Barcelona/Caracas: Alfa, 1985), pp. 111-134].
- HOLMES, Oliver Wendell:** *Collected Legal Papers* (New York: Harcourt, Brace & Howe, 1920; reimp.; Peter Smith, 1952).

- HONORÉ, Anthony M.: "Groups, Law and Obedience", en A.W.B. Simpson (ed.) *Oxford Essays in Jurisprudence, Second Series* (Oxford: Clarendon Press, 1973); pp. 1-21.
- HOOKER, C., LEACH, L. Y McCLENNEN, E.F. (eds.): *Foundations and Applications of Decision Theory*, 2 vols. (Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1978).
- HOSPERS, John: *Human Conduct* (New York: Harcourt, Brace & World, 1961).
- HOWARD, Nigel: *Paradoxes of Rationality; Theory of Metagames and Political Behavior* (Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 1971).
- HUDSON, W.D.: *The Is-Ought Question* (London: Macmillan, 1969).
- HUME, David: *A Treatise of Human Nature* (en Th.H. Green y Th. H. Grose (eds.), David Hume, *The Philosophical Works*, reimp. de la ed. de 1886 (Aalen: Scientia Verlag, 1964); ed. cast. a cargo de Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vol., (Madrid: Ed. Nacional, 2ª ed. 1981)].
- HURLEY, Susan L.: *Natural Reasons, Personality and Polity* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1989).
- JACK, Henry: "More on Prima Facie Duties", en *Journal of Philosophy*, 63 (1966) 521-524.
- JEFFREY, Richard C.: "Preference among Preferences", en *Journal of Philosophy*, 71 (1974) 377-391.
- JONES, Andrew J. y PÖRN, Ingmar: "Ideality, Sub-ideality and Deontic Logic", en *Synthese*, 65 (1985) 275-290.
- JØRGENSEN, Jørgen: "Imperatives and Logic", en *Erkenntnis*, 7 (1937-38) 288-296.
- JORI, Mario: *Il metodo giuridico tra scienza e politica* (Milano: Giuffrè, 1976)
- "Nuovi sviluppi in teoria delle norme", en *Sociologia del diritto*, 6 (1979) 171-177.
- *Il Formalismo giuridico* (Milano: Giuffrè, 1980).
- "I principi nel diritto italiano", en *Sociologia del diritto*, 10 (1983) 7-33 (ahora en Jori, *Saggi di Metagiurisprudenza* (Milano: Giuffrè, 1985), pp. 301-332).
- KAGAN, Shelly: "The Present-Aim Theory of Rationality", en *Ethics*, 96 (1986) 746-759.
- "The Additive Fallacy", en *Ethics*, 99 (1988) 5-31.

- KALIN, Jesse:** "Public Pursuit and Private Escape: The Persistence of Egoism", en E. Regis (ed.), *Gewirth's Ethical Rationalism. Critical Essays with a Reply by A. Gewirth* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 128-146.
- KALINOWSKI, Georges:** *Le problème de la vérité en morale et en droit* (Lyon: Emmanuel Vitte, 1967).
- *La Logique des Normes* (Paris: P.U.F., 1972) [hay trad. cast. de J.R. Capella, *Lógica del discurso normativo* (Madrid: Tecnos, 1975)].
- "Sur les normes et leur logique. Remarques en marge de 'Is and Ought', de G.H. von Wright", en *Archives de Philosophie du Droit*, 32 (1987) 277-289.
- "Ontique et Déontique", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 66 (1989) 437-449.
- KANT, Immanuel:** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [en *Gesammelte Schriften* (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1910-1966), t. IV; trad. cast. de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Espasa Calpe, 5ª ed., 1977)].
- *Metaphysik der Sitten* [Gesammelte Schriften, cit., t. VI; ed. cast. a cargo de A. Cortina y J. Conill Sancho, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989)].
- KAVKA, Gregory S.:** "Rule by Fear", en *Noûs*, 17 (1983) 601-620.
- KEARNS, Thomas R.:** "Rights, Benefits and Normative Systems", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 61 (1975) 465-483.
- KELSEN, Hans:** *General Theory of Law and State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945) [hay trad. cast. de E. García Máynez, *Teoría General del Derecho y del Estado* (México: U.N.A.M., 1ª ed. 1949; 2ª reimp. de la 2ª ed., 1979)].
- *Reine Rechtslehre*, 2ª ed. (Wien: Franz Deuticke, 1960) [hay trad. cast. de R.J. Vernengo, *Teoría Pura del Derecho* (México: UNAM, 1981)].
- "Derogation", en *Essays in Jurisprudence in Honour of Roscoe Pound* (Indianapolis/New York: Bobb's Merrill, 1962) [ahora en H. Klecatsky et al. (eds.), *Die Wiener rechtstheoretische Schule. Schriften von H. Kelsen, A. Merkel, A. Verdross* (Wien/Frankfurt/Zürich: Europa Verlag; Salzburg/München: Universitätsverlag Anton Pustet, 1968), vol. 2, pp. 1429-1444; y en O. Weinberger (ed.), H. Kelsen, *Essays in Legal and moral Philosophy* (Dordrecht/Boston: Reidel, 1973), pp. 261-275].
- *What is Justice? Justice, Law and Politics in the mirror of Science* (Berkeley: University of California Press, 1971) [hay trad. cast., con un estudio preliminar, de A. Calsamiglia, *¿Qué es justicia?* (Barcelona: Ariel, 1982)].

- *Allgemeine Theorie der Normen*, ed. póstuma a cargo de K. Ringhofer y R. Walter (Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 1979).
- KENNY, Anthony**: "Intention and Purpose in Law", en R.S. Summers (ed.), *Essays in Legal Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1968), pp. 146-163.
- KIM, Jaegwon**: "Superveniencia and Nomological Incommensurables", en *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978) 149-156.
- KLAMI, Hannu Tapani**: "On the so-called Metanorms in Criminal Law", en *Rechtstheorie*, 10 (1979) 143-158.
- KLIEMT, Hartmut**: *Moralische Institutionen. Empiristische Theorien ihrer Evolution* (Freiburg/München: Karl Alber, 1985) [hay trad. cast. de Jorge M. Sefia, Barcelona, Alfa, 1986].
- "Unanimous Consent, Social Contract and the Sceptical Ethics of Economists", en *Rechtstheorie*, 18 (1987) 502-515.
- KOLAKOWSKI, Leszek**: *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft* (München: R. Piper, 1967) [hay trad. cast. de Jacobo Muñoz, *El racionalismo como ideología y Ética sin código* (Barcelona: Ariel, 1970)].
- KÖRNER, Stephan**: *Experience and Conduct* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).
- KORSGAARD, Christine M.**: "Skepticism about Practical Reason", en *Journal of Philosophy*, 83 (1986) 5-25.
- KRATOCHWIL, Friedrich**: "Rules, Norms, Values and the Limits of 'Rationality'", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 73 (1987) 301-329.
- KRAUS, Jody S. y COLEMAN, Jules**: "Morality and the Theory of Rational Choice", en *Ethics*, 97 (1987) 715-749.
- KUFLIK, Arthur**: "A Defense of Common-Sense Morality", en *Ethics*, 96 (1986) 748-803.
- VON KUTSCHERA, Franz**: *Grundlagen der Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1982) [hay trad. cast. de M.T. Hernán-Pérez, *Fundamentos de Ética* (Madrid: Cátedra, 1989)].
- LACEY, Nicola**: "Obligations, Sanctions and Obedience", en N. McCormick y P. Birks (eds.) *The Legal Mind. Essays for Tony Honoré* (Oxford: Clarendon Press, 1986); pp. 219-234.

