

**Autoridad y legitimación**

**Artículo especializado  
como requisito para optar al título de  
Magíster en filosofía  
Escuela de Ciencias Humanas  
Maestría en Filosofía  
Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario  
Director: Wilson Herrera**

**Presentado por:  
David Hernández Zambrano  
Semestre II, 2014**

## **TABLA DE CONTENIDO**

I. INTRODUCCIÓN .....	3
II. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD? .....	5
III. OBEDIENCIA.....	14
IV. LEGITIMIDAD.....	19
V. DIFICULTADES CON EL ENFOQUE DEL PROBLEMA.....	27
VI. CONCLUSIÓN.....	39

## **AUTORIDAD Y LEGITIMACIÓN**

### **I. INTRODUCCIÓN**

En los tiempos que corren, especialmente en sociedades occidentales, la relación de las personas con el Estado y con jurisdicciones particulares se ha vuelto cada vez más relevante. En general, el mundo se reparte entre Estados y el reconocimiento que se tiene (a través de la nacionalidad, la residencia etc.) por parte de estos determina las posibilidades y restricciones que se tienen respecto de las acciones, derechos, capacidades y obligaciones de las personas. En el plano nacional, la relación que se establece con el Estado y sus instituciones genera no sólo derechos y obligaciones sino que define nuestro rol, dota de sentido específico nuestras obligaciones y deberes, y genera límites y umbrales espaciales y temporales desde el discurso normativo comúnmente encarnado en la ley.

Adicionalmente, la pretensión que tienen los Estados de reglamentar la vida de las personas es mucho más amplia de lo que por lo general se dice explícitamente en las justificaciones en favor de la existencia y manutención del Estado. Se pretende que toda acción u omisión de las personas encuentre cabida en las reglamentaciones institucionales. Incluso las acciones que no son objeto directo de la intervención estatal se clasifican y delimitan, se definen y se apropian, moldeando así las posibilidades de conducta percibidas por las personas. Ante este panorama, surgen cuestionamientos por cómo se vinculan estas relaciones jerárquicas con las demandas de derechos, libertad y autonomía, y sobre los problemas éticos que pueden generarse a partir de ellas. Así, el problema en el que se centra este escrito es si es posible justificar al Estado y sus acciones, sí, además de justificarlas, estas pueden generar obligaciones morales y si es posible plantear lineamientos básicos que deban cumplirse en la vida política para que esta sea moralmente viable.

Consecuentemente, las relaciones que se entablan entre Estado e individuo resultan de especial interés para la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho dada la fuerte injerencia de estas relaciones en la vida práctica de las personas. Especialmente, en estas ramas de la filosofía, la discusión respecto de dichas relaciones se ha dado desde la consideración de la relación entre autoridad, poder y legitimidad. El presente escrito se ocupa de hacer un análisis sobre esas relaciones basándose, específicamente, en las nociones de autoridad, obediencia y

legitimidad con el fin de aclarar la discusión, analizarla y poner en evidencia las fuertes limitaciones de los intentos de legitimación de la autoridad política. Así, este trabajo plantea una discusión sobre la validez de las críticas anarquistas según las cuales no hay estados legítimos. Estas críticas anarquistas se enfrentan, en general, a teorías que postulan la legitimidad de alguna forma de gobierno a través del intento de demostración de cómo las virtudes morales poseídas por tal o cual forma de organización política le otorgan al Estado su legitimidad y, dado el supuesto de la obligación de la promoción de tales virtudes morales, además de ser legítimo, el Estado garantizaría su derecho a ser obedecido y a usar la fuerza contra los que desobedientes.

Se propone acá que el intento por encontrar bases morales, a manera de justificación general, para la formulación de obligaciones políticas, es una aproximación infructuosa al problema. En vez de buscar una justificación general de la obligación moral del ciudadano de acatar las normas y órdenes del Estado, en este escrito se propone que las críticas anarquistas resultan ser no sólo teóricamente fuertes en contra de las justificaciones tradicionales, sino también que estas propuestas anarquistas plantean un enfoque de gran provecho para la discusión, a saber, que no tenemos, en general, ninguna relación moral con el Estado o con instituciones políticas. Sin embargo, la tesis anarquista que aquí se defenderá, no implica que bajo ciertas circunstancias pueda haber razones de tipo prudencial que justifiquen la existencia del Estado (cosa que no implica que sobrevenga una relación moral con él ni con sus instituciones), y que por ende puedan justificarse ciertas obligaciones respecto de la ciudadanía y proponer límites para el alcance de su autoridad.

La autoridad es un tema fundamental al enfrentarnos al estudio de la convivencia de grandes grupos<sup>1</sup>. Asimismo, aunque hay diversas posibilidades para la autoridad práctica, y dadas las condiciones en que se ha desarrollado la historia social y política de la humanidad, el estudio del Estado, y en general de las instituciones políticas y de los sistemas jurídicos, está íntimamente relacionado con la cuestión de la autoridad. Dado que el Estado, se supone, debe poder encausar y modificar las acciones de los individuos, generar normas, asignar tareas, conferir permisos y poderes, dar autorizaciones etc. y ante el avance de la perspectiva de que el ejercicio del poder político precisa de la posibilidad de dar cuenta del porqué de las

---

<sup>1</sup> Ver (Raz, 2009) (Wolff, 1998) (Friedman, 1990) (Christiano, 2012) (Estlund, 2011) (McMahon, 1997)

atribuciones y poderes del Estado, la pregunta por la autoridad del Estado, por sus límites y por sus condiciones de legitimación resulta ser notablemente importante. Estos cuestionamientos son un requisito ineludible de un estudio normativo de la autoridad (como el que acá se propone) dado que más allá de las consideraciones descriptivas de las instancias *de facto* de ejercicio de la autoridad, dicho estudio debe ocuparse de las posibilidades de fundamentación de la existencia y acción de la autoridad política.

El presente texto propone, a partir del análisis de teorías de filosofía política sobre la autoridad, la necesidad del escepticismo respecto de nuestras obligaciones para con el Estado y la inexistencia de una relación moral general con este y con sus órdenes. De cualquier manera, no se sigue de esto una recomendación política de eliminación o confrontación general con el Estado dado que, de cualquier manera, considero que la existencia de instituciones políticas sí tiene el potencial de facilitar el cumplimiento de deberes morales que resultan imprescindibles para lograr relaciones humanas y sociales decentes<sup>2</sup>. A través de la revisión de las objeciones y problemas que se siguen de los intentos de justificación y legitimación del ejercicio del poder político, se propone una disposición o actitud, mas no una teoría procedimental, recomendable para los ciudadanos de cara a su relación con las instituciones políticas. Así, el texto comenzará por una delimitación del concepto de autoridad, seguido por la consideración de la legitimidad y la obediencia para, finalmente, ofrecer conclusiones sobre el análisis planteado. Es importante señalar que en las discusiones de este texto se retoman postulados de la filosofía política anglosajona. No se toman insumos de análisis del poder como los esgrimidos por Foucault o Deleuze. Adicionalmente, tratándose de una propuesta de análisis normativo, prescindiré de enfoques realistas como los propuestos por Carl Schmitt y Hans Morgenthau.

## II. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

Quien tiene autoridad se ve diferenciado de los sujetos a él supeditados, inicialmente, por la posibilidad de alguna forma de acceso privilegiado a información o a una injerencia especial sobre las acciones de los demás. Encontramos que la autoridad implica alguna forma de jerarquía, una organización de los involucrados, gradaciones en los roles de los sujetos, que dependen de que se considere que unos saben más que otros o que tienen funciones y

---

<sup>2</sup> Tomo el término de Avishai Margalit (1997)

derechos especiales<sup>3</sup>. En otras palabras, la existencia de formas de autoridad en una comunidad obligatoriamente se da de manera concomitante con gradaciones de personas y valores; es decir, suponen una organización social jerarquizada.

La existencia de jerarquías puede facilitar el funcionamiento de grupos, pues con ello se pueden evitar muchos desgastes y obstáculos en la actividad conjunta de los individuos que los conforman.

En general, la jerarquización de grupos tiene la ventaja de contribuir a la solución de los conflictos entre sus miembros y resolver problemas de coordinación haciendo posible, en muchos casos, la división del trabajo y la consecución de la estabilidad del orden social. . Stanley Milgram, a este respecto dice: “[...] una organización social estable a la vez mejora la habilidad del grupo de enfrentarse con su ambiente y, por medio de la regulación de las relaciones del grupo, reduce la violencia interna” (Milgram, 2009, pág. 124)<sup>4</sup>. Así, encontramos una primera aproximación a la justificación de la existencia del Estado y la autoridad política: prudencialmente resulta atractiva la reducción de la violencia interna con la consecuente posibilidad de aumento de la capacidad de acción.

Dado que el interés del presente escrito es la autoridad política, resulta útil recordar que las jerarquizaciones humanas están principalmente mediadas por formas lingüísticas complejas<sup>5</sup>(cuestión que resulta relevante dada la definición de la autoridad como forma de influencia a través de actos de habla, de la que me ocuparé más adelante). Consecuentemente, en lo que sigue, me referiré a la autoridad y la jerarquía en entornos sociales humanos.

La aproximación al concepto de autoridad se configura como una aproximación a la comprensión de la cohesión y coordinación de las sociedades humanas. La razón para optar por la aproximación desde el concepto de autoridad radica en que las dos nociones a las que inicialmente podría acudir, argumentación y coerción, resultan insuficientes para dar cuenta

---

<sup>3</sup> Esta afirmación obedece a la distinción entre autoridad práctica y autoridad teórica que será explicada más adelante.

<sup>4</sup> Todas las citas tomadas de libros que aparecen en inglés en la bibliografía, son propias.

<sup>5</sup> No es mi interés hacer una distinción tajante entre la naturaleza de los fenómenos humanos y los del resto del mundo natural. Es posible que muchos animales tengan formas simbólicas que se vinculen a sus casos particulares de jerarquía y que dicha característica permita un análisis de sus relaciones de autoridad análogo con el de los seres humanos; mas lo que acá interesa es que en el caso de las relaciones humanas los símbolos son indispensables para entender el fenómeno (más allá de relaciones competitivas de fuerza física).

de las motivaciones, acciones y propósitos tanto de las órdenes que se emiten como de la obediencia pretendida. Suele pensarse que a través de la persuasión racional (argumentación) o del ejercicio de poder (coerción) es posible coordinar y lograr el funcionamiento social pero, si se mira con cuidado, resulta una creencia desatinada porque ninguna de las dos logra dar cuenta del funcionamiento jerarquizado de nuestras sociedades. El punto acá es que el Estado necesita poder asegurar la aquiescencia de la ciudadanía a fin de conseguir la coordinación y regulación del orden social y sólo acudiendo a la noción de autoridad podemos explicar más claramente el proceso mediante el que se consigue ese cometido. Así, antes que nada, habrá que distinguir la autoridad de dos nociones que se suelen confundir con ella: coerción y argumentación<sup>6</sup>.

Al pensar en la manera en que el Estado asegura que sus leyes sean acatadas<sup>7</sup>, normalmente se acude a la noción de coerción. Suele decirse, tal vez inspirados en la noción hobbesiana de la fuente de la autoridad estatal, que es a través de la sanción que el Estado logra el acatamiento de las normas establecidas por él<sup>8</sup>. En otras palabras, el punto es que suele pensarse que la autoridad del Estado está basada en su capacidad coercitiva. No obstante, esa perspectiva resulta insuficiente por lo menos por dos razones: la primera es que de ser la sanción la única forma de asegurar la obediencia a la ley, el Estado tendría que asumir costos increíbles para poderla mantener. Si la obediencia de los ciudadanos dependiera sólo de la coerción efectiva en cada caso de violación de las normas establecidas, tendría que haber tantos policías como civiles a fin de que toda acción contraria a la ley fuese castigada.