- LADD, John:** "The Distinctive Features of Obligation Statements", en *Journal of Philosophy*, 53 (1956) 653-662.
- "Remarks on the Conflict of Obligations", en *Journal of Philosophy* 55 (1958) 811-819.
- "Legal and Moral Obligation", en J.R. Pennock y J.W. Chapman (eds.) *Political and Legal Obligation: Nomos XII* (New York: Atherton Press, 1970), pp. 3-35.
- LADENSON, Robert:** "Wolff on Legitimate Authority", en *Philosophical Studies*, 23 (1972) 376-384.
- "In Defense of a Hobbesian Conception of Law", en *Philosophy & Public Affairs*, 9 (1980) 134-159.
- LAGERSPÉTZ, Berik:** "Hart and the Separation Thesis", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 75 (1989) 239-251.
- LAHTINEN, Osvi:** "On the Relations between Commanding, Oughtness and Isness", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 44 (1958) 323-332.
- LANDESMAN, Bruce:** "The Obligation to Obey the Law", en *Social Theory & Practice*, 2 (1972) 67-84.
- LAPORTA SANMIGUEL, Francisco J.:** "Norma básica, constitución y decisión por mayorías", en *Revista de las Cortes Generales*, 1 (1984) 35-57, pp. 42-43.
- "Sobre el concepto de derechos humanos", en *Doxa*, 4 (1987) 23-46.
- "Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética. Vol. III: La ética contemporánea* (Barcelona: Crítica, 1989), pp. 221-295.
- "Sobre la teoría de la democracia y el concepto de representación política: algunas propuestas para debate", en *Doxa*, 6 (1989) 121-141.
- "Anotaciones del trampolín: respuesta a Roberto Vernengo", en *Doxa*, 7 (1990) 301-309.
- LARENZ, Karl:** *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (Berlin/Heidelberg: Springer, 1960; 4ª ed., 1979) [hay trad. cast. de la 1ª ed. alemana - a cargo de E. Gimbernat, *Metodología de la Ciencia del Derecho* (Barcelona, Ariel, 1966) - y de la 4ª, a cargo de M. Rodríguez Molinero (Barcelona: Ariel, 1980)].
- LEMMON, Edward John:** "Deontic Logic and the Logic of Imperatives", en *Logique et Analyse* 8 (1965) 39-61.
- LEWIS, David K.:** *Convention. A Philosophical Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969) [ed. inglesa: Oxford, Basil Blackwell, 1986].
- *Counterfactuals* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).

- "Languages and Language", en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. VIII), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), pp. 3-35.
- LITTLE, Ian M.D.: *A Critique of Welfare Economics* (Oxford: Oxford University Press, 1950)
- "Social Choice and Individual Values", en *Journal of Political Economy*, 60 (1952) 422-432.
- LOCKE, Don: "The Object of Morality and the Obligation to Keep a Promise", en *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1972) 135-143.
- "Beliefs, Desires and Reasons for Action", en *American Philosophical Quarterly*, 19 (1982) 241-249.
- LOCKE, John: *An Essay concerning Human Understanding* [en *The Works of John Locke*, reimp. de la ed. de 1823 (Aalen: Scientia Verlag, 1963); ed. cast. a cargo de S. Rábade y M^a Esmeralda García, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vol. (Madrid: Ed. Nacional, 1980)].
- LOPEZ CASTELLON, Enrique: "Supuestos teóricos de los relativismos éticos", en *Sistema*, 58 (1984) 3-29.
- LOSANO, Mario G.: "La dottrina pura del diritto dal logicismo all' irrazionalismo", estudio preliminar a H. Kelsen, *Teoria Generale delle Norme*, trad. it. de Mirella Torre (Torino: Einaudi, 1985) [trad. cast. de Juan Ruiz Manero en *Doxa*, 2 (1985) 55-85].
- LUCAS, John R.: *On Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- de LUCAS, Javier: voz "Légitimité", en A.J. Arnaud (ed.), *Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit (Dictionnaire D'Eguilles)* (Paris: L.G.D.J.; Bruxelles: Story-Scientia, 1988), pp. 225-227.
- y ANON, M^a José: "Necesidades, razones, derechos", en *Doxa* 7 (1990) 55-81.
- LUCE, Duncan R. y RAIFFA, Howard: *Games and Decisions* (New York: John Wiley & Sons, 1957).
- LYONS, David: *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1965).
- "The Correlativity of Rights and Duties", en *Noûs*, 4 (1970) 45-55.
- "Mill's Theory of Morality", en *Noûs*, 10 (1976) 101-120.

- "Ethical Relativism and the Problem of Incoherence", en *Ethics*, 86 (1976) 107-121 (ahora en M. Krausz y J. Meiland (eds.), *Relativism: Cognitive and Moral* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982); pp. 209-225).
- "Benevolence and Justice in Mill", en H.B. Miller y W.H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); pp. 42-70.
- "Justification and Judicial Responsibility", en *California Law Review*, 72 (1984) 178-199.
- "Comment" [a G. Postema, "The Normativity of Law"], en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 114-126.
- "Soper's Moral Conception of Law", en *Ethics*, 98 (1987) 158-165.
- MACK, Eric:** "Moral Individualism: Agent-Relativity and Deontic Restraints", en *Social Philosophy & Policy*, 7 (1989) 81-111.
- MACKIE, John Leslie:** *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977)
- *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).
- "The Disutility of Act-Utilitarianism", en *Philosophical Quarterly*, 23 (1973) (ahora en Mackie, *Persons and Values. Selected Papers, vol. II* (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp. 91-104).
- "The Three Stages of Universalization" [1979], publicado póstumamente en Mackie, *Persons and Values. Selected Papers, vol. II, cit.*, pp. 170-183.

(MACKIE: Continúa en la página siguiente)

- "The Combination of Partially-Ordered Preferences" [1980], publicado póstumamente en J.L. Mackie, *Persons and Values, Selected Papers*, vol. II, cit., pp. 249-253.
- "Obligations to Obey the Law", en *Virginia Law Review*, 67 (1981) 143-158.
- MacCARTHY, Thomas:** *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978) [hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (Madrid: Tecnos, 1987)].
- MacCLENNEN, Edward F.:** "Constrained Maximization and Resolute Choice", en *Social Philosophy & Policy*, 5 (1988) 95-118.
- *Rationality and Dynamic Choice, Foundational Explorations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- MacCLOSKEY, H. J.:** "Ross and the Concept of a *Prima Facie* Duty", en *Australasian Journal of Philosophy*, 41 (1963) 336-345.
- MacCONNELL, Terrance:** "Moral Dilemmas and Consistency in Ethics", en *Canadian Journal of Philosophy*, 8 (1978) 269-287.
- "Utilitarianism and Conflict Resolution", en *Logique et Analyse*, 24 (1981) 245-257.
- MacCORMICK, Donald Neil:** "Voluntary Obligations and Normative Powers", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 46 (1972) 59-78.
- "Legal Obligation and the Imperative Fallacy", en A.W.B. Simpson (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence, Second Series* (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 100-130.
- "Children's Rights: A Test Case for Theories of Right", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 62 (1976) 605-617 [ahora en Mc Cormick, *Legal Right and Social Democracy*, cit., pp. 154-166].
- "Rights in Legislation", en P.M.S. Hacker y J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society, Essays in honour of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1977); pp. 189-209.
- *Legal Reasoning and Legal Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- *H.L.A. Hart* (London: Edward Arnold, 1981).
- *Legal Right and Social Democracy, Essays in Legal and Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1982)
- "Rights, Claims and Remedies", en *Law and Philosophy*, 1 (1982) 337-357.
- "Contemporary Legal Philosophy: The Rediscovery of Practical Reason", en *Journal of Law and Society*, 10 (1983) 1-18.
- **y BANKOWSKI, Zenon:** "Speech Acts, Legal Institutions and Real Laws", en N. McCormick y Peter Birks (eds.) *The Legal Mind, Essays for Tony Honoré* (Oxford: Clarendon Press, 1986); pp. 121-133 [una versión ligeramente modificada de este

Bibliografía

- trabajo se publicó en francés con el título "La théorie des actes de langage et la théorie des actes juridiques", en P. Amselek (ed.), *Théorie des actes de langage, éthique et Droit* (Paris: P.U.F., 1986), pp. 195-2091.
- y WEINBERGER, Ota: *An Institutional Theory of Law, New Approaches to Legal Positivism* (Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel, 1986).
- MacDOWELL, John: "Values and Secondary qualities", en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity, A Tribute to J.L. Mackie* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), pp. 110-129.
- MacGUIRE, Martin: "The Calculus of Moral Obligation", en *Ethics*, 95 (1985) 199-223.
- MacINTYRE, Alasdair: *A Short History of Ethics* (London: Macmillan, 1966) [trad. cast. de R.J. Walton, *Historia de la Etica* (Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1982)].
- "Egoism and Altruism", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan-Free Press; London: Collier-Macmillan, 1967; reimp. 1972); vol. 1-2, pp. 462-466.
- *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1981; 2ª ed., 1984) [hay trad. cast. de Amelia Valcárcel, *Tras la Virtud* (Barcelona: Critica, 1987)]
- MacMAHON, Christopher: "Autonomy and Authority", en *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1987) 303-328.
- "Promising and Coordination", en *American Philosophical Quarterly*, 26 (1989) 239-247.
- MacNAUGHTON, David: *Moral Vision, An Introduction to Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1988).
- MacNEILLY, F.S.: "Promises De-Moralized", en *Philosophical Review*, 81 (1972) 63-81.
- MacPHERSON, Thomas: *Political Obligation* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).
- MAIER, Julio B.: "Reflexiones acerca de la vigencia del derecho", en E. Bulygin et al. (eds.), *El lenguaje del derecho, Homenaje a G.R. Carrió* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983), pp. 235-273.
- MALEM SENA, Jorge F.: *Concepto y justificación de la desobediencia civil* (Barcelona: Ariel, 1988).