Además, como lo menciona Martha Nussbaum (2004), la pura sanción tiene el problema de que no da campo a una comprensión útil, por parte del sujeto de quien se pretende determinado comportamiento, del porqué debería acomodarse a ciertas formas de conducta. La simple aplicación de la coerción no permite ni la comprensión de la norma ni su

---

<sup>6</sup> Esta distinción es la base para la indagación de las investigaciones sobre el concepto de autoridad que se proponen desde la mitad del siglo XX (ver por ejemplo Arendt (1961), Friedman (1990), Raz (2009), Wolff (1990), Christiano (2012))

<sup>7</sup> Se trata el tema del acatamiento de la ley dado que el Estado, a través de la regulación legal, pretende la coordinación de la ciudadanía.

<sup>8</sup> De cualquier manera, cuando Hobbes postula el estado natural en *El Leviatán* está proponiendo una base teórica para mostrar que permanecer en el Estado resulta razonable dado que, de lo contrario, “[...] la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 1651, pág. 103). La fuente de conformidad de la conducta no es, entonces, la pura coerción: resulta importante, por lo menos en el caso de la teoría de Hobbes, que haya la posibilidad de mostrar que resulta razonable permanecer dentro de un esquema social organizado.

extrapolación a diferentes circunstancias, perdiendo así la posibilidad de la interiorización de la regla y de la conducta demandada. En virtud de esto, Nussbaum dirá que la obediencia basada sólo en la coerción lleva a obedecer por malas razones, dado el desconocimiento del contenido y justificación de la orden. Esta crítica de Nussbaum se corresponde con la preocupación por mostrar que la autoridad no es una arbitrariedad inmoral. Dicha preocupación resulta relevante para la filosofía política dado que la norma está relacionada con la actitud adoptada por quien es objeto de ella. El Estado, además de la regulación de la conducta, pretende actitudes determinadas por parte del sujeto.

También, considerar que la coerción es la que asegura la conformidad con la ley es limitar demasiado las motivaciones individuales. En muchas ocasiones, las razones que tenemos para actuar conforme a la ley no tienen nada que ver con la ley estatal. Un buen ejemplo es el de la prohibición sobre el homicidio. En general, las personas se abstienen de matar a otros por parecerles excesivo o por el acatamiento de preceptos morales que les han sido inculcados. Para muchos, no matar a otro es algo que debe cumplirse independientemente de que haya una prohibición estatal. Cuando pensamos en nuestras opciones de comportamiento, excluimos posibilidades que van en contravía de lo requerido por el Estado sin pensar en la sanción prevista para quien lo haga. Las razones para excluir esas posibilidades son múltiples pero una de ellas es sencillamente que consideramos que se trata de una imposibilidad práctica sin más. Tal como lo propone Robert Gordon pensando en la autoridad de la ley: “Nunca se tiene más poder que cuando se han apropiado los símbolos de la autoridad de manera tan exitosa que las propias acciones no son vistas en lo absoluto como ejercicios de poder, sino simplemente como expresiones del sentido común pragmático e irrefutable” (Gordon, 2014, pág. 207)

De cualquier manera, no se pretende hablar acá sólo descriptivamente de la autoridad como fundación histórica del Estado ni de la autoridad como fenómeno totalmente independiente de la coerción, sólo mostrar que es diferente. Sin importar si se llega a ella, históricamente, a partir de la coerción e independientemente del hecho de que pueda no haber casos de autoridad política que no cuenten con la posibilidad de sanción coercitiva, la autoridad resulta ser diferente del puro ejercicio de poder, excede las posibilidades de la coerción como base única de la conformidad con la ley.

Aparentemente, este problema podría solucionarse por medio de la argumentación. Sea por arreglo a fines o por arreglo a principios, a través de la persuasión racional podríamos convencer al individuo de adoptar ciertas conductas ofreciéndole buenas razones para que actúe en conformidad con ellas. Esta perspectiva resulta congruente con la postulación de la necesidad de justificar la existencia y acción del Estado. No obstante, el funcionamiento social resulta imposible si debemos probar racionalmente, en todos los casos, a todos los individuos, por qué debe adoptarse determinado comportamiento. Precisamente por eso Kant, en la “Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?” postula el uso privado de la razón, en el que se supone una unanimidad artificial entre los participantes de una institución, que avale la acción coordinada sin necesidad de la defensa racional de las órdenes emitidas como herramienta indispensable para el funcionamiento coordinado de varios sujetos.

Cuando hablamos de autoridad, la persuasión no parece describir adecuadamente los fenómenos involucrados. Pensemos por ejemplo en la autoridad del profesor. Cuando, en un salón de clase, el profesor dice “hagan una mesa redonda”, los estudiantes buscan organizar sus asientos de forma que se genere un círculo; bajo condiciones normales el profesor no se ve obligado a argumentar en favor del cumplimiento de su orden. Algo análogo sucede con la autoridad política. Si bien resulta un gesto de deferencia que algunas veces se lleva a cabo, la explicación del porqué de muchas leyes no resulta indispensable, en términos de motivación individual, para lograr el cumplimiento de una ley.

La argumentación también falla como base de la obediencia porque no cuenta con un componente motivacional fuerte. Como lo anota John Stuart Mill al comienzo del *Utilitarismo*, tener buenas razones para actuar no necesariamente nos dispone hacia la acción indicada; en otras palabras, los buenos argumentos en favor del acatamiento de ciertas reglas pueden ser importantes pero no resultan ni necesarios ni definitivos para la toma de decisión sobre un curso de acción determinado. Como también lo postula Hume, si bien la razón resulta un buen apoyo, no resulta suficiente para inclinarnos a la acción. Aunque en este caso no cabe la objeción de la obediencia por malas razones aducido por Nussbaum, surge también el problema de que no resulta plausible convencer, en todos los casos, de que se debe cumplir con las órdenes proferidas.

Así, ni argumentación ni coerción, ni las dos juntas, bastan para agrupar y coordinar las acciones de los sujetos que conforman la sociedad. Se afirma acá que ni siquiera la conjunción de argumentación y coerción son suficientes atendiendo a que resulta descriptivamente demasiado obtuso postular que las personas obedecen a la ley sólo en virtud de tener en cuenta la disuasión de la coerción o un balance de razones<sup>9</sup> que les permita avalar el contenido de las órdenes recibidas. Entre lo que falta a la coerción y argumentación para asegurar la aquiescencia que lleva a la coordinación y la acción, encontramos la autoridad.

Inicialmente entenderemos por “autoridad” una forma especial de influencia o poder<sup>10</sup> que es, en sí misma, una razón. Aunque luego se hablará más detalladamente al respecto, baste por ahora decir que es un acto de habla que al ser emitido se convierte en razón para la modificación de conductas o creencias.

Consecuentemente, para entender el papel de la autoridad en relación con la coordinación de las acciones a nivel social, conviene discutir brevemente la distinción entre dos tipos de autoridad: la práctica y la teórica. Sabiendo que la autoridad es un tipo de influencia, la distinción se basa en que la autoridad práctica tiene influencia sobre la conducta de las personas mientras que la autoridad teórica la tiene sobre sus creencias. La primera refiere a la determinación de las acciones y decisiones de los sujetos basándose en la obediencia, mientras que la segunda apunta, específicamente, a la injerencia sobre las creencias de los sujetos, basándose en el supuesto de que quien detenta la autoridad tiene el conocimiento y experiencia suficientes como para no poner en duda la veracidad de sus aserciones. Si bien es cierto que los dos tipos de autoridad mencionados no son necesariamente excluyentes, la distinción permite mayor claridad en el acercamiento al problema.

Respecto de la autoridad práctica el ejemplo del profesor, propuesto antes, resulta suficiente para entenderla. Solemos modificar nuestra conducta para adecuarnos a la norma sin precisar

---

<sup>9</sup> Cuando hablamos de balance de razones nos referimos al proceso de ponderación de razones para la acción asociado con la deliberación. “Balance de razones” es usado por Raz, entre otras cosas, para explicar la diferencia entre orden y consejo o amenaza: mientras que la primera pretende excluir el balance de razones de las motivaciones para la acción y convertirse en razón, en sí misma, para la acción, los segundos busca influir en el balance a fin de inclinar al sujeto en favor de ciertas razones del balance o crear nuevas razones para inclinar la decisión en otro sentido.

<sup>10</sup> Hay autores como Morgenthau, que distinguen entre tener influencia y tener el poder político. El segundo es el que tiene la capacidad de decidir y por ende de ser obedecido, en el caso de la influencia, puede no tenerse ese poder.

de la consideración de un castigo o de la justificación argumentativa del contenido de una orden. Respecto de la autoridad teórica pasa algo similar. Pensemos nuevamente en la labor de la educación formal. Los estudiantes atienden a clase esperando, por lo menos, obtener información relevante según el curso al que atienden. Si el profesor dice que la Revolución Bolchevique se da en 1917, los estudiantes adquirirán la creencia de que así fue. Dejando de lado el hecho de que la coerción no resulta el método más eficaz para la modificación de las creencias de las personas, es un hecho que los profesores no suelen amenazar a sus estudiantes con un castigo en caso de que no crean en que la revolución se llevó a cabo en tal o cual año. Respecto de la persuasión argumentada, valga decir que los estudiantes adquieren la creencia porque suponen que el profesor sabe lo suficiente como para creer en lo que dice y por ende, en muchos tópicos, adoptan como verdadero lo postulado por el profesor.

Aun cuando no hay acuerdos absolutos sobre el tema, la autoridad teórica y las ventajas de reconocerla y acatarla son, en general, aceptadas: el problema con la autoridad teórica es menos controvertido porque, como lo propuso Hans Georg Gadamer, la esta se suele dar gracias a haber superado, a través del tiempo, críticas y cuestionamientos que la hacen cada vez más fiable. En otras palabras, aquellos que son considerados autoridad teórica tienen que haber propuesto ideas que resultan ser correctas, cosa que, por inducción, termina avalando sus opiniones<sup>11</sup>. No obstante, tal aceptación y reconocimiento no son la regla al momento de hablar de autoridad en ámbitos prácticos como el de la moral o la política.

Cabe aclarar, de cualquier manera, que aunque podemos hacer una distinción conceptual entre autoridad práctica y autoridad teórica, la manera en que nos representamos la autoridad, en la realidad, no hace una distinción tajante; dependiendo del contexto discursivo podemos reconocer a la misma persona, en el mismo rol, como autoridad práctica, teórica, o ambas. En muchas ocasiones, la posibilidad de influencia práctica sobre el comportamiento de las personas depende de que estas crean en que quien profiere la orden sabe mejor que ellos qué es lo que debe hacerse. En otras palabras, en muchos casos, uno de los fundamentos de la autoridad práctica es el reconocimiento de que es, a su vez, teórica. Pasemos entonces a la consideración de la autoridad práctica.

---

<sup>11</sup> Sé que esto no resuelve el problema en su totalidad pero, para efectos del presente escrito, la reconstrucción minuciosa de la discusión sobre la autoridad teórica no resulta fundamental.

El principal problema con la autoridad práctica, que es a su vez su característica fundamental, es que quien la posee está autorizado para tomar decisiones sobre cómo deben comportarse otras personas. Dado que, dentro del contexto social, la autoridad práctica modifica la conducta y que, muchas veces, las peticiones de la autoridad resultan contrarias o diferentes de aquello que las personas desean o creen que es lo mejor, la autoridad práctica se pone en cuestión. Así, por lo general, cuando se piensa en roles de autoridad práctica, especialmente en lo referente a la política, se piensa también en la razonabilidad de la existencia de dichos roles. Puesto de otro modo: dado que la autoridad pretende regular la conducta y por ende puede entrar en conflicto con la autonomía, se precisa de un discurso y de unas prácticas que legitimen la existencia y la práctica de la relación de autoridad. Más adelante me extenderé sobre este tema; por ahora, continuemos con la delimitación del concepto. ¿Cuáles son, entonces, las características que permiten definir el concepto positivamente?

En términos generales podemos decir que la característica primordial del ejercicio de la autoridad práctica es que modifica la conducta de las personas a través de actos de habla. Diremos que un sujeto X tiene autoridad sobre un sujeto Y en caso de que Y actúe conforme a las órdenes de X *por el hecho de que sea X, en particular, quien haya emitido la orden*<sup>12</sup>. En el caso de la autoridad teórica, la idea es que un sujeto Y adopte una creencia (y, consecuentemente la considere verdadera) *por el hecho de que X, en particular, haya afirmado el contenido de dicha creencia*. El punto es que la autoridad tiene la característica particular de influir sobre las personas por el hecho de que es la autoridad quien emite un determinado acto de habla.

Respecto de la definición acá esbozada, es necesario hacer una clarificación. Cuando nos referimos a quien tiene autoridad, no sólo hablamos del caso en que alguien, en particular *sea* una autoridad (McMahon, 1997). En el contexto político, más que la persona particular, lo que cuenta como referente para el ejercicio de la influencia sobre las personas es la posición, el cargo y/o el rol desde el que se lleva a cabo el acto de habla. Desde la autoridad práctica tenemos el ejemplo de la orden de un policía: acatamos la orden, en tanto que ciudadanos, por tratarse de una persona investida con el cargo de policía, mas no por el hecho de tratarse del sujeto Camilo Muñoz. En el caso de la autoridad teórica podemos acudir al ejemplo del profesor: más allá de quién, en particular, resulte ser el profesor, se asume que por serlo brinda

---

<sup>12</sup> La idea es tomada de la definición de autoridad que ofrece Joseph Raz en su libro *The Authority of Law*, páginas 11 a 13.

información cierta a partir de la cual no sólo podemos sino que debemos tener o modificar creencias. Habiendo hablado sobre qué es, en general, la autoridad, pasemos al caso de la autoridad política.

La autoridad política es, esencialmente, práctica. Se basa en la capacidad de hacer que las personas se acomoden a prácticas y conductas promulgadas desde el gobierno, teniendo como uno de sus fines, la cohesión social. En el caso de la autoridad política, en tanto que autoridad práctica, el factor central para que un gobernante o un funcionario público tengan autoridad sobre la ciudadanía es que ocupen un rol dentro del sistema que los avale para ejercer dicha influencia. Encontramos entonces una cuestión de interés para entender el problema: en la autoridad política, al igual que en la autoridad práctica en general, es la fuente de la orden y no su contenido, ni el individuo particular que la profiere, la que genera la influencia sobre los sujetos<sup>13</sup>.

A este respecto hay que mencionar un requisito importante para la realización de la relación de autoridad. Para actuar o creer según lo profesado por la autoridad, es indispensable que haya signos que permitan, a las personas involucradas, el reconocimiento tanto del rol de autoridad como de las personas o instituciones investidas, a través del rol, con dicha autoridad. La cuestión es, en relación con el tema de la legitimidad que trataremos más adelante, que se necesita la posibilidad de reconocer quién tiene el derecho o la autorización de la potestad de mandar. Como lo menciona R.B. Friedman en “On the concept of authority in political philosophy” (1990), “[...] debe haber una forma pública de identificar a la persona cuyas proclamaciones han de tomarse como autoritativas [...] alguna forma pública de identificar la autoridad es un requerimiento *lógico* de la obediencia deferente donde sea que esta se halle en la sociedad” (Friedman, 1990, pág. 69). En este mismo sentido, H.L.A. Hart propone la necesidad de reglas de reconocimiento al interior de los sistemas legales. Dado que la obediencia a la autoridad se basa en la posición desde la que se emite la orden, en quién la emite, y no en la evaluación del contenido de la misma, es fundamental tener un método para

---

<sup>13</sup> Sé que en muchos casos la persona revestida de autoridad resulta ser importante porque basa su autoridad en el carisma o en méritos personales. No obstante, me centraré por ahora en sistemas que, como el democrático, giran en torno a un sistema legal y no en torno a personas particulares. La razón para hacerlo es que en estos casos es donde parece haber más fiabilidad en la justificación de la autoridad y por ende resultan un mejor punto de partida para evaluar el concepto. Además, dado que la autoridad política abarca a diversos funcionarios de un gobierno, habrá siempre una mayoría quien detente autoridad basada en su posición y en la autorización que recae sobre esa posición y no sobre su identidad personal.

saber a quién obedecer. Sin la posibilidad de saber quién es la autoridad, la única salida que tenemos es basarnos en el propio juicio para la evaluación de las razones que justifican los requerimientos de cada orden particular, haciendo que la distinción entre autoridad y argumentación racional colapse.

Para profundizar en esto y para entender los requerimientos e influencia de la autoridad, es necesario hablar de aquello que reclama: la obediencia.

### **III. OBEDIENCIA**

Al pensar en la autoridad, es común relacionarla con la noción de obediencia. Por lo general, se postula que el ejercicio de la autoridad supone la obediencia por parte de quienes están subordinados por ella y de esta manera se logra la coordinación. Más específicamente, quien reclama para sí la autoridad reclama el derecho a ser obedecido. A través de la obediencia a la autoridad es posible organizar a diferentes individuos con miras a la consecución de metas particulares. Se genera entonces una posibilidad de la realización de empresas como la de garantizar la seguridad, una tarea básica del Estado. Milgram, en su libro *Obedience to Authority*, nos advierte sobre la tendencia de los seres humanos a la agrupación en torno a una figura de autoridad, con miras a la posibilidad de la realización de diversas actividades. Milgram también dice que la relación de autoridad y obediencia es natural en el ser humano y se ve reforzada por la formación social y cultural de las comunidades particulares.

Cuando hablamos del Estado y de su relación con los ciudadanos, necesariamente entrará en discusión la relación de autoridad y obediencia. El Estado depende de que por lo menos una porción importante de los ciudadanos atienda y respete dichas normas en lo que refiere a su conducta. Para que el Estado funcione se hace preciso que los individuos cumplan con las normas emitidas por él y es en ese punto donde entra en el panorama el concepto de obediencia. De manera muy general, se supone que a través de la autoridad otorgada por los ciudadanos, se promulgan y se hacen cumplir las normas que, en gran medida sustentan la organización estatal. Por lo general, el Estado enuncia reglas, y los requerimientos que estas plantean, a través de leyes a las que debe atenerse el comportamiento de los ciudadanos. Para hacer cumplir esas leyes, el Estado cuenta con diferentes herramientas (como la coerción y la justificación pública) que, de cualquier manera, están enfocadas en el aseguramiento del reconocimiento y eficacia de su autoridad. En la medida en que el Estado tenga autoridad, los

individuos acatarán las leyes impuestas por él. Hablamos acá de la relación fundamental en cuestiones políticas, la autoridad del Estado sobre la ciudadanía.

Podemos hacer una primera aproximación a la noción de obediencia a través de la definición provista por Milgram: “[...] la obediencia es el mecanismo psicológico que vincula la acción individual con el propósito político. Es el pegamento disposicional que vincula a los hombres con sistemas de autoridad” (Milgram, 2009, pág. 1). De acuerdo con este pasaje, encontramos que la obediencia resulta ser importante, fundamental, para el ejercicio de la autoridad. No puede haber autoridad *de facto* si no hay obediencia.

El concepto de obediencia encaja muy bien como complemento de la distinción trazada anteriormente entre argumentación, autoridad y coacción, en tanto que evidencia un fenómeno especial sobre cómo se modifica la conducta y con base en qué razones. Cuando hablamos de la modificación de la conducta de un sujeto con base en la consideración de la autoridad, aunque podamos acudir a muchas herramientas explicativas como el hábito y la tradición, resulta ineludible hablar de razones para la acción.

Para entender en qué sentido la autoridad es una razón para actuar, resulta útil acudir a una distinción adicional: conformidad y obediencia. Esta distinción nos permite aproximarnos más claramente a la forma particular de influencia ejercida por la autoridad dado que, para que esta se dé, se requiere que quien actúa bajo la autoridad lo haga por las razones adecuadas.

Cuando hablamos de conformidad, simplemente nos referimos a una correspondencia entre la acción realizada y la orden proferida. La correspondencia, en el caso de la conformidad puede darse por múltiples razones que no necesariamente se vinculan con el ejercicio de la autoridad. Por ejemplo, si se me ordena no matar, puede que yo no mate pero que mi omisión proceda de consideraciones independientes de la orden recibida o de la posición de quien la profiere. Puede que por convicciones morales o por consideraciones prudentiales yo decida, siempre, no matar y que en nada afecte a mi decisión la existencia o inexistencia de la orden.

En el caso de la obediencia, hablamos de actuar conforme a las órdenes proferidas *por el hecho de ser proferidas*. El punto es que sin importar las propias consideraciones e inclinaciones, el sujeto actúe conforme a lo comandado, con base en el hecho de que se haya proferido. Así, retomando el ejemplo anterior, independientemente del propio balance de razones que pueda

hacer la persona, no se mata porque se ha ordenado no hacerlo. Consecuentemente, en primera instancia, el punto es que quien obedece actúa de manera independiente de su propio juicio sobre el caso particular. Autores como Zimbardo y Wolff proponen que obedecer se basa en actuar por la voluntad de alguien más, eludiendo el propio juicio. Consecuentemente, la obediencia puede verse como una forma de abdicación del juicio. Esta aproximación al concepto abre campo para fuertes críticas morales a la obediencia, especialmente en el campo político.

Con respecto a la renuncia al propio juicio es necesario distinguir entre una abdicación plena y la renuncia a actuar conforme al propio juicio. En el primer caso, bien sea por que nos consideramos incapaces de juzgar o porque creamos que quien emite la orden tienen menos posibilidades de errar en el tema en discusión, no se lleva a cabo un proceso propio de deliberación sino que asumimos el juicio de la autoridad como acertado y actuamos con base en él. Sin consideraciones que medien, se pasa a la acción haciendo una alusión a un descargo de responsabilidad (por lo menos implícita)<sup>14</sup>. Puede que se reconozca alguna responsabilidad por evitar juzgar o informarse pero difícilmente plena responsabilidad por la acción en la medida en que esta no puede rastrearse a la voluntad del sujeto que la realiza. Respecto del segundo caso, por el reconocimiento de la autoridad, podemos omitir actuar por nuestro propio juicio (por razones prudenciales o morales) y actuar conforme a lo ordenado con miras a propósitos ulteriores<sup>15</sup>.

Ante ésta perspectiva se dirá que la obediencia es irracional e inmoral. Irracional por no basarse en el propio balance de razones e inmoral por falta al deber de atender a la autonomía. Respecto a la cuestión de la racionalidad, desde una postura anarquista, se podría decir que hay una incompatibilidad entre esta y la obediencia a la autoridad porque suponiendo que la racionalidad requiere que los sujetos actúen siempre basados en los balances de razones propios y teniendo en cuenta que el reconocimiento de la autoridad supone la obediencia a sus

---

<sup>14</sup> Es posible que un sujeto decida no juzgar y hacerse responsable pero ejemplos de defensa como el de los tribunales de Nuremberg, el caso de Eichmann descrito por Arendt (2010) y de conflictos armados en general, muestran que ante la posibilidad de sufrir castigos se suele aludir a la obediencia como forma de elusión o por lo menos atenuación de la responsabilidad. Además, dejaré de lado esta consideración porque aún en el caso de Eichmann no es fácil hacer una acusación de pleno conocimiento de causa por parte del sujeto obediente, lo que lleva a que se dificulte la asignación de plena responsabilidad.