- MALT, Gerd-Fredrik:** "Deontic Probability", en E. Bulygin *et al.* (eds.) *Man, Law and Modern Forms of Life* (Proceedings of the 11th. World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, Helsinki, 1983) (Dordrecht/Boston/ Lancaster: Reidel, 1985); pp. 233-240.
- MARCUS, Ruth Barcan:** "Moral Dilemmas and Consistency", en *Journal of Philosophy*, 77 (1980) 121-136 [ahora en C.W. Gowans, *Moral Dilemmas* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 188-204].
- MARGOLIS, Howard:** *Selfishness, Altruism and Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- MARSHALL, John:** "Inventing the Obligation to Obey the Law", en *Virginia Law Review*, 67 (1981) 159-176.
- MARTINEZ ROLDAN, Luis:** *Nueva aproximación al pensamiento jurídico de Hans Kelsen* (Madrid: La Ley, 1988).
- MAYERS, Eugene:** "A Critique of H.L.A. Hart's Philosophy of Law, with Special Reference to its Theory of Obligation", en P. Trappe (ed.), *Conceptions Contemporaines du Droit (Actes du 9e. Congrès Mondial de l' IVR, Basel, 1979)*, ARSP, *Supplementa, vol I, part I* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1982); pp. 123-133.
- MAYES, G. Randolph:** "The Internal Aspect of Law: Rethinking Hart's Contribution to Legal Positivism", en *Social Theory and Practice*, 15 (1989) 231-255.
- MAZZARESE, Tecla:** *Logica Deontica e Linguaggio Giuridico* (Padova: CEDAM, 1989).
- MEEHL, P.:** "The Paradox of the Throw-Away Vote", en *American Political Science Review*, 71 (1977) 11-30.
- MILGRAM, Stanley:** *Obedience to Authority* (New York: Harper & Row, 1974).
- MILO, Ron D.:** "The Notion of a Practical Inference", en *American Philosophical Quarterly*, 13 (1976) 13-21.
- MISH'ALANI, James K.:** "Duty, Obligation and Ought", en *Analysis*, 30 (1969) 33-40.
- MOLES, Robert N.:** *Definition and Rule in Legal Theory. A Reassessment of H.L.A. Hart and the Positivist Tradition* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
- MONTAGUE, Phillip:** "Two Concepts of Rights", en *Philosophy & Public Affairs*, 9 (1980) 372-384.

- "Rights and Duties of Compensation", en *Philosophy & Public Affairs*, 13 (1984) 79-88.
- "Davis and Westen on Rights and Compensation", en *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985) 390-396.
- MOORE, G. E.: "A Reply to my Critics", en P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore* (Evanston/Chicago: Northwestern University Press, 1942), pp. 533-677.
- MOORE, Michael S.: "Authority, Law and Razian Reasons", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 829-896.
- MORI, Maurizio: *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiectivista* (Milano: Giuffrè, 1986).
- MORIGIWA, Yasutomo: "Authority, Rationality and Law: Joseph Raz and the Practice of Law", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 897-912.
- MORRIS, Ch. W.: "The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics", en *Social Philosophy & Policy*, 5 (1988) 118-153.
- MOSTERIN, Jesús: *Racionalidad y acción humana* (Madrid: Alianza, 1978).
- MOTT, Peter L.: "On Chisholm's Paradox", en *Journal of Philosophical Logic*, 2 (1973) 197-211.
- MOUTAFAKIS, Nicholas J.: *The Logics of Preference. A Study of Prohairesis* (Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel, 1987).
- MUELLER, Dennis C.: "Rational Egoism versus Adaptive Egoism as Fundamental Postulate for a Descriptive Theory of Human Behavior", en *Public Choice*, 51 (1986) 3-23.
- MUGUERZA, Javier: "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)", en *Sistema*, 70 (1986) 27-40.
- "Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)", en *Doxa*, 4 (1987) 343-347.
- "Habermas en el 'reino de los fines' (variaciones sobre un tema kantiano)", en E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (Barcelona: Anthropos, 1988), pp. 97-139.
- "La alternativa del disenso", en G. Peces-Barba (ed.) *El fundamento de los derechos humanos* (Madrid: Debate, 1989), pp. 19-56.
- *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)* (México/Madrid/Buenos Aires: F.C.E., 1990).

- MURPHY, Jeffrie G.:** "Allegiance and Lawful Government", en *Ethics*, 79 (1968) 56-69.
- "In Defense of Obligation", en J.R. Pennock y J.W. Chapman (eds.) *Political and Legal Obligation: Nomos XII* (New York: Atherton Press, 1970); pp. 36-45.
- "Incompetence and Paternalism", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 60 (1979) 465-486.
- NAGEL, Thomas:** *The Possibility of Altruism* (Oxford: Oxford University Press, 1970).
- "War and Massacre", en *Philosophy & Public Affairs*, 1 (1972) 123-144 [ahora en T. Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 53-74].
- "What is it like to be a Bat?", en *Philosophical Review*, 83 (1974) 435-450 [ahora en Nagel, *Mortal Questions*, cit., pp. 165-180].
- "The Fragmentation of Value", en H.T. Engelhardt Jr. y D. Callahan (eds.) *Knowledge, Value and Belief* (Hastings-on-Hudson, N.Y.: Institute of Society, Ethics and the Life sciences, 1977) [ahora en T. Nagel, *Mortal Questions*, cit., pp. 128-141].
- "The Limits of Objectivity", en Sterling McMurrin (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Salt Lake City: University of Utah Press/Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 77-139.
- *The View from Nowhere* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1986).
- HARVESON, Jan:** "Promising, Expecting and Utility", en *Canadian Journal of Philosophy*, 1 (1971) 207-233.
- NAVARRO, Pablo Eugenio:** *La eficacia del Derecho. Una investigación sobre la existencia y el funcionamiento de los sistemas jurídicos* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990).
- O'NEILL (antes NELL), Onora:** *Acting on Principle. An Essay in Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 1975).
- "Rights to Compensation", en E. Frankel Paul et al. (eds.), *Equal Opportunity* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 73-87.
- NELSON, Alan:** "Economic Rationality and Morality", en *Philosophy & Public Affairs*, 17 (1988) 149-166.
- NELSON, William H.:** *On Justifying Democracy* (London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980) [hay trad. cast. de , *La justificación de la democracia* (Barcelona: Ariel 1981)].

- NEUMANN, John von y MORGENTHAU, Oskar:** *The Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1944).
- NIELSEN, Kai:** "Is 'Why Should I Be Moral' an Absurdity?", en *Australasian Journal of Philosophy*, 36 (1958) 25-32.
- "Why Should I Be Moral?", en W. Sellars y J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, 2ª ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1970), pp. 747-768.
- NINO, Carlos Santiago:** "Razones y Prescripciones", en *Análisis Filosófico*, 1 (1981) 37-48 [ahora, con algunas modificaciones, en Nino, *La validez del Derecho*, cit., pp. 109-123].
- "Legal Norms and Reasons for Action", en *Rechtstheorie*, 15 (1984) 489-502 [ahora, con algunas modificaciones, en Nino, *La validez del Derecho*, cit., pp. 125-143].
- *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación* (Buenos Aires: Paidós, 1984; 2ª ed. revisada, Barcelona, Ariel, 1989).
- *La validez del Derecho* (Buenos Aires, Astrea, 1985).
- "El Concepto de Derecho de Hart", en A. Squella (ed.), *H.L.A. Hart y El Concepto de Derecho*, Revista de Ciencias Sociales, nº 28 (Valparaíso: Edeval, 1986), pp. 33-54.
- *Introducción a la Filosofía de la Acción Humana* (Buenos Aires: Eudeba, 1987).
- *El constructivismo ético* (Madrid: C.E.C., 1989).
- "Autonomía y necesidades básicas", en *Doxa*, 7 (1990) 21-34.
- "Sobre los derechos morales", en *Doxa*, 7 (1990) 311-325.
- NOWELL-SMITH, P.H.:** *Ethics* (Harmondsworth: Penguin, 1954) [hay trad. cast. de Gilberto Gutiérrez, *Ética* (Estella: Verbo Divino, 1977)].
- "On Legitimate Authority: A Reply to Joseph Raz", en R. Bronaugh (ed.) *Philosophical Law: Authority, Equality, Adjudication, Privacy* (Westport/London: Greenwood Press, 1978); pp. 32-44.
- "Dworkin v. Hart Appealed: A Meta-Ethical Inquiry", en *Metaphilosophy*, 13 (1982) 1-14.
- NOZICK, Robert:** "Coercion", en S. Morgenbesser et al. (eds.), *Philosophy, Science and Method* (New York: St. Martin Press, 1969), pp. 440-472 [ahora en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society (4th series)*, (Oxford: Basil Blackwell, 1972), pp. 101-135].
- *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974) [hay trad. cast. de R. Tamayo, *Anarquía, Estado y Utopía* (México: F.C.E., 1988)].
- *Philosophical Explanations* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