<sup>15</sup> Un ejemplo de este segundo caso es la decisión de Sócrates de cumplir con la sentencia en su contra aun cuando la considera injusta.

mandatos incluso cuando pueda parecer irracional, los principios de racionalidad y de autoridad serían contradictorios (Wolff, 1998).

En torno a la cuestión moral, la crítica anarquista se puede resumir así: tomando como punto de partida el valor moral de la autonomía y teniendo en cuenta que esta tiene como requisito someterse al propio juicio en las decisiones, el problema que supondría la obediencia a la autoridad o el reconocimiento de la misma sería que la autoridad requiere actuar con base en los juicios que ella propone haciendo a un lado los juicios propios que las personas sometidas a dicha autoridad tengan a mano. De esa manera, dada la exigencia de la autoridad de actuar por juicios diferentes a los que se dan como fruto del ejercicio de la propia razón, la autoridad sólo podría darse a través de la negación de la autonomía moral y por ende quien obedece a la autoridad resultaría siendo, en términos kantianos, heterónimo (lo cual, para los defensores de esta perspectiva anarquista sería inmoral). La idea de esta crítica es que dado que la mayoría de las cuestiones prácticas traen consigo consideraciones morales, toda autoridad práctica supondría una obligación de carácter heterónimo lo cual es inmoral dentro del horizonte de una moral ilustrada, como la de Kant o Mill.

Por esa razón, en la filosofía política contemporánea se han dado intentos de explicación alternativa en las que se propone que obviar el ejercicio del propio juicio respecto de, por lo menos, casos particulares, no necesariamente implica una enajenación absoluta del juicio y que por ende puede ser tanto racional como moralmente aceptable. Estas perspectivas pretenden mostrar dos cosas: la primera es que no resulta necesariamente irracional o inmoral la obediencia a la ley y la segunda que aún en casos de obediencia puede haber responsabilidad o imputabilidad.

Un ejemplo de este nuevo enfoque es el que hace Raz (2009), cuya postulación es muy similar a la propuesta de Harry Frankfurt sobre deseos de primer y de segundo orden, aludiendo a razones de primer y segundo orden. Raz propone que la irracionalidad asignada a la obediencia (al igual que la inmoralidad) se basa en una pobre apreciación de la razón práctica. El punto es que dicha perspectiva olvida que podemos llegar a la acción bien sea por consideraciones directamente relacionadas con la acción (razones de primer orden) o por consideraciones sobre las razones que tenemos para actuar (razones de segundo orden). Si consideramos sólo las razones de primer orden como motivos para la acción, la crítica mencionada aplicaría: no

habría ninguna intervención relevante del sujeto. No obstante, al considerar también las razones de segundo orden, es posible mostrar que la obediencia puede ser racional<sup>16</sup>.

En este sentido, el punto de Raz es que no hay una abdicación general del juicio en el caso de obediencia, por ejemplo, a la ley. Para aclarar esto recurriré a la idea de Raz de las políticas de vida. Supongamos que usted tiene por política de vida no tomar decisiones importantes cuando está ebrio. Una noche, tras varias copas, un amigo suyo le propone un negocio muy interesante. Aun cuando usted tenga buenas razones para aceptar el negocio (razones de primer orden) decide aplazar la aceptación o simplemente la rechaza porque considera que su política de vida (razón de segundo orden) se lo impide. Usted, dice Raz, actúa con base en razones que operan sobre otras razones, también suyas, y que excluyen a estas últimas como fundamento para la acción. De esta manera, independientemente de sus apreciaciones y razones que lo conducirían a aceptar el negocio, se abstiene con base en una razón de segundo orden.

A esto se podría sumar una nueva crítica: que usted actúa con base en razones de segundo orden aun cuando no tenga razones de primer orden que puedan eximirse. Es decir, que toma la orden como razón para la acción de forma irreflexiva, sin preocuparse por considerar si hay razones que puedan ser excluidas; en tal caso se renunciaría no sólo a actuar conforme a su propio juicio sino a tener o hacer el juicio por sí mismo. La afirmación sería entonces que usted no sabe si el negocio es bueno o malo pero no lo hace por política. Otro ejemplo es cuando usted atiende a restricciones sobre el horario de uso de su automóvil aun cuando no entienda el porqué de las regulaciones por tener una política justificada de acatar, verbigracia por miedo a la sanción, a la ley de tránsito. En un caso como este la posibilidad de asignación de responsabilidad recaería sobre la justificación de la razón de segundo orden.

El punto es que las razones de segundo orden sólo excluyen ciertas razones de primer orden (no todas) y que deberíamos guiarnos por lo que al parecer sería una ambigua apelación a la idea de que debemos renunciar a la obediencia cuando entra en conflicto con el deber moral, para saber si las razones de primer orden pueden ponderarse con las de segundo orden. En otras palabras, la cuestión es que la autoridad tiene una jurisdicción o alcance limitado pero, en caso de que el sujeto renuncie a revisar o tener razones propias, resulta imposible saber si las

---

<sup>16</sup> Ver Raz (2009, págs. 25-27)

órdenes emitidas se encuentran dentro de los límites de operación de la autoridad. Sin embargo, la pretensión de una orden de una autoridad es que siempre sea obedecida dentro de los marcos legales incluso si no hay claridad, por parte del sujeto, sobre si la orden de la autoridad cabe dentro de esos marcos.

Acá entraría de nuevo la crítica: si establecemos que, por ejemplo, la Constitución es legítima, *todo* lo que de ella emane supondrá obediencia e incluso el deber de obediencia. Sin embargo, Raz dirá que aunque respetar la ley es una opción viable (en el sentido de que *puede ser* racional y moralmente aceptable), no hay una obligación, siquiera *prima facie*, de obedecerla.

#### **IV. LEGITIMIDAD**

Cuando hablamos de autoridad política, dado que tiene potestades de amplio alcance sobre el comportamiento de los sujetos y sobre el número de sujetos cobijados por ella, la pregunta por su justificación resulta ser una consecuencia casi natural. Teniendo en cuenta que hay una relación entre autoridad, obediencia y Estado, comenzaré por enunciar algunas generalidades sobre el Estado para mostrar, someramente, el rol de la indagación por el concepto de autoridad.

El bienestar, la equidad y la libertad, valores centrales de la tradición política y filosófica en Occidente, pueden verse potenciados y asegurados a través de la coordinación de los individuos en diferentes acuerdos y formas de cooperación. Entre las formas de cooperación está la formación del Estado, una institución que tiene por función mínima, al menos en el caso de las democracias, la coordinación de acciones individuales y la protección de los sujetos que lo conforman. En ese sentido, las relaciones y acciones políticas de los individuos, en este caso a través de la formación de un Estado, se vuelven una herramienta fundamental para la consecución del bienestar y la libertad.

Aristóteles ya consideraba que la política es de vital importancia dado que a través de ella se coordina la búsqueda del bienestar de todos los individuos involucrados y la formación de su buen carácter, proponiendo así que sólo a través de la organización política se puede lograr el ejercicio de las capacidades humanas más importantes<sup>17</sup>. Así, el Estado aparece como una

---

<sup>17</sup> Aristóteles dice que el Estado debe formar el carácter de los ciudadanos. Aunque en una perspectiva contemporánea esto es discutible, hay que recalcar que el Estado no es moralmente neutro y busca, por medio de

institución que sirve como plataforma para el desarrollo y realización de los individuos a través del aseguramiento de la libertad y el bienestar general. No obstante, la historia ha mostrado que el Estado, incluso en el caso de las democracias, no siempre opera de acuerdo con los propósitos mencionados y que, en ocasiones, se convierte en un obstáculo para lograrlos. De hecho, muchas veces es el Estado el que atenta contra la ciudadanía a la que debería proteger. Dada dicha posibilidad, la consideración sobre los límites y mecanismos de regulación para la relación entre éste y los individuos cobra especial importancia.

Específicamente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando los acusados nazis adujeron el respeto a la ley, el apoyo a su comunidad y la fidelidad al Estado alemán como defensa en contra de las acusaciones que se les formulaban, las reflexiones y análisis sobre la relación entre individuo y Estado y las nociones de legitimidad y autoridad recobran importancia en la discusión filosófica. Una de las razones para el resurgimiento del debate es que si, a través de la formación de un Estado y de la elección democrática de un gobierno se puede dar paso a la realización de acciones abiertamente inmorales y se puede atentar no sólo contra otros estados sino contra la libertad y bienestar de los ciudadanos de dicho Estado, es necesario reconsiderar la actitud que se debería tener de cara a los fundamentos propuestos para su legitimidad.

Teniendo en cuenta la distinción entre autoridad práctica y teórica, resulta pertinente hacer una nueva distinción, a saber, entre autoridad *de facto* y *de jure*. Esta distinción es importante porque, al definir la autoridad como una forma de influencia, parece que la autoridad podría verse como directamente equiparable a una especie de manipulaciones, que por ejemplo puede ejercerse haciendo creer que se está actuando al servicio de los ciudadanos cuando en realidad no es así. Cuando nos referimos a la autoridad, hablamos necesariamente de la pretensión de legitimidad. El poder de la autoridad como forma de control social se ejerce desde la pretensión del uso legítimo del poder. Cuando se habla de autoridad se denota, cuando menos, el derecho al ejercicio de mando. Todo aquel que tiene o pretende tener autoridad pretende también tener el legítimo derecho a la autoridad. Cuando hay ejercicio de la autoridad hay necesariamente (por lo menos por parte de una porción relevante de los subordinados), el

---

su influencia, promover actitudes y rasgos de carácter (compatibles con los principios y reglamentaciones particulares de Estado) en la ciudadanía. Esto puede verse reflejado en campañas en favor de la tolerancia o en los intentos de delimitación de la identidad nacional a partir de rasgos generales de carácter como la generosidad o la jovialidad.

reconocimiento del legítimo derecho al ejercicio del poder. De lo dicho se infiere que la autoridad *de facto* se da cuando los individuos creen que el régimen político es legítimo, mientras que la autoridad legítima (*de jure*) sería el caso en el que el régimen sí cumple las condiciones normativas para considerarlo como un régimen justo y con derecho al mando y a la obediencia.

Para aclarar la diferencia entre autoridad *de jure* y autoridad *de facto* podemos acudir a una distinción hecha por Wolff respecto de dos posibilidades de aproximarnos al estudio de la autoridad, a saber, descriptiva o normativa. En el plano descriptivo nos referimos a personas o instituciones que reclaman tener autoridad, la ejercen y se les reconoce su derecho a tenerla. A esto lo llamamos autoridad *de facto*. Tal es el caso de personas o instituciones que de hecho generan obediencia o lealtad basadas en alguna forma de reconocimiento. El punto acá es que se considere que se tiene el derecho, que el ejercicio de autoridad de hecho tiene el reconocimiento de sus subordinados.

Por otra parte, con respecto a la autoridad *de jure*, nos encontramos con el sentido normativo de autoridad; aquí lo importante no es la influencia, sino si quien la tiene es reconocido como autoridad, si tiene legítimamente el derecho a mandar. Según Wolff, el estudio en filosofía política se dedica a probar la legitimidad de alguna forma de gobierno para luego establecer que quienes se ciñen a esos parámetros serían autoridades *de jure*. Hasta acá Wolff.

Normativamente, cuando se pretende verificar la existencia del derecho a mandar hay dos caminos: una aproximación desde el interior del sistema normativo asociado con el sistema de autoridad (hablamos acá del sistema legal de un Estado) según el cual se verifica que el ejercicio y los procedimientos para ser autoridad se ajustan a reglas predeterminadas (esta es la típica aproximación del positivismo legal) y, por otra parte, un intento de justificación desde principios o consideraciones externas al sistema normativo. En estos casos, la preocupación se centra en que la autoridad se acomode a criterios externos de evaluación como criterios morales y prudenciales.

La autoridad estatal suele entenderse en términos de soberanía y esta, a su vez, está siempre vinculada con el control sobre la población y el territorio asociados con el Estado. Dicho control aparece junto con la posibilidad de uso de coerción para asegurar el seguimiento de las normas. Así, entendiendo que la coerción suele ser algo que en sentido moral, resulta negativo,

se precisa de una justificación para su ejercicio. El derecho que se arroga el Estado para mandar no es un derecho que tenga en sí mismo, no es algo que emane de su mera existencia. El derecho del Estado a mandar resulta, según la clasificación hecha por Joel Feinberg, y luego citada por Robert Ladenson (1990), entre derechos de justificación (*justification rights*) y derechos de reclamación (*claim rights*), un derecho de justificación. Esto quiere decir que es un derecho que necesita de una justificación adecuada para ser reconocido. Es un derecho que, por las consecuencias que tiene en otros, su ejercicio necesita probar el ser útil o bueno. Un buen ejemplo es el uso y monopolio de la fuerza que, por sí mismos, no son moralmente correctos. No obstante, para que pueda reconocerse el derecho a ellos por parte del Estado se puede recurrir a mostrar que, bajo los reglamentos específicos de un sistema legal, resultan ser una buena herramienta para la protección de los derechos humanos de la población (se muestra que es algo moralmente deseable o aceptable) y que facilitan la coordinación de la sociedad (se argumenta en favor de su utilidad).

Para tener el reconocimiento de la ciudadanía (reconocimiento del derecho de justificación), el Estado necesita ser percibido como legítimo y esa percepción se logra mediante un discurso que lo justifique y mediante la concordancia, siquiera aparente, de dicho discurso con sus acciones. Esto resulta claro si prestamos atención a la relación que hay entre legitimidad y autorización. La legitimidad del mandato de un Estado recae sobre la posibilidad de la autorización o aval que dé la ciudadanía (o al menos una porción significativa en términos numéricos o de poder). Mientras la ciudadanía considere legítimo al Estado, su influencia es, por lo general, efectiva. Hay que aclarar, de cualquier manera, que el reconocimiento no implica que la justificación ofrecida sea adecuada. Consecuentemente, puede haber Estados que cuenten con el reconocimiento y obediencia de la ciudadanía que resulten, sin embargo, moralmente ilegítimos.

El reconocimiento de la legitimidad del Estado resulta de gran importancia dado que una de las características de la relación de autoridad es que quien recibe la orden abdica su propio juicio o al menos omite actuar motivado por él. Dado que la esencia de la relación de autoridad está en que los sujetos obedezcan en virtud de la emisión de una orden que se da desde una posición de autoridad, en la práctica la consecuencia es que aquellos cobijados por la autoridad renuncian a su propio juicio y toman, como base para la decisión sobre la acción, la orden proferida. Independientemente de las apreciaciones propias del sujeto, el mandato de la

autoridad, de ser reconocida como legítima, genera la percepción del deber de obediencia basados en la fuente de la orden y no en el contenido mismo de lo ordenado.

De cualquier manera, como se mencionó antes, la cuestión de la abdicación del juicio por parte de los subordinados no es unívoca. Si bien, como lo afirmaba Zimbardo, podemos ver la obediencia como una renuncia a verse a sí mismo como un agente, también es posible, como lo menciona Raz, que se renuncie al propio juicio por considerar que, por ejemplo, al dejar ciertas decisiones en manos de otros podemos dedicarnos más eficientemente a la consecución de nuestros intereses personales (manteniendo así el estatus racional de la obediencia). De cualquier manera, se puede establecer que quien actúa bajo las órdenes de una autoridad lo hace sin mediación reflexiva del contenido de la orden.

Acá encontramos una de las objeciones que se formulan a la legitimidad del Estado. Una es que no podemos asegurar la legitimidad de un sistema político que se base en la heteronomía. El punto es que la condición misma para la existencia de la relación de autoridad es que quien obedece encuentre como razón para la acción la voluntad de quien emite la orden y no la propia voluntad, es decir, la relación de autoridad entra en contradicción con la autonomía, de hecho, necesita vulnerarla para poder existir. El problema es pues, de tipo moral.

Se supone que los seres humanos somos responsables por nuestras acciones y que lo somos en la medida en que decidimos sobre ellas. Wolff dice que tenemos la obligación de asumir la responsabilidad por nuestros actos y que, además, tenemos la obligación moral de reflexionar y buscar la corrección de nuestra acción. Para Wolff, cualquier forma de heteronomía del ciudadano resulta, en la relación práctica de autoridad política, en una muestra del ejercicio de un poder ilegítimo. De esa manera, en la medida en que reconozcamos una obligación y nos rijamos por ella sin que esta nos convenza, estamos actuando de forma tal que limitamos nuestra autonomía, nuestra libertad. Un buen ejemplo para arrojar luz sobre este punto es el de la aceptación de obligaciones económicas que no entendemos o con las que estamos en radical desacuerdo. Cuando el Estado al que pertenecemos nos presenta la obligación de pagar un impuesto para la guerra y reconocemos que tenemos una obligación dado que el Estado la demanda, estamos entregando nuestra autonomía, nuestra capacidad de autodeterminación y,

por lo tanto, estamos permitiendo una humillación<sup>18</sup>. Así, cuando una institución limita la autonomía de las personas haciendo, en ocasiones, que estas actúen en detrimento de sus intereses, está ejerciendo un poder moralmente ilegítimo. En resumen, para el anarquismo, estar bajo cualquier forma de autoridad es humillante.

En primera instancia, podríamos rechazar el postulado anarquista por medio de la alusión a casos como el de la aceptación de los preceptos médicos que nos ofrece un oncólogo. Parecería que cumplimos con las órdenes del médico en virtud de su autoridad, dada nuestra ignorancia respecto de las cuestiones sobre las que él, de alguna manera, legisla. Decir que nos humillamos en un caso como ese parece contra intuitivo o nos lleva a afirmar que cualquier aceptación y/o cumplimiento de los preceptos de alguien externo constituye una humillación y, consecuentemente, reconocer que para conservar la vida o para vivir en sociedad es necesaria una dosis de humillación. Sin embargo, la posición anarquista no es tan ingenua.

Dado que lo que se busca refutar desde el anarquismo es la legitimidad de la autoridad y no la necesidad de actuar conforme a preceptos que se originan fuera del individuo, el anarquista puede contra argumentar que en el caso de la medicina, la aceptación y cumplimiento de las órdenes médicas no se basan tanto en el reconocimiento de la autoridad como en la perseverancia en el interés individual; en ese caso, obedecemos al médico no en virtud de que éste sea, en efecto, un médico, sino porque vemos en esa aceptación la prolongación de nuestra libertad de intentar preservar la calidad de vida y la vida misma. Según la distinción entre autoridad teórica y autoridad práctica vemos que el reconocimiento de la prescripción médica se basa en que se supone que el médico, por experiencia, sabe lo que prescribe y se decide actuar conforme a lo que él dice por razones propias. El médico no necesita argumentar en favor de su prescripción, no tiene medios objetivos de sanción ni cambia directamente las razones para la acción del paciente; sólo hace que por la consideración de su autoridad se genere la creencia sobre ciertos requisitos para lograr un fin haciendo una consideración prudencial para actuar conforme a la prescripción.

---

<sup>18</sup> Tomo la expresión “humillación” del texto *La sociedad decente* de Avishai Margalit (1997) para referir a la condición de ser tratado como menos valioso de lo que se es o de ver afectados los propios intereses de forma injusta. Margalit rechaza el anarquismo pero, dado que no entra en detalles sobre las perspectivas acá mencionadas, omitiré los comentarios al respecto. Lo que quiero retomar de Margalit es que la humillación se da cuando se desprecia la dignidad humana y, en este caso específico, se asume que el pleno ejercicio de la autonomía es condición necesaria para tal dignidad.

Pasa algo similar en el caso de un anarquista que decide no cruzar la calle cuando el semáforo está en rojo: el sujeto de nuestro ejemplo no basa su observancia de la prescripción en el reconocimiento de la autoridad de quien la profiere sino que se ciñe a ella como parte de su prioridad de conservar la integridad física y de habitar en un entorno ágil en el que el desplazamiento de un lugar a otro se dé de manera eficiente. Sin embargo, hay que notar que aunque este ejemplo guarda cierta similitud con el anterior, en el caso del médico se propone la influencia de la autoridad teórica mientras que en el caso del semáforo vemos un caso de conformidad con la autoridad práctica. No obstante, en casos prácticos, los límites entre una y otra rara vez son fáciles de distinguir y podríamos extrapolar el salvamento que hace Wolff de la autoridad práctica a muchos casos de ejercicio de la autoridad política, lo que restaría fuerza a su crítica. Además, Wolff cree que las promesas generan obligación y, si atendemos a la propuesta de Raz de razones de primer y segundo orden, la promesa resulta ser una razón de segundo orden indistinguible de las razones de segundo orden que aplican en el entorno político, por lo que deberíamos desechar la crítica de Wolff<sup>19</sup>. El punto de Raz es que al igual que en el caso en el que prometemos cuestiones que luego no queremos cumplir pero que estamos racionalmente avocados a cumplir, resulta racional seguir una razón de segundo orden de obedecer a la ley por facilitar y agilizar nuestras acciones cotidianas.

Parece, entonces, que el argumento anarquista es espurio; los ciudadanos, en general, aceptan la autoridad del Estado porque esta le conviene a sus intereses. Si esto es así, parecería que el anarquismo de Wolff termina siendo tan sólo una explicación, por otros medios, de las perspectivas contractualistas que ven a la base del pacto, y de su cumplimiento, la convergencia de la razón individual de muchas personas que buscan fines disímiles. El punto es que se trataría de la aceptación de la existencia del Estado, y de una serie de normas que lo soporten, dado que consideramos racional, en términos de nuestros intereses particulares, su institución y no porque sea moralmente bueno en sí mismo. Me explico: si, por diferentes razones, llegamos a un acuerdo sobre la razonabilidad de la existencia de normas que nos rijan y las seguimos, más que por ser buenas, por el hecho de ser razonable tenerlas, parece que estamos haciendo una legitimación de la autoridad política<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Ver Raz (2009, págs. 25-27)

<sup>20</sup> En los intentos de justificación de la autoridad encontramos por lo menos tres vertientes que pretenden explicar cómo la autoridad facilita la cohesión social. La primera es una vertiente comunitarista en la que el conglomerado

El problema estaría resuelto (y el anarquista habría sido refutado) de no ser porque podemos comparar esa aceptación de la autoridad estatal con la aceptación de devenir esclavo a cambio de tres raciones de comida al día y un techo bajo el cual se pueda dormir. El argumento anarquista postula que podemos renunciar a nuestra autonomía y sin embargo, no por eso estaríamos legitimando la autoridad a la que nos sometemos. Partiendo de este punto podemos postular un paralelo (salvando las diferencias) entre el ideal anarquista y el rechazo de la ilustración contra todo prejuicio basado en la autoridad<sup>21</sup>. Siguiendo esta idea, sólo podemos ser autónomos en la medida en que aceptemos de manera informada y libre las normas que se nos imponen. Esto, de nuevo, deslegitima la autoridad de las instituciones porque la justificación de la legitimidad de las normas que elaboran no recae sobre ellas sino sobre la racionalidad individual. De esa manera, no hay una legitimación de la autoridad por ella misma sino de la autoridad de la norma. De hecho, no hay siquiera la validación de la autoridad de la norma en tanto que norma del Estado sino en tanto que norma acorde con principios morales que el individuo acepta. Se deslegitima, también, en los casos en que las instituciones buscan la aceptación de obligaciones que van en contra del resultado de la aplicación de la racionalidad individual o que van más allá de las posibilidades de comprensión del sujeto de esas obligaciones, casos que suelen ser frecuentes. Eso, sin embargo, plantea el problema de la imposibilidad que hay en la actualidad de que los ciudadanos puedan tomar posturas informadas sobre todos los temas sobre los que legisla el Estado y, además, nos deja el problema de tener que legitimar todas las reglas a las que nos ceñimos por medio de la reflexión y el estudio. Ese problema parece sólo poder resolverse a través de una sociedad en la