- OLIVECRONA, Karl:** *Law as Fact* (København: Einar Munksgaard; London: Humphrey Milford, 1939) [hay trad. cast. de G. Cortés Funes, *El derecho como hecho* (Buenos Aires: Depalma, 1959)].
- *Law as Fact* (London: Stevens & Sons, 1971) [hay trad. cast. de L. López Guerra, *El derecho como hecho. La estructura del ordenamiento jurídico* (Barcelona: Labor, 1980)].
- "Das Meinige nach der Naturrechtslehre", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 59 (1973) 197-205.
- OLSON, Mancur:** *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965; reimp., con un Apéndice, 1971).
- OPALEK, Kazimierz:** "The Problem of the Existence of the Norm", en M. Imboden *et al.*, (eds.), *Festschrift für Adolf J. Merkl* (München/Salzburg: Wilhelm Fink Verlag, 1970), pp. 285-300.
- "Les normes, les énoncés sur les normes et les propositions déontiques", en *Archives de Philosophie du Droit*, 17 (1972) 355-372.
- y **WOLENSKI, Jan:** "On Weak and Strong Permissions", en *Rechtstheorie*, 4 (1973) 169-182.
- "On Weak and Strong Permissions once more", en *Rechtstheorie*, 17 (1986) 83-88.
- "Is, Ought and Logic", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 73 (1987) 373-385.
- OVERVOLD, Mark Carl:** "Self-Interest and the Concept of Self-Sacrifice", en *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1980) 105-118.
- "Self-Interest and Getting What You Want", en H.B. Miller y W.H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 186-194.
- PARAMO ARGÜELLES, Juan Ramón de:** *H.L.A. Hart y la Teoría Analítica del Derecho* (Madrid: C.E.C., 1984).
- "El concepto de derecho: una introducción bibliográfica", en *Anuario de Derechos Humanos*, 4 (1986-87) 199-218.
- "Razonamiento jurídico e interpretación constitucional", en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 8 (1988) 89-119.
- "Entrevista a H.L.A. Hart", en *Doxa*, 5 (1988) 339-361.
- Recensión de E. Fernández, *La obediencia al Derecho* (Madrid: Civitas, 1987), en *Anuario de Derechos Humanos*, 5 (1988-89) 497-500.

- "Interner Standpunkt und Normativität des Rechts", en E. Garzón Valdés (ed.), *Spanische Studien zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1990), pp. 99-113.
- PARETO, Wilfredo:** *Compendio di Sociologia Generale*, a cura di G. Farina (Firenze: Barberá, 1920) [ahora en ed. de Giovanni Busino (Torino: Einaudi, 1978)].
- PARFIT, Derek:** "Personal Identity", en *Philosophical Review*, 80 (1971) 3-27.
- "On the Importance of Self-Identity", en *Journal of Philosophy*, 68 (1971) 683-690.
- "Later Selves and Moral Principles", en A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), pp. 137-168.
- "Prudence, Morality and the Prisoner's Dilemma", en *Proceedings of the British Academy*, 65 (1979) 539-564.
- *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- "Comment", en *Ethics*, 96 (1986) 832-872.
- PARKS, Robert Q.:** "Interests and the Politic of Choice", en *Political Theory* 10 (1982) 547-565.
- PARSONS, Talcott:** *The Structure of Social Action* (New York: The Free Press of Glencoe, 1937) [hay trad. cast. en 2 vol. de J.J. Caballero y J. Castillo, *La estructura de la acción social* (Madrid: Guadarrama, 1968)].
- PASSERIN D'ENTREVES, Alessandro:** *Obbedienza e resistenza in una società democratica* (Milano: Ed. di Comunità, 1970).
- PATTARO, Enrico:** "Alle origini della nozione 'Principi generali del Diritto'. Profilo storico-filosofico", en M. Basciu (ed.), *Soggetto e Principi Generali del Diritto. Atti del XV Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica* (Milano: Giuffrè, 1987), pp. 25-65.
- PATZIG, Günther:** "Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik", en *Kantstudien*, 56 (1966) 237-252 [ahora en G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971); hay trad. cast. de E. Garzón Valdés, *Ética sin metafísica* (Buenos Aires: Alfa, 1975), pp. 98-122.]
- PAULSON, Stanley L.:** "El periodo posterior a 1960 de Kelsen: ¿Ruptura o continuidad?", en *Doxa*, 2 (1985) 153-157 [trad. cast. de J. Aguiló Regla].
- PECES-BARBA MARTINEZ, Gregorio:** *Los valores superiores* (Madrid: Tecnos, 1984).

- "Desobediencia civil y objeción de conciencia", en *Anuario de Derechos Humanos*, 5 (1988-89) 159-176.
- PECZENIK, Alexander:** "Principles of Law. The Search for Legal Theory", en *Rechtstheorie*, 2 (1971) 17-35.
- "Legal Reasoning as a Special Case of Moral Reasoning", en *Ratio Juris*, 1 (1988) 123-136.
- *On Law and Reason* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989).
- y **SPECTOR, Horacio:** "A Theory of Moral Ought-Sentences", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 73 (1987) 441-475.
- PERKINS, Lisa H.:** "On Reconciling Autonomy and Authority", en *Ethics*, 82 (1972) 114-123.
- PERRY, Ralph B.:** "Value and its Moving Appeal", en *Philosophical Review*, 61 (1932) 337-350.
- PERRY, Stephen R.:** "Second-Order Reasons, Uncertainty and Legal Theory", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 913-994.
- PETERS, R.S.:** "Authority", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 32 (1958) 207-240 [hay trad. cast. de E.L. Suárez en A. Quinton, *Filosofía Política* (México: F.C.E., 1974).
- *The Concept of Motivation* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958).
- PHILIPS, Michael:** "Weighing Moral Reasons", en *Mind*, 96 (1987) 367-376.
- PINTORE, Anna:** *Norme e Principi. Una Critica a Dworkin* (Milano: Giuffrè, 1982).
- PITKIN, Hanna:** "Obligation and Consent (II)", en *American Political Science Review*, 60 (1966) 39-52 [ahora en R.E. Flathman (ed.), *Concepts in Social and Political Philosophy* (New York/London: Macmillan, 1973), pp. 202-215].
- PLATON:** *La República* [consultado por la ed. bilingüe de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, 3 vol. (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969)].
- PLOTT, Charles R.:** "Axiomatic Social Choice Theory: An Overview and Interpretation", en *American Journal of Political Science*, 20 (1976) 511-527 [ahora en B. Barry y R. Hardin (eds.), *Rational Man and Irrational Society?* (Beverly Hills/London: Sage, 1982), pp. 231-245].

- POLLASTRO, Piero: "Fenomenología de las reglas constitutivas" en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 13 (1983) 233-262.
- PONTARA, Giuliano: "El presupuesto teórico del racionalismo ético", en L. Gianformaggio y E. Lecaldano (eds.), *Ética y derecho. Las vías de la justificación racional* (Bari: Laterza 1986), pp. 117-148 [ahora en Pontara, *Filosofía práctica* (Milano: Il Saggiatore, 1988), pp. 71-107].
- POPPER, Karl R.: "On Rules of Detachment and so-called Inductive Logic", en I. Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic* (Amsterdam: North-Holland, 1968), pp. 130-139.
- POSTEMA, Gerald: "Co-ordination and Convention at the Foundations of Law", en *Journal of Legal Studies*, 11 (1982) 165-203.
 — *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1986)
 — "The Normativity of Law", en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 81-104.
- PRICHARD, H. A.: *Moral Obligation. Essays and Lectures* (Oxford: Clarendon Press, 1949)
- PRIOR, Arthur N.: "The Paradoxes of Derived Obligation", en *Mind*, 63 (1954) 64-65.
- PUTNAM, Hilary: *Reason, Truth and History* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1981).
- RABOSI, Eduardo: *Estudios Éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas* (Valencia [Ven.]: Universidad de Carabobo, 1979), pp. 50-54.
- RADNER, R. y MARSCHAK, J.: "Note on Some Proposed Decision Criteria", en R.M. Thrall, C.H. Coombs y R.L. Davis (eds.), *Decision Processes* (New York: John Wiley & Sons, 1954), pp. 61-68.
- RAMOS PASCUA, José Antonio: *La regla de reconocimiento en la teoría jurídica de H.L.A. Hart. Un intento de configuración del Derecho como sistema normativo autónomo* (Madrid: Tecnos, 1989).
- RAMSEY, Frank P.: "Truth and Probability" [1926], en R. Braithwaite (ed.), *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (London: Kegan Paul, 1931), pp. 156-198 [ahora en David H. Mellor (ed.), *F.P. Ramsey. Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 52-94].