---

de la comunidad tiene ideas autoritativas sobre el sentido de la vida y la teleología de las acciones por medio de la cual la autoridad, en este caso el Estado, facilita la cohesión y el mutuo reconocimiento reflejado en que las órdenes respaldan las creencias compartidas de la comunidad. Por otro lado, hay un enfoque en la regulación autoritativa de la conducta por parte del Estado. El punto acá es que se propone que el Estado facilita no la realización de ideales compartidos sino la posibilidad de convivencia de individuos con ideales radicalmente diferentes. Individuos diferentes se suman a las reglas estatales independientemente de su acuerdo puntual con dichas reglas porque el hecho de seguir un sistema unificado de reglas permite perseguir sus propios fines. El Estado aparece entonces como solución a la pérdida o inexistencia de creencias compartidas. La tercera justificación se basa en el juego limpio. En pocas palabras, esta justificación muestra la autoridad como una forma de coordinar y hacer cooperar las personas de una comunidad y así, su razón principal en la defensa de la autoridad es que permite generar marcos de coordinación en los cuales cada cual ha de poner su justo aporte para las empresas de la comunidad. El punto central de la tesis del juego limpio es que, en un marco social, la aceptación de los beneficios generados por esquemas cooperativos es suficiente para generar obligaciones políticas. Así, en virtud de la reciprocidad del juego limpio, aquel que se acepte los beneficios generados por los esquemas cooperativos del Estado estará obligado a cumplir con las leyes cuyo cumplimiento, por parte de los demás, le ha beneficiado.

<sup>21</sup> Esta descripción de la perspectiva ilustrada se puede encontrar en el noveno capítulo de *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer.

que la población pueda dedicar el tiempo suficiente a la reflexión, una sociedad muy difícil, por no decir imposible, en la actualidad.

## V. DIFICULTADES CON EL ENFOQUE DEL PROBLEMA

La cuestión de la discordancia entre autoridad y autonomía puede ser el resultado de una mala aproximación al concepto de autonomía. En *Harm to Self*, Feinberg trata el enfrentamiento que hay entre una lectura racionalista objetiva y una lectura legislativa de la noción de autonomía de Kant<sup>22</sup>. Dice Feinberg que, de preferir la primera opción, como lo hace Rawls en la *Teoría de la justicia* (y como lo hace David Estlund en *Autoridad democrática*<sup>23</sup>), habría principios morales objetivamente correctos a los que todo ciudadano estaría sujeto independientemente de sus elecciones y preferencias y para Rawls, como lo propone Feinberg “estos son los principios fundamentales que *serían* escogidos por un grupo hipotético de personas racionales e imparciales en una posición de igualdad” (Feinberg, *Harm to self*, 1986, pág. 36). Así, parece que podría eludirse la crítica anarquista basada en la necesidad del consentimiento *de facto* de cada persona para que la autoridad del Estado resulte vinculante dado que el grupo hipotético aseguraría la racionalidad de la elección de principios y, en el caso en que una persona particular no consintiese, se asumiría que su postura sería poco razonable o irracional y que, de ser racional, aceptaría los mismos principios adoptados por el grupo hipotético mencionado.

Por otra parte, si asumimos la autonomía kantiana desde la perspectiva de la auto legislación (como se propone en la tercera formulación del imperativo categórico), en la que cada uno debe darse la ley a sí mismo (aun cuando sea la misma para todos<sup>24</sup>), podríamos avalar la crítica

---

<sup>22</sup> El problema de la autonomía como confrontada con la autoridad, si bien tiene muchos enfoques, usualmente es discutido de cara a la concepción kantiana de la autonomía.

<sup>23</sup> “Podríamos decir que usted está bajo mi autoridad porque sería moralmente incorrecto rehusarse a consentir, y esto es lo que denominamos consentimiento normativo. El consentimiento normativo es meramente hipotético: usted habría consentido si hubiese actuado correctamente cuando se le dio la oportunidad de consentir. Esto significa que tiene el deber de hacer lo que le pide. No significa que yo pueda ejercer coacción sobre usted; solo significa que está moralmente obligado a ayudarme, bajo mi autoridad incluso aunque no haya consentido esa autoridad” (Estlund, 2011, pág. 35). Estlund supone entonces, que el consentimiento normativo (que se basa en la objetividad racional de los principios morales) es la base de la autoridad estatal.

<sup>24</sup> Feinberg dice que la perspectiva de Wolff se basa en simplemente la independencia de la voluntad sin hacer caso a la perspectiva racionalista a la que acude Rawls (Feinberg, *Harm to self*, 1986, pág. 36). No obstante, creo que aun sabiendo que las perspectivas de los dos autores son conflictivas, y aunque Wolff se centra en la autonomía como responsabilidad creo que no resulta demasiado problemático para él que pueda haber objetividad moral. De hecho, él dice que así se renuncie a la reflexión sobre las propias máximas de acción la responsabilidad se mantiene. Así, la crítica de Wolff tiene que ver con la suposición de la necesidad de

de Wolff: “Como lo sostuvo Kant, la autonomía moral es una combinación de libertad y responsabilidad; es una sumisión a las leyes que uno ha hecho para sí mismo: el hombre autónomo, en tanto que sea autónomo, no está sujeto a la voluntad de otro.” (Wolff, 1998, pág. 14).

En consecuencia, según los enfoques mencionados, se podría respaldar, desde diferentes lecturas de Kant, una teoría anarquista como la de Wolff o una procedimental democrática como la de Rawls. Así, llegaríamos a un impase al partir de la idea kantiana de autonomía dado que, según el énfasis que se haga, podríamos o bien encontrar que la autoridad es necesariamente ilegítima o que puede resultar moralmente justificada. Si bien parece que esta segunda lectura de Kant avalaría la relación entre autoridad y autonomía que Wolff niega, nos deja el problema de que la autonomía de los sujetos se basaría en una especie de razón impersonal y no en las elecciones reales de las personas.

La salida de Feinberg es proponer que lo central de la autonomía es la constante revisión y acomodamiento, por parte del sujeto, de sus creencias y valores: “[...] en tanto que la vida de la persona autónoma sea moldeada por creencias morales, estas no se derivan ni del conformismo ciego ni de la obediencia irreflexiva a la autoridad, sino de un proceso comprometido de reconstruir continuamente el sistema de valores que ha heredado” (Feinberg, *Harm to self*, 1986, pág. 37). Así, Feinberg propone una alternativa a las perspectivas de Wolff y de Rawls de la autonomía, que nos ponen en aprietos al momento de hablar de autoridad política dado que, al menos en las propuestas kantianas vistas hasta ahora, se partiría de un concepto truncado de autonomía<sup>25</sup>. Feinberg, más adelante, afirma: “El ideal de una persona autónoma es el de un individuo auténtico cuya autodeterminación es tan completa como consistente con el requerimiento de que es, obviamente, miembro de una comunidad” (Feinberg, *Harm to self*, 1986, pág. 47). Lo propuesto por Feinberg se enfoca en una perspectiva de la autonomía que permite dar cuenta de lo que las perspectivas kantianas de Rawls y Wolff parecen dejar de lado: que el comportamiento autónomo se muestra, en especial, cuando por conflictos entre deberes debemos ajustar y ponderar nuestras creencias y principios morales. El punto de Feinberg es que la persona autónoma construye

---

consentimiento explícito para que pueda haber vinculatoriedad y, más específicamente, del consentimiento moral de la acción requerida por quien la ordena.

<sup>25</sup> Ver Feinberg (1986, págs. 35-39)

continuamente su andamiaje moral mediante la constante revisión y reacomodación de las relaciones entre sus opiniones y principios; cosa que lo lleva a tener opiniones morales tentativas respecto de diversos temas, que irá ajustando con la reflexión. Pensar, como en el caso de las interpretaciones kantianas recién mencionadas, que las convicciones morales se configuran a manera de código totalmente organizado lleva al problema de la limitación de la noción de autonomía que es denunciado por Feinberg.

Por otra parte, pensar en la legitimación última de la autoridad del Estado, desde una perspectiva moral, puede resultar un intento vano. Para el caso de la legitimación política, pedir el aseguramiento de la legitimidad de una forma de gobierno resulta excesivo: implicaría un intento fundacionalista de la legitimidad política cosa que, aunque teóricamente interesante, en la praxis resulta muy problemático.

Un argumento que dé bases irrefutables a las pretensiones de legitimidad, objetivo típico de las aproximaciones fundacionalistas, implica premisas verdaderas sumadas a un proceso válido de inferencia. Al pensar en las premisas verdaderas, el problema es que una norma puede ser o puede no ser vinculante (mas no verdadera) y en el caso del juicio moral, el juicio se emite según un criterio de juzgamiento que, como lo dice Aristóteles, puede resultar razonable pero imposible de probar en términos de su verdad<sup>26</sup>. En general, los proyectos fundacionalistas se enfrentan a ese problema. Podemos entonces descartar el proyecto de una justificación racional última del Estado (por la imposibilidad de la formulación de un argumento analítico) y también de la obligación general de obediencia. Quedamos entonces con un intermedio entre concordancia de los casos particulares de ejercicio de la autoridad con valores morales como la autonomía, y la consideración de ventajas consecuencialistas.

Dado que el problema que acá se plantea se enmarca en la ética aplicada a la autoridad política, como lo propone Tom L. Beauchamp nos encontraremos con buenos argumentos que, en el mejor de los casos se acercan a la necesidad práctica pero, dado que se trata de principios morales (teorías generales), difícilmente lograremos una inferencia válida (Beauchamp, 2003)

---

<sup>26</sup> En este punto se habla del proyecto de justificación moral (ya no de la disputa entre Wolff y Rawls). Sin embargo, desde Rawls podría objetarse este punto proponiendo que estos argumentos no deben verse en términos de verdad sino de razonabilidad. Una respuesta a dicha objeción es que, en la propuesta de Rawls vemos que la obligación de obediencia se extiende incluso para órdenes injustas siempre y cuando el Estado no sea, en su conjunto, flagrantemente injusto; así, se generan unos límites vagos del alcance de autoridad y su indefinición nos lleva a la imposibilidad de avalar, razonablemente, el espectro de obediencia debida señalado por el autor.

para lograr una legitimación del Estado en general. En este sentido, la afirmación de Wolff de que resulta imposible hacer una legitimación última del Estado resultaría acertada y su propuesta de abandonar dicha empresa en favor de subsumir esa preocupación como un análisis casuístico desde la ética aplicada sería la opción adecuada (Wolff, 1998).

Lo que afirmo acá es que la cuestión de la legitimidad es aproximativa cuando se trata de una institución cuyo margen de ejercicio de la autoridad práctica es tan amplio. Necesariamente, como lo propondría Wolff, tendríamos que juzgar caso por caso las decisiones del Estado y dejar de lado, la posibilidad la justificación de una obligación moral de carácter general de obedecer la ley.