- RAPOPORT, Anatol:** *Fights, Games and Debates* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960).
- *Game Theory as a Theory of Conflict Resolution* (Dordrecht: Reidel, 1974).
- y CHAMMAH, A. M.: *Prisoner's Dilemma* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965)
- RAWLS, John:** "Two Concepts of Rules", en *Philosophical Review*, 64 (1955) 3-32 [hay trad. cast. de M. Arbolí, en Ph. Foot (ed.), *Teorías sobre la Ética* (México: F.C.E., 1974), pp. 210-247].
- "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", en S. Hook (ed.), *Law and Philosophy. A Symposium* (New York: New York University Press, 1964), pp. 3-18.
- *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; 2ª ed., Oxford: Oxford University Press, 1973) [hay trad. cast. de M.D. González Soler, *Teoría de la Justicia* (Madrid: F.C.E., 1978)].
- "The Independence of Moral Theory", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (1974) 5-22 [trad. cast. de M.A. Rodilla en J. Rawls, *Justicia como Equidad, Materiales para una teoría de la justicia* (Madrid: Tecnos, 1986), pp. 122-136].
- "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Journal of Philosophy*, 77 (1980) 515-572 [trad. cast. de M.A. Rodilla en J. Rawls, *Justicia como Equidad, cit.*, pp. 137-186].
- "Social Unity and Primary Goods", en A.K. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 159-185 [trad. cast. de M.A. Rodilla en J. Rawls, *Justicia como Equidad, cit.*, pp. 187-211].
- "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985) 223-251.
- "The Idea of an Overlapping Consensus", en *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987) 1-25 [hay trad. cast. de J.C. Bayón en J. Betegón y J.R. de Páramo (eds.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos* (Barcelona: Ariel, 1990), pp. 63-85].
- RAZ, Joseph:** "On Lawful Governments", en *Ethics* 80 (1970) 296-305.
- *The Concept of a Legal System. An Introduction to the Theory of Legal System* (Oxford: Clarendon Press, 1970; 2ª ed., con apéndice - "Sources, Normativity and Individuation" -, 1980) [hay trad. cast. de R. Tamayo, *El concepto de sistema jurídico. Una introducción a la teoría del sistema jurídico* (México: UNAM, 1986)].
- "Voluntary Obligations and Normative Powers - II", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 46 (1972) 79-102.
- "Legal Principles and the Limits of Law", en *Yale Law Journal*, 81 (1972) 823-858.

- "Reason, Requirements and Practical Conflicts", en Stephan Körner (ed.) *Practical Reason* (New Haven: Yale University Press, 1974); pp. 22-35.
- "Permissions and Supererogation", en *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975) 161-168.
- *Practical Reason and Norms* (London: Hutchinson, 1975; 2ª ed., con apéndice - "Rethinking Exclusionary Reasons" -, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).
- "Promises and Obligations", en P.M.S. Hacker y J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society. Essays in honour of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1977); pp. 210-228.
- Introducción a J. Raz (ed.) *Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 1978); pp. 1-17.
- *The Authority of Law. Essays on Law and Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1979) [hay trad. cast. de R. Tanayo Salmorán, *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral* (México, UNAM, 1982)].
- "The Purity of the Pure Theory", en *Révue Internationale de Philosophie*, 35 (1981) 441-459 [ahora en Richard Tur y William Twining (eds.), *Essays on Kelsen* (Oxford: Clarendon Press, 1986); pp. 79-97].
- "Promises in Morality and Law" [recensión de P. Atiyah, *Promises, Morals and Law*, cit.], en *Harvard Law Review*, 95 (1982) 916-938.
- "Autoridad y consentimiento" [trad. cast. de M.D. Farrell y C.S. Nino, en E. Bulygin et al. (eds.), *El lenguaje del Derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983), pp. 391-424.
- "A Postscript" [a su artículo "Legal Principles and the Limits of Law", cit., en M. Cohen (ed.), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence* (London: Duckworth, 1983), pp. 81-86.
- "On the Nature of Rights", en *Mind* 93 (1984) 194-214 [ahora en Raz, *The Morality of Freedom*, cit., cap. 7].
- "Legal Rights", en *Oxford Journal of Legal Studies*, 4 (1984) 1-21.
- "Hart on Moral Rights and Legal Duties", en *Oxford Journal of Legal Studies*, 4 (1984) 123-131.
- "The Obligation to Obey: Revision and Tradition", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 1 (1984) 139-155.
- "The Morality of Obedience" [recensión de Ph. Soper, *A Theory of Law*, cit.], en *Michigan Law Review*, 83 (1985) 732-749.
- *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

- "Facing Up: A Reply", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 1153-1235.
- REGAN, Donald H.:** "Paternalism, Freedom, Identity and Commitment", en R. Sartorius (ed.), *Paternalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), pp. 113-138.
- "Against Evaluator Relativity: A Response to Sen", en *Philosophy & Public Affairs*, 12 (1983) 93-112.
- "On Preferences and Promises. A Response to Harsanyi", en *Ethics*, 96 (1985) 56-67, pp. 58-64.
- "Law's Halo", en *Social Philosophy & Policy*, 4 (1986) 15-30.
- "Authority and Value: Reflections on Raz's *Morality of Freedom*", en *Southern California Law Review*, 62 (1989) 995-1095.
- REICHENBACH, Hans:** *Elements of Symbolic Logic* (London: Macmillan; New York: The Free Press, 1947; reimp. 1966).
- RESCHER, Nicholas:** "Rationality and Moral Obligation", en *Synthese* 72 (1987) 29-43.
- RICHARDS, David A. J.:** *A Theory of Reasons for Action* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- "Moral Rationality", en *Synthese* 72 (1987) 91-101.
- RICKER, W. y ORDESHOOK, P.:** "A Theory of the Calculus of Voting", en *American Political Science Review*, 62 (1968) 25-42.
- ROBBINS, Lionel:** *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (London: Allen & Unwin, 1932).
- ROBINS, Michael H.:** "The Primacy of Promising", en *Mind*, 85 (1976) 321-340.
- ROBLES MORCHON, Gregorio:** *Las reglas del Derecho y las reglas de los juegos. Ensayo de teoría analítica del Derecho* (Palma de Mallorca: Ed. de la Facultad de Derecho, 1984).
- RODILLA, Miguel Angel:** "Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de naturaleza", en *Anuario de Filosofía del Derecho, nueva época*, 2 (1985) 229-284.
- ROSS, Alf:** "Imperatives and Logic", en *Theoria*, 7 (1941) 53-71.
- *Om ret og retfærdighed* (København: Nyt Nordisk Forlag, 1953) [versión inglesa *On Law and Justice* (London: Stevens & Sons, 1958); hay trad. cast. de G.R. Carrió, Buenos Aires, Eudeba, 1963].