La diferencia entre derechos de justificación y de reclamación<sup>27</sup> permitiría, no obstante, oponerse a la perspectiva anarquista de Wolff dado que la discusión sobre principios permite tener varios grados de cumplimiento mientras que en el caso de las reglas no hay tal posibilidad, sólo podemos cumplir o incumplir. Los derechos son principios (que constituyen mínimos) y no sólo dependen, para tenerlos, de capacidades sino que también son susceptibles a razones que los limiten o que hagan razonable abdicarlos. Como lo menciona Ladenson, a través de una justificación prudencial puede resultar razonable, para los ciudadanos, otorgar el derecho del Estado a la interferencia con la libertad individual. Si logramos rechazar la fundamentación última podríamos, luego, conciliar la racionalidad con la obediencia a la autoridad a la vez que podemos afirmar la inexistencia de una obligación moral de obediencia.

Afirmo, en primera instancia, a partir de la imposibilidad de la legitimación moral general de la autoridad política, que no tenemos obligación moral de obediencia dado que siempre cabe la posibilidad de incurrir en acciones inmorales como fruto de la obediencia. La preocupación acá enunciada se sustenta en que la obediencia ha mostrado ser incluso más peligrosa que la desobediencia en términos de consecuencias morales para la población de un Estado. Esto, en gran medida, se debe a que la obediencia a la autoridad, como se ha dicho antes, implica en muchos casos la abstención a la consideración individual sobre los méritos de las órdenes, cosa que hace de los sistemas de autoridad susceptibles no sólo de error sino también de manipulación por parte de sectores especialmente influyentes de la población. Recordemos que, como lo propone Raz, “La autoridad sólo puede asegurar la coordinación si los individuos

---

<sup>27</sup> Tomada del artículo de Ladenson “In Defense of a Hobbesian Conception of Law”.

involucrados defieren a su juicio [el de la autoridad] y no actúan basados en el balance de razones sino en las instrucciones de la autoridad” (Raz, 1990, pág. 64).

Esto, al parecer, nos vuelve a un punto similar al del comienzo de la discusión en el que debemos defender tanto la existencia de la institución como la autonomía de los ciudadanos involucrados asegurando que los segundos no tienen obligación moral general de obediencia y que a la vez el primero tiene el derecho a comandar dada la necesidad de protección y coordinación de los sujetos involucrados.

En este punto hay que hacer una aclaración que resulta pertinente para enfocar la discusión: que resulte moralmente aceptable que la autoridad emita ciertas órdenes y que aquellos sujetos a dicha autoridad acaten la orden no implica, que una orden, en cuanto orden, sea moralmente obligatoria. Esto puede explicarse desde las consideraciones planteadas por Simmons en *Moral Principles and Political Obligations* (1981).

Como se ha dicho hasta ahora, las defensas de la obligación política tienen la pretensión de delimitar, explicar y justificar los ámbitos de tal obligación. Simmons, por su parte, pone en cuestión la base misma de estas defensas al preguntarse, en primera instancia, si puede existir tal obligación. El cuestionamiento de Simmons se basa en que la típica pretensión respecto de las obligaciones políticas es que se trata de obligaciones morales; es decir, que una obligación política es un requerimiento moral de actuar de ciertas maneras en el ámbito político. Además, como se mencionó antes, los requerimientos de la autoridad política, hechos bajo la idea de obligaciones políticas implican tanto el seguimiento de la ley como la disposición adecuada respecto de la relación de autoridad por parte de los ciudadanos.

Sin embargo, el primer problema que se presenta, dice Simmons, es que uno puede tener una obligación y al mismo tiempo tener el deber moral de no llevarla a cabo. A lo que quiere llegar Simmons es que podemos tener deberes y obligaciones basadas en nuestra participación en esquemas institucionales (como el Estado) pero tales deberes y obligaciones, en tanto que se basen en la relación institucional y no en las acciones o actitudes requeridas, no pueden llegar a ser moralmente obligatorios.

Para sostener dicha posición, Simmons acude a la noción de deber posicional. Este tipo de deber es un requerimiento de cumplir cierto papel o llevar a cabo ciertas acciones en virtud de

ser parte de un esquema institucional. Así, por ejemplo, se espera que un soldado afronte el peligro en la batalla, que un presidente cumpla con declarar una guerra sólo bajo el permiso del senado, que un profesor atienda a las clases que se le han encargado y que un miembro de la KGB consiga información por medios criminales. Tanto el presidente como el miembro de KGB, dice Simmons, tienen deberes posicionales en el mismo sentido. La diferencia radica en que habrá deberes posicionales que concuerden con las exigencias morales (y por lo tanto hagan un requerimiento de una acción moralmente obligatoria), otros que sean moralmente aceptables y otros que resulten inmorales. Lo que se propone con estas anotaciones es que los deberes posicionales, entre los que se cuentan las llamadas obligaciones políticas, no nos dicen nada, por sí mismos, que nos permita establecer que cuentan como requerimiento moral. Estos deberes sólo nos dan reglas de juego cuyo acatamiento puede ser moralmente evaluado desde lo requerido por ellas o las acciones que nos llevan a estar bajo dichas reglas (acciones moralmente relevantes como la promesa o el consentimiento)<sup>28</sup>.

Acudo a esta propuesta de Simmons para mostrar que el valor moral de una orden, en tanto que orden, siempre resulta ser nulo, que sólo podemos hacer un análisis moral casuístico sobre la legitimidad moral de la obediencia a la autoridad. Así, en lo que sigue, cuando se hable de acciones y órdenes estatales, se hablará de cuestiones moralmente permisibles o que coinciden con un requerimiento moral mas no por ello, en tanto que órdenes de la autoridad, resultan moralmente obligatorias.

Con lo dicho hasta ahora puede postularse que la relación moral del individuo común con la ley resultaría ser nula. Tal como lo postula la perspectiva anarquista, no hay relación moral con la ley e el sentido de que no se obedece por ser ley, sino por su contenido. No obstante, tendremos que reflexionar sobre una posible respuesta desde el apoyo a la autoridad política que defienda la posibilidad de imponer obligaciones y deberes desde la posición de autoridad, a los subordinados. La cuestión se refiere a la posibilidad de exigir comportamientos que resulten moralmente obligatorios en circunstancias determinadas. En otras palabras, siguiendo la idea según la cual se tiene el derecho a la intervención en la libre acción de los demás para proteger a terceros de perjuicios<sup>29</sup>, suponemos que la idea misma de la formación del Estado

---

<sup>28</sup> Para ver en detalle esta discusión puede acudir al primer capítulo de *Moral Principles and Political Obligations*.

<sup>29</sup> Me refiero acá al principio del daño como principio de limitación de la libertad. Este principio es tratado por Mill tanto en *El utilitarismo* como en el *Ensayo sobre la libertad*. Posteriormente Feinberg dedicará prácticamente

tiene que ver con la necesidad que tiene una comunidad de defenderse y de defender a sus integrantes del daño que puedan causarle miembros y no miembros de la comunidad<sup>30</sup>.

Así, el Estado resulta encargado de garantizar que se cumplan requerimientos de comportamiento en los que no sólo se pretende la no intervención sino la participación positiva de los miembros de la comunidad en la promoción y protección de los intereses de cada uno de los demás. Siguiendo esa idea, el Estado debería tener el derecho al ejercicio de diferentes prácticas (entre las que encontraríamos la coerción) a fin de asegurar la estabilidad de la comunidad política a través de la seguridad. Sin embargo, la justificación del Estado en la filosofía política, especialmente desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, ha hecho fuerte énfasis en que, además de la seguridad, el Estado puede y debe justificarse atendiendo a cánones de justicia distributiva.

Las exigencias moralmente permitidas del Estado tendrían, por un lado, la restricción de no tratar a los ciudadanos como meros medios (ni siquiera bajo la justificación paternalista de procurarles un beneficio que ellos mismos no se procuran o que no desean) y, por otro lado, las exigencias del Estado deben corresponderse con las libertades y recursos que este provee o garantiza a la ciudadanía. Esto puede explicarse de la siguiente manera: en determinadas circunstancias, dadas la situación y características institucionales, resulta muy difícil postular el carácter vinculante de las normas legales e incluso morales. Para la posibilidad de exigencia moral es necesario el establecimiento de ciertas condiciones mínimas.

Un sistema normativo que obliga a la ignominia, a la autodestrucción o a la pérdida sustantiva de la autonomía no puede ser un sistema vinculante, no es, desde la idea misma de la moral, un sistema aceptable. Esto se relaciona con lo propuesto por Herbert Marcuse en *Tolerancia represiva* (1977) cuando muestra que las estructuras políticas y sociales pueden hacer que resulte moralmente inaceptable la observancia de muchas regulaciones normativas propuestas por el

---

todo el libro *Harm to others* al análisis de dicho principio como base de la legitimidad de la coerción del Estado a través de la ley penal.

<sup>30</sup> Tradicionalmente se propone que el problema fundamental que afronta el Estado, y su mayor ventaja, es la provisión de seguridad. En las propuestas de justificación del Estado, por lo general, más que la posibilidad de coordinación o la provisión de salud o educación se alude a que el Estado está justificado, en primer lugar, por que brinda seguridad a todos sus subordinados. John Simmons, aludiendo a esta tendencia dice: “pero este tipo de ventajas prudenciales [como asistencia a los pobres o recursos culturales], tan sustanciales como puedan llegar a ser, palidecen ante el bien principal proporcionado por el Estado, el bien enfatizado centralmente en virtualmente todas las justificaciones del Estado: a saber, la seguridad (de la violencia, el robo y el fraude)” (Simmons, 2008 pág. 20)

Estado aun cuando *prima facie* parezcan reivindicar un principio moral. Un caso que puede ayudar a aclarar este punto es cuando Marcuse a la vez niega el derecho constitucional a la insurrección y afirma su abstención de juzgar al oprimido que usa la violencia. En este punto, la diferenciación entre las exigencias legales y morales resulta esclarecedora: si bien un Estado puede a la vez no garantizar el fundamento moral de la obligación de llevar determinadas acciones a cabo (porque lo exigido redundaría en daño al individuo al que se le impone la norma) y garantizar también el castigo efectivo del no cumplimiento, no puede justificar la obligación moral del individuo a obedecer. Así, en muchos casos podemos ser legalmente responsables y moralmente inimputables.

Sin el aseguramiento de condiciones que permitan la acción libre por parte de los sujetos, la exigencia moral, y a su vez el peso de la ley, resultarán superfluos. Lo que quiero proponer acá es que el Estado debe proveer, cuando menos, mínimos que permitan la postulación de obligaciones y deberes moralmente aceptables sobre el sujeto y que a la vez, en la medida de lo posible, hagan indefendibles sus acciones ilegales. Proveer esas condiciones, de ser posible, requeriría de asistencialismo estatal para que las personas puedan avanzar sus intereses dentro del marco normativo propuesto, dado que sin esas capacidades, y sin ese resguardo estatal, los ciudadanos entrarían en pugna con el Estado. En cierta forma, el individuo se encontraría en estado de guerra con el Estado; aplicaría la justicia natural de defender incluso con violencia la libertad porque resulta viable, en términos del principio del daño, la apelación a la violencia cuando el sujeto no tiene otro medio al que apelar para proveerse de seguridad y bienestar. .

La crítica anarquista funciona pero parecería conducirnos, a final de cuentas, a una reivindicación del Estado de bienestar en términos prudenciales o morales. De hecho, podría parecer que tal como se desarrolla en este trabajo, el argumento anarquista conduciría a su propio desmonte: estaría postulando razones morales y de justicia en favor de la obligación de obedecer a la autoridad. No obstante, en este punto hay que hacer algunas aclaraciones. En primera instancia, a diferencia de las propuestas de defensa de la obligación de obedecer a la autoridad, que se basan en experimentos mentales, escenarios hipotéticos y paradigmas normativos, el anarquista se basa en las relaciones y decisiones que de hecho se dan (por esta razón muchos anarquistas afirman que no hay ni ha habido Estados legítimos pero que cabe la

posibilidad de que llegue a haberlos<sup>31</sup>). Así, postular condiciones bajo las que podrían justificarse órdenes particulares del Estado no implica que haya, en el mundo real, Estados que cuenten con la legitimidad general pretendida por los intentos de justificación. En segunda instancia, hay que tener en cuenta las posibles consecuencias de esta primera consideración. Si el cumplimiento de principios puede darse por grados, lo mismo debería suceder con la legitimidad. No obstante, hablar de gradaciones en la obligación resulta contraintuitivo (las personas no están “medio” obligadas a hacer algo). Consecuentemente, debería poderse establecer si hay o no hay obligación. Así, lo que acá se postula es que bajo ciertas condiciones tenemos el deber moral de llevar a cabo ciertas acciones a causa del valor moral de las mismas. Sin embargo, esto no implica la obligación moral de obediencia.