- SAMUELSON, Paul:** "Arrow's Mathematical Politics", en S. Hook (ed.) *Human Values and Economic Policy, A Symposium* (New York; New York University Press, 1967), pp. 41-51.
- SANCHEZ GARCIA, Dora:** "Definición de la norma verdadera", en *Theoria* (San Sebastian; 2ª época), 1 (1985) 535-544.
- SANDEL, Michael J.:** *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1982).
- SARTORIUS, Rolf:** *Individual Conduct and Social Norms* (Encino/Belmont, Cal.; Dickenson, 1975)
- "Positivism and the Foundations of Legal Authority", en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy, The Influence of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1987); pp. 9-20.
- SAVATER, Fernando:** *Ética como amor propio* (Madrid: Mondadori, 1988).
- von SAVIGNY, Eike:** "Social Habits and Enlightened Cooperation. Do Humans Measure Up to Lewis Conventions?", en *Erkenntnis*, 22 (1985) 79-96.
- SAYRE-McCORD, Geoffrey:** "Deontic Logic and the Priority of Moral Theory", en *Noûs*, 20 (1986) 179-197.
- SCANLON, Thomas M.:** "Preference and Urgency", en *Journal of Philosophy*, 72 (1975) 655-669.
- "Promises and Practices", en *Philosophy & Public Affairs*, 19 (1990) 199-226.
- SCARPELLI, Uberto:** *Cos'è il positivismo giuridico* (Milano; Ed. di Comunità, 1965).
- "Le proposizioni giuridiche come precetti reiterati", en *Rivista di Filosofia del Diritto*, 44 (1967) 465-482
- "Dovere morale, obbligo giuridico, impegno politico", en Id., *L'etica senza verità* (Bologna: Il Mulino, 1982), pp. 165-175.
- "Il positivismo giuridico rivisitato", en *Rivista di Filosofia*, 80 (1989) 461-475.
- SCHEFFLER, Samuel:** "Moral Scepticism and Ideals of the Person", en *The Monist*, 62 (1979) 288-303
- *The Rejection of Consequentialism, A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

- "Ethics, Personal Identity and Ideals of the Person", en *Canadian Journal of Philosophy*, 12 (1982) 229-246.
- SHELLING, Thomas C.:** *The Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960) [hay trad. cast. de Adolfo Martín, *La estrategia del conflicto* (Madrid: Tecnos, 1964)].
- *Micromotives and Macrobehavior* (New York: W.W. Norton, 1978).
- "Ethics, Law and the Exercise of Self-Command", en S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. IV (Salt Lake City: University of Utah Press/Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 43-79 [hay trad. cast. de G. Valverde, "La ética, el derecho y el ejercicio del autodomínio", en S.M. McMurrin (ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral* (Barcelona: Ariel, 1988), pp. 157-191].
- SCHOTTER, Andrew:** *The Economic Theory of Social Institutions* (Cambridge/London/New York: Cambridge University Press, 1981)
- SEARLE, John Roger:** "How to Derive 'Ought' from 'Is'", en *Philosophical Review*, 73 (1964) 43-58 [hay trad. cast. de M. Arbolí en Ph. Foot (ed.), *Teorías sobre la Ética* (México: F.C.E., 1974), pp. 151-170].
- "What is a Speech Act?", en M. Black (ed.), *Philosophy in America* (London: Allen & Unwin, 1964), pp. 221-239 [hay trad. cast. de L.M. Valdés Villanueva, *¿Qué es un acto de habla?* (Valencia: Cuadernos Teorema, 1977)].
- *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) [hay trad. cast. de L.M. Valdés Villanueva, *Actos de Habla* (Madrid: Cátedra, 1980)].
- "Prima Facie Obligations", en Joseph Raz (ed.) *Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 1978); pp. 81-90.
- SEN, Amartya K.:** *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco: Holden Day, 1970) [hay trad. cast. de F. Elías Castillo, *Elección colectiva y bienestar social* (Madrid: Alianza, 1976)].
- "Choice, Orderings and Morality", en S. Körner (ed.), *Practical Reason* (New Haven: Yale University Press, 1974); pp. 54-67.
- "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", en *Philosophy & Public Affairs*, 6 (1977) 317-344 [hay trad. cast. de Eduardo L. Suárez en F. Hahn y M. Hollis (eds.), *Filosofía y Teoría Económica* (México: F.C.E., 1986), pp. 172-217].

- "Plural Utility", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81 (1980-81) 193-215.
- "Rights and Agency", en *Philosophy & Public Affairs*, 11 (1982) 3-39 (ahora en S. Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 187-223).
- *On Ethics and Economics* (Oxford: Basil Blackwell, 1987) [hay trad. cast. de A. Conde, *Sobre ética y economía* (Madrid: Alianza, 1989)].
- SEÑOR, Thomas D.**: "What if There Are No Political Obligations? A Reply to A.J. Simmons", en *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1987) 260-268.
- SHARPE, Robert A.**: "Prudence and Akrasia", en J. Szrednicki (ed.), *Stephan Körner. Philosophical Analysis and Reconstruction. Contributions to Philosophy* (Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987); pp. 89-106.
- SHINER, Roger A.**: "Hermeneutics and the Internal Point of View", en S. Panou et al. (eds.), *Contemporary Conceptions of Social Philosophy*, Proceedings of the IVR 12th World Congress (Athens, 1985), ARSP Supp. Vol. 5 (Stuttgart: Franz Steiner, 1988), pp. 222-229.
- SHOPE, Robert K.**: "Prima Facie Duty", en *Journal of Philosophy*, 62 (1965) 279-287.
- SHUBIK, Martin**: "Game Theory, Behavior and the Paradox of the Prisoner's Dilemma: Three Solutions", en *Journal of Conflict Resolution*, 14 (1970) 181-193.
- SHWAYDER, David S.**: *The Stratification of Behaviour. A System of Definitions Propounded and Defended* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).
- SIDGWICK, Henry**: *The Methods of Ethics* [pub. orig. 1874] (7^a ed., London, Macmillan, 1907; reimp. Indianapolis/Cambridge: Hackett Pub., 1981).
- SIEGLER, Frederick**: "Hart on Rules of Obligation", en *Australasian Journal of Philosophy* 45 (1967) 341-355.
- SILTALA, Raimo**: "On Law, Morality and Laws without Morality", comunicación presentada en las 1^{as} Jornadas hispano-escandinavas de Teoría del Derecho, Alicante (30.XI-2.XII 1989) [inédita].
- SIMMONDS, N.E.**: "The Nature of Propositions of Law", en *Rechtstheorie*, 15 (1984) 96-108.
- SIMMONS, A. John**: *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

- "The Anarchist Possition: A Reply to Klosko and Senor", en *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1987) 269-279.
- SINGER, Marcus George:** "Moral Rules and Principles", en A. I. Melden, *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958); pp. 160-197 (incluido ahora en M. G. Singer, *Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy* (New York: Alfred A. Knopf, 1961; 2 ed., por donde se cita, Atheneum, 1971); pp. 96-138).
- "Hart's Concept of Law", en *Journal of Philosophy*, 60 (1963) 197-220.
- "Gewirth's Ethical Monism", en E. Regis (ed.), *Gewirth's Ethical Rationalism. Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 23-38.
- SINGER, Peter:** "Is Act-Utilitarianism Self-Defeating?", en *Philosophical Review*, 81 (1972) 94-104.
- "The Triviality of the Debate over 'Is-Ought' and the Definition of 'Moral'", en *American Philosophical Quarterly*, 10 (1973) 51-56.
- *Democracy and Disobedience* (Oxford: Oxford University Press, 1973 [hay trad. cast. de M. Guastavino, *Democracia y desobediencia* (Barcelona: Ariel, 1985)]).
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter:** "'Ought' Conversationally Implies 'Can'", en *Philosophical Review*, 93 (1984) 249-261.
- SMART, J. J. C.:** "Outline of a System of Utilitarian Ethics", en J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) [hay trad. cast. de J. Rodríguez Marín, *Utilitarismo: Pro y Contra* (Madrid: Tecnos, 1981)].
- SMITH, Adam:** *Lectures on Jurisprudence* [se cita por la edición crítica de R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein ((Oxford: Clarendon Press, 1978)].
- SMITH, J. C.:** *Legal Obligation* (London: Athlone Press, 1976).
- SMITH, M. B. E.:** "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?", en *Yale Law Journal*, 82 (1973) 950-976 [hay trad. cast. de F. Laporta en J. R. Páramo y J. Betegón (eds.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos* (Barcelona: Ariel, 1990), pp. 183-203].
- "Concerning Lawful Illegality", en *Yale Law Journal*, 83 (1974) 1534-1549.
- SNARE, Frank:** "The Definition of Prima Facie Duties", en *Philosophical Quarterly*, 24 (1974) 235-244.

- SOETEMAN, Arend:** *Logic in Law, Remarks on Logic and Rationality in Normative Reasoning* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989).
- SOPER, Philip:** "Legal Theory and the Problem of Definition", en *University of Chicago Law Review*, 50 (1983) 1170-1200.
- *A Theory of Law* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1984).
- "The Obligation to Obey the Law", en R. Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy, The Influence of H.L.A. Hart* (Oxford: Clarendon Press, 1987); pp. 127-155.
- "Legal Theory and the Claim of Authority", en *Philosophy & Public Affairs*, 18 (1989) 209-237.
- SOWDEN, Lanning:** "Parfit on Self-Interest, Common-Sense Morality and Consequentialism: A Selective Critique of Parfit's *Reasons and Persons*", en *Philosophical Quarterly*, 36 (1986) 514-535.
- STERBA, James P.:** "Justifying Morality: The Right and the Wrong Ways", en *Synthese*, 72 (1987) 45-69.
- STEVENSON, Charles L.:** "The Emotive Meaning of Ethical Terms", en *Mind*, 46 (1937) [ahora en W. Sellars y J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1952), pp. 415-429].
- *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1943) [hay trad. cast. de E. Rabossi, *Ética y lenguaje* (Buenos Aires: Paidós, 1971)].
- STOCKER, Michael:** "Moral Duties, Institutions and Natural Facts", en *The Monist*, 54 (1970) 602-624.
- "Some Problems with Counter-Examples in Ethics", en *Synthese*, 72 (1987) 277-289.
- STRASNICK, Steven:** "Extended Sympathy Comparisons and the Basis of Social Choice", en *Theory and Decision*, 10 (1979) 311-328.
- STRAWSON, Peter:** "Intention and Convention in Speech Acts", en *Philosophical Review*, 73 (1964) 439-460.
- STRÖMBERG, Tore:** "Norms of Competence in Scandinavian Jurisprudence", en A. Peczenik et al. (eds.), *Theory of Legal Science (Proceedings of the Conference on Legal Theory and Philosophy of Science, Lund, December 11-14, 1983)* (Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel, 1984), pp. 559-570.
- SUMNER, L.W.:** *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

- TAYLOR, Charles: *The Explanation of Behaviour* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964).
- "The Diversity of Goods", en A. K. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); pp. 129-144.
- TAYLOR, Michael: *The Possibility of Cooperation* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1987).
- THOMPSON, Earl A. y FAITH, Roger L.: "A Pure Theory of Strategic Behavior and Social Institutions", en *American Economic Review*, 71 (1981) 366-380.
- THOMSON, Judith Jarvis: "Rights and Compensation", en *Noûs*, 14 (1980) 3-15.
- THRALL, R.M., COOMBS, C.H. y DAVIS, R.L. (eds.): *Decision Processes* (New York: John Wiley & Sons, 1954).
- TOMAS de AQUINO: *Summa Theologiae* [ed. consultada: *Suma teológica*, ed. dirigida por F. Barbado Viejo (Madrid: B.A.C., 1947-1960)].
- TOMBERLIN, James E.: "Contrary-to-Duty Imperatives and Conditional Obligation", en *Noûs*, 15 (1981) 357-375.
- TOULMIN, Stephen: *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950) [hay trad. cast. de I.F. Ariza, *El puesto de la razón en la Ética* (Madrid: Revista de Occidente, 1964; Alianza Editorial, 1979)].
- *The Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).
- TRIGG, Roger: "Moral Conflict", en *Mind*, 80 (1971) 41-55.
- TUOMELA, Raimo: "Explanation of Action", en G. Fløistad (ed.), *Philosophy of Action*, Vol. 32 de la serie *Contemporary Philosophy. A New Survey* (Den Haag/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1982), pp. 15-43.
- "Legal Norms and Social Practical Reasoning", en S. Panou *et al.* (eds.), *Contemporary Conceptions of Social Philosophy*, Proceedings of the IVR 12th World Congress (Athens, 1985), ARSP Supp. Vol. 5 (Stuttgart: Franz Steiner, 1988), pp. 195-198.
- TUR, Richard: "Paternalism and the Criminal Law", en *Journal of Applied Philosophy*, 2 (1985) 173-189.
- y TWINING, William: *Essays on Kelsen* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- TWINING, William: "The Bad Man Revisited", en *Cornell Law Review*, 58 (1973) 275-303.

Bibliografía

- "Academic Law and Legal Philosophy: The Significance of Herbert Hart", en *Law Quarterly Review*, 95 (1979) 557-580.
- y MIERS, David: *How to Do Things with Rules. A Primer of Interpretation* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1976; 2ª ed., 1982).
- ULLMANN-MARGALIT, Edna: *The Emergence of Norms* (Oxford: Clarendon Press, 1977).
- "Is Law a Co-ordinative Authority", en *Israel Law Review*, 16 (1981) 350-355.
- URMSON, J.O.: "Motives and Causes", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. vol. 26 (1952) 179-194 [ahora en Alan R. White (ed.), *The Philosophy of Action* (Oxford: Oxford University Press, 1968); hay trad. cast. de Sonia Block, México, F.C.E., 1976; pp. 218-235].
- "Saints and Heroes", en A.I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), pp. 198-216 [ahora en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, cit., pp. 60-73].
- "A Defense of Intuitionism", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1974) 111-119.
- VALLESPIN OXA, Fernando: *Nuevas Teorías del Contrato Social. J. Rawls; R. Nozick y J. Buchanan* (Madrid: Alianza, 1985).
- VanDeVEER, Donald: *Paternalistic Intervention. The Moral Bounds on Benevolence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).
- VERMAZEN, Bruce: "On the Logic of Practical 'Ought'-Sentences", en *Philosophical Studies*, 32 (1977) 1-71.
- VERNENGO, Roberto José: "Sobre algunos criterios de verdad normativa", en *Doxa*, 3 (1986) 233-242.
- "Kelsen's *Rechtssätze* as Detached Statements", en R. Tur y W. Twining (eds.), *Essays on Kelsen* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 99-108.
- "Derecho y lógica: un balance provisorio", en *Anuario de Filosofía del Derecho* (nueva época), 4 (1987) 303-329, pp. 310-311.
- "Los derechos humanos como razones morales justificatorias", en *Doxa* 7 (1990) 275-299.
- VOSS, Thomas: "Rational Actors and Social Institutions: The Case of the Organic Emergence of Norms", en Werner Raub (ed.) *Theoretical Models and Empirical Analyses*,

Contributions to the Explanation of Individual Action and Collective Phenomena (Utrecht: E.S. Publications, 1982); pp. 76-100.

- WALDRON, Jeremy:** "A Right to Do Wrong", en *Ethics*, 92 (1981) 21-39.
- "Particular Values and Critical Morality", en *California Law Review*, 77 (1989) 561-589.
- WARNOCK, G. J.:** *The Object of Morality* (London: Methuen, 1971)
- WASSERSTROM, Richard:** "The Obligation to Obey the Law", en *UCLA Law Review* 10 (1963) 78)-807 (ahora en R. Flathman (ed.), *Concepts in Social and Political Philosophy* (New York/London: Macmillan, 1973), pp. 230-251.
- WATKINS, J.W.H.:** "What does Chisholm require of us?", en S. Körner (ed.), *Practical Reason* (New Haven: Yale University Press, 1974), pp. 36-40.
- WEINBERGER, Ota:** "Über die Negation von Sollensätzen", en *Theoria*, 23 (1957) 102-134 (ahora en O. Weinberger, *Studien zur Normenlogik und Rechtsinformatik* (Berlin: J. Schweitzer, 1974), pp. 33-58).
- "Die Norm als Gedanke und Realität", en *österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 20 (1970) 203-216 (ahora en N. McCormick y O. Weinberger, *An Institutional Theory of Law. New Approaches to Legal Positivism* (Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel, 1986), pp. 31-48).
- "Der Erlaubnisbegriff und der Aufbau der Normenlogik", en *Logique et Analyse*, 16 (1973) 113-142.
- "Die Struktur der rechtlichen Normenordnung", en G. Winkler (ed.), *Rechtstheorie und Rechtsinformatik. Voraussetzungen und Möglichkeiten formaler Erkenntnis des Rechts* (Wien/New York: Springer, 1975), pp. 110-132.
- "Normenlogik und logische Bereiche", en A.G. Conte *et al.* (eds.), *Deontische Logik und Semantik* (Wiesbaden: Athenaion, 1977), pp. 176-212.
- *Normentheorie als Grundlage der Jurisprudenz und Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Hans Kelsen Theorie der Normen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1981).
- "Problemas Fundamentales de la Teleología Formal", en *Análisis Filosófico*, 3 (1983) 21-36 [trad. cast. de E. Bulygin].
- "'Is' and 'Ought' Reconsidered", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 70 (1984) 454-474.
- "On the Meaning of Norm Sentences, Normative Inconsistency and Normative Entailment. A Reply to C.E. Alchourrón y E. Bulygin", en *Rechtstheorie*, 15 (1984) 465-475

Bibliografía

- "The Expressive Conception of Norms. An Impasse for the Logic of Norms", en *Law & Philosophy*, 4 (1985) 165-198
- "Logic and the Pure Theory of Law", en R. Tur y W. Twining (eds.), *Essays on Kelsen* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 187-199.
- "Der Normenlogische Skeptizismus", en *Rechtstheorie*, 17 (1986) 13-81.
- WESTEN, Peter:** "Comment on Montague's 'Rights and Duties of Compensation'", en *Philosophy & Public Affairs*, 14 (1985) 385-389.
- WHITE, Alan:** *Modal Thinking* (Oxford: Blackwell, 1971).
- WHITE, D. J.:** *Decision Theory* (London: Allen & Unwin, 1969) [hay trad. cast. de José Luis García Molina, *Teoría de la decisión* (Madrid, Alianza, 1972)].
- WHITELEY, C. H.:** "On Duties", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53 (1952-53) 95-104.
- WIGGINS, David:** "Deliberation and Practical Reason", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76 (1975-76) 43-49 [ahora en J. Raz (ed.), *Practical Reasoning*, cit.: pp. 144-152].
- "Claims of Need", en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity, A Tribute to J.L. Mackie* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), pp. 149-202.
- WICKSTRÖM, Bengt-Arne:** "Optimal Majorities for Decisions of Varying Importance", en *Public Choice*, 48 (1986) 273-290.
- WILCOX, William H.:** "Taking a Good Look at the Bad Man's Point of View", en *Cornell Law Review*, 66 (1981) 1058-1073.
- WILLIAMS, Bernard A. O.:** *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Harper & Row, 1972) [hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, *Introducción a la ética* (Madrid: Cátedra, 2ª ed. 1985)].
- "Ethical Consistency", en *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) pp. 166-186 [ahora en Joseph Raz (ed.), *Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 1978); pp. 91-109].
- "Conflict of Values", en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom, Essays in honour of Isaiah Berlin* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp.221-232 [ahora también en B. Williams, *Moral Luck*, cit., pp. 71-82].
- "Internal and External Reasons", en R. Harrison (ed.) *Rational Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) [ahora en *Moral Luck*, cit., pp. 101-113]
- *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana/Collins, 1985).

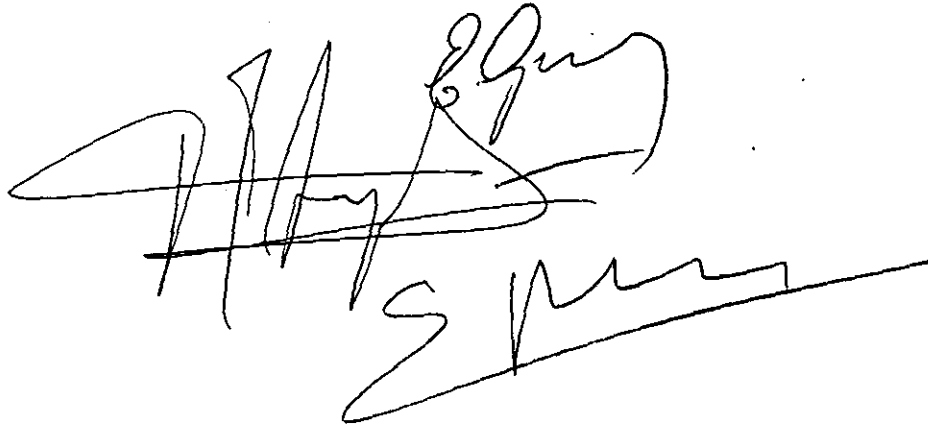
- y SEN, Amartya: "Introduction: Utilitarianism and Beyond", en A. Sen / B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); pp. 1-21.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical Investigations*, ed. a cargo de G.E.M. Anscombe y R. Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 3ª ed., 1967) [hay trad. cast. de A. García Suárez y Ulises Moulines, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica; México: UNAM, 1988)].
- WOLF, Susan: "Self-Interest and Interest in Selves", en *Ethics*, 96 (1986) 704-720.
- WOLFF, Robert Paul: *In Defense of Anarchism* (New York: Harper & Row, 1970).
- WOLLHEIM, Richard: "A Paradox in the Theory of Democracy", en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society: 2nd series* (Oxford: Basil Blackwell, 1962); pp. 71-87.
- WOZZLEY, Anthony D.: "The Existence of Rules", en *Nods*, 1 (1967) 63-79.
- von WRIGHT, Georg Henrik: "Deontic Logic", en *Mind*, 60 (1951) 1-15 [ahora en von Wright, *Logical Studies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957), pp. 58-74].
- "A Note on Deontic Logic and Derived Obligation", en *Mind*, 65 (1956) 507-509.
- "Practical Inference", en *Philosophical Review*, 72 (1963) 159-179 [ahora en von Wright, *Practical Reason*, cit., pp. 1-17].
- *Norm and Action. A Logical Enquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963) [hay trad. cast. de Pedro García Ferrero, *Norma y Acción. Una Investigación Lógica* (Madrid: Tecnos, 1970)].
- *The Logic of Preference: An Essay* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).
- "A New System of Deontic Logic", en *Danish Yearbook of Philosophy*, 1 (1964) 173-182 [ahora en R. Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, (Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1971; 2ª ed., 1981), pp. 105-120].
- "The Foundation of Norms and Normative Statements", en K. Ajdukiewicz (ed.), *The Foundation of Statements and Decisions* (Warszawa: PWN-Polish Scientific Publishers, 1965), 351-367 [ahora en von Wright, *Practical Reason*, cit., pp. 67-82].
- *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action* (Amsterdam: North-Holland, 1968) [trad. cast. de E. Garzón Valdés, *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción* (México: UNAM, 1976)].
- *Explanation and Understanding* (Ithaca: Cornell University Press, 1971) [hay trad. cast. de Luis Vega, *Explicación y Comprensión* (Madrid: Alianza, 1981)].

Bibliografía

- "Deontic Logic and the General Theory of Conditions", en *Critica*, 2 (1968) 3-31 [ahora en R. Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, cit., pp. 159-177].
- "On So-called Practical Inference", en *Acta Sociologica* 15 (1972) 39-53 [ahora en von Wright, *Practical Reason*, cit., pp. 18-34].
- "Problems and Prospects of Deontic Logic - A Survey", en E. Agazzi (ed.), *Modern Logic - A Survey: Historical, Philosophical and Mathematical Aspects of Modern Logic and Its Applications* (Dordrecht: Reidel, 1981), pp. 399-423.
- "Explanation and Understanding of Action", en *Révue Internationale de Philosophie*, 35 (1981) 127-142 [ahora en von Wright, *Practical Reason*, cit., pp. 52-66].
- "On the Logic of Norms and Actions", en R. Hilpinen (ed.) *New Studies in Deontic Logic* (Dordrecht: Reidel, 1981); pp. 3-35 [ahora en von Wright, *Practical Reason*, cit., pp. 100-129].
- "Norms, Truth and Logic", en von Wright, *Practical Reason*, cit., pp. 130-209, [una versión preliminar de la primera parte de este trabajo se publicó en A. Martino (ed.), *Deontic Logic, Computational Linguistics and Legal Information Systems* (Amsterdam/New York: North Holland, 1982) pp. 3-20].
- "Normas de orden superior" [trad. cast. de E. Bulygin], en E. Bulygin *et al.* (eds.), *El lenguaje del Derecho. Homenaje a G.R. Carrió* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983), pp. 457-470.
- "Bedingungsnormen - ein Prüfstein für die Normenlogik", en W. Krawietz *et al.* (eds.), *Theorie der Normen. Festgabe für D. Weinberger zum 65. Geburtstag* (Berlin: Duncker & Humblot, 1984), pp. 447-456.
- "Is and Ought", en E. Bulygin *et al.* (eds.) *Man, Law and Modern Forms of Life* (Proceedings of the 11th. World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, Helsinki, 1983) (Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel, 1985); pp. 263-281.
- ZIMMERLING, Ruth: "La pregunta del tonto y la respuesta de Gauthier", en *Doxa* 6 (1989) 49-76.
- "Necesidades básicas y relativismo moral", en *Doxa* 7 (1990) 35-54.

REUNIDO EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE EN EL DIA DE
LA FECHA, ACORDO CALIFICAR LA PRESENTE TESIS
DOCTORAL CON LA CENSURA DE ~~APTO. CON LAUDE~~
MADRID, 6 de mayo 1891

h. n. n.



Handwritten signatures and scribbles, including a large signature that appears to be 'J. M. G.' and another signature below it.