Por otra parte, aun si equivocadamente omitiéramos la distinción entre el deber moral de actuar de cierta manera y la obligación moral de obedecer al ente que ordena tal curso de acción, teniendo en cuenta lo recién mencionado, la obligación se adjudicaría sólo a la orden particular que coincide con el deber moral y no podría extenderse a todas las órdenes emitidas por la autoridad. De esta manera vemos que sólo podríamos estar obligados, en el mejor de los casos, a actuar en conformidad con las órdenes que se corresponden con deberes morales eximiendo así la posibilidad de un deber general de obediencia a la autoridad. Decir que por haber acciones obligatorias que se corresponden con órdenes, todas (o la mayoría de) las acciones requeridas por la autoridad lo son, resulta inapropiado<sup>32</sup>.

De cualquier manera, se podría insistir en que, al menos en sociedades que no sean abiertamente inmorales, podemos avalar la autoridad política y sus acciones (incluso la coerción) bajo la apelación a la defensa y servicio de la ciudadanía.

---

<sup>31</sup> Esta perspectiva es el llamado *anarquismo a posteriori* expuesto por Simmons en el sexto capítulo de *Justification and Legitimacy* (1999). Esta forma de anarquismo se distingue del anarquismo *a priori*, como el de Wolff, porque este último propone que las características esenciales del Estado hacen que no haya nada que pueda, a la vez, caracterizarse como Estado y contar con legitimidad moral.

<sup>32</sup> Esta crítica aplica a las teorías del juego limpio. En general, es posible postular que aunque la pretensión es la de fundar todas las obligaciones legales en el deber de juego limpio (siempre y cuando se trate de un esquema justo de cooperación en el que cada cual reciba lo que por justicia le corresponde), la obligación que puede postularse es limitada. Por una parte, en la medida en que haya parte de la comunidad que no reciba su justa parte (cosa que aunque puede resultar difícil de medir parece pasar en todos los Estados conocidos), la obligación se desvanece. Por otra parte, a diferencia de teorías como las del consentimiento, es posible, para el sujeto, adquirir vínculos morales sin tener conciencia de ello. Consecuentemente, la identificación de las obligaciones basadas en el juego limpio resulta difícil y más aún dado que las órdenes de un Estado exceden los posibles requerimientos morales de tal principio de justicia. En otras palabras, hay muchas órdenes legales que no se relacionan directamente con los beneficios basados en la reciprocidad de la comunidad.

No obstante, como lo menciona Marcuse, estas loables defensas pueden llevar a la prolongación de la opresión que pretende ser legítima<sup>33</sup>. Por eso la legitimación moral general del Estado sigue siendo problemática. Habría que analizar cada acción en términos de la ampliación y respeto de libertades individuales de forma tal que se analice que cada acción en particular o bien sea moralmente aceptable u obligatoria.

Marcuse dice que si bien éticamente la violencia del opresor y el oprimido son igualmente reprochables, en la práctica, comenzar a aplicar el juicio ético cuando el oprimido se rebela implica, de alguna manera, apoyar la violencia original del opresor. Esto se podría complementar con la consideración que hace Feinberg en *Harm to Others* sobre cuándo y hasta dónde puede intervenir el Estado<sup>34</sup>. Cuando alguien logra satisfacer un interés a través de la agresión a otro, ese interés será menos digno, moralmente, de ser defendido que el del agredido. Pero ese punto, a su vez, suele ser la justificación esgrimida por el Estado para vulnerar los intereses de disidentes (especialmente de los violentos) en los intentos por proteger los intereses de la comunidad afectada (que por lo general se trata de una mayoría). Para sopesar y entender estos casos, hay que ver qué intereses son defendidos y reclamados por los diferentes actores involucrados. Si, como lo propone Marcuse, la comunidad pretende un beneficio por medio de la opresión, sería ese interés el que menos consideración merecería y quien lo defiende sería el que tendría la necesidad de asumir la carga de la prueba.

Así, el Estado es prudencialmente viable para sacarnos de la condición natural pero a la vez debe concebirse como un ente con varios deberes y con derechos limitados; sólo aquellos que beneficien a la comunidad. Joseph Raz, en *The Morality of Freedom* (1988) y *Authority of Law* (2009) propone una perspectiva afín: el Estado y sus sistema legal dependen, para ser vinculantes en sus enunciaciones de autoridad (para que puedan generar el deber moral de conformidad por parte del sujeto), de que sus normas y órdenes resulten racionales para el sujeto; eso sólo es posible, dice Raz, si el Estado y el sistema normativo prescriben conductas que sean acordes con los intereses del sujeto apelado. Así, para Raz, la autoridad debe asumir el papel de facilitar los intereses que los sujetos tienen. Consecuentemente, el Estado, al aunar la

---

<sup>33</sup> Un buen ejemplo son las llamadas democracias de baja intensidad (Gills & Rocamora, 1992). Estas democracias, como la colombiana, son democracias formalmente legítimas (según estándares como los de Estlund) que en la práctica resultan en formas de opresión, pérdida de la soberanía y abandono de la ciudadanía.

<sup>34</sup> El estudio de Feinberg se centra específicamente en la ley penal.

preocupación por la seguridad y por la justicia, no puede limitarse al monopolio y ejercicio del poder, dejando de lado el empeño por avanzar otros intereses de la comunidad<sup>35</sup>. Esta perspectiva del Estado como servidor de la comunidad (avanzada por Raz y otros autores como Scott Shapiro (2002)) parece acercarnos a la posibilidad de la postulación de obligaciones políticas siempre y cuando el Estado se aproxime al ideal por ellos planteado.

En este punto, de cualquier manera, encontramos que la resistencia (a manera de acción u omisión) contra un Estado resulta ser susceptible de reproche moral en la medida en que se vulneren intereses de otros involucrados. Para entender esto, resulta de utilidad una distinción planteada por Feinberg (1987): una cosa es atentar contra alguien más (daño directo) y otra atentar contra el funcionamiento institucional (daño vicario) a través, por ejemplo, del incumplimiento de leyes que no protegen, directamente, derechos individuales. El segundo caso es más sencillo de esclarecer y exculpar en términos morales cuando es motivado por la falta de garantías por parte del Estado. El primero, por su parte, cae en una ponderación tanto moral como prudencial en la que entramos en un genuino dilema moral: empezar a aplicar la censura moral cuando el oprimido busca liberarse de la ignominia a través de la ilegalidad, e incluso la violencia, puede ser una forma de prolongación de la opresión; el otro lado del dilema es que, incluso desde la perspectiva de las obligaciones naturales (como en el caso de Locke (1690)) se mantiene el derecho y el deber de proteger a los afectados del daño que el rebelde pueda causar.

En este punto, la propuesta de Rawls (1971) de lograr la *estabilidad*, resulta teóricamente fuerte pero problemática respecto de su aplicación<sup>36</sup>. Esto dado que nos deja con la posibilidad de obligar a los sujetos a normas objetivamente válidas que dependen de un procedimiento cambiante cosa que resulta cuando menos confusa; más aún cuando la realización práctica del ideal no es un énfasis claro en los escritos de Rawls. Tal vez la salida que propone Feinberg de pensar el tema de la autonomía como un problema de un sujeto relacionado con una comunidad puede resultar de ayuda y puede congregar las ventajas de la perspectiva

---

<sup>35</sup> Por ejemplo, un Estado que sólo pretenda retener la fuerza policiva, dejando desatendidos derechos a la educación, a la salud o a la participación política, difícilmente puede justificarse más allá de un limitado ámbito de acción.

<sup>36</sup> En gran parte esta escasa ayuda que puede proporcionar a teoría de Rawls se basa en que, en general, postula un ideal de conformación política más que una guía sustantiva de implementación (Simmons, 2008, pág. 11-13).

racionalista objetiva de las teorías que defienden la soberanía del estado, con las críticas anarquistas que defienden el sentido legislativo de la autonomía moral de los individuos.

La autonomía del Estado, entonces, debe devenir medio para la consecución de la autonomía personal y eso sólo es posible si es la misma congregación la que asegura condiciones aceptables para los individuos.

De esta manera, si bien el sujeto es moralmente independiente de los mandatos del Estado, los mandatos del Estado no son independientes de los derechos e intereses de los sujetos de forma tal que, al menos en los casos complicados (que no la elección de los colores del semáforo o el sentido de circulación vehicular) la obligación depende del valor moral de la acción, y de su relación con los intereses de los ciudadanos, y el derecho a la acción estatal dependerá, a su vez de dicho valor. Así, la relación moral resulta ser sólo indirecta, cosa que puede ser retomada de las críticas presentadas por Simmons y Wolff según las cuales son nuestras obligaciones naturales las más importantes.

El Estado puede castigar por la defensa de derechos e intereses de los afectados mas no porque tenga un derecho a ser obedecido. Puede mandar en la medida en que sus mandatos reporten un avance del interés de muchos o de todos sin que haya un detrimento comparable en las consecuencias a las que puedan estar sujetos los afectados<sup>37</sup>.

En este punto vale la pena hacer una aclaración importante: se ha hablado de posibilidades para la conciliación de las órdenes del Estado con las posibles exigencias morales que puedan postularse. Hay que resaltar que, en ese intento de conciliación, sólo hemos llegado a decir que las órdenes del Estado pueden ser moralmente aceptables. Recordando la distinción que hace Simmons entre deberes posicionales y morales, se puede decir que bajo ninguna circunstancia podremos encontrar deber moral sobre lo exigido por una orden en virtud de haber sido ordenado. Los deberes posicionales no pueden llevarnos a afirmar, por sí mismos, deberes morales.

La relación de los individuos con el Estado es, entonces, esencialmente prudencial mientras que nuestros deberes resultarían ser de talante moral. Mas no podemos suponer la

---

<sup>37</sup> Aunque este tema puede llevar hacia el problema del castigo penal no profundizaré en tal punto en tanto que no hace parte del interés del presente texto.

vinculatoriedad moral de la obediencia al Estado desde principios generales objetivos. Cada caso debe hacer un ejercicio de apreciación de ética aplicada en el que se debe medir la imputabilidad, culpabilidad o valor moral de la acción del sujeto según las circunstancias mientras que el castigo y la intervención del Estado siempre estará sujeto al mismo análisis en la medida en que las acciones que emprenda vulneren intereses relevantes de los sujetos involucrados<sup>38</sup>.

La evolución de los Estados modernos nos lleva a repensar la noción tradicional de soberanía limitando fuertemente sus alcances. En esa medida, se propone acá un minimalismo coercitivo del Estado a la vez que garantías en términos de derechos y capacidades. Esto no debe confundirse con la idea de una sociedad de mercado<sup>39</sup> o con la idea neoliberal de la defensa de la libertad personal dado que sí se propone acá la intervención estatal en, por ejemplo, regulaciones sobre el mercado<sup>40</sup>. La afección de intereses, por ejemplo patrimoniales, mientras no constituya una vulneración de los intereses fundamentales y sirva al interés de los menos favorecidos, resulta tener aval moral (idea de Rawls del principio de la diferencia). No obstante, ser moralmente permisible y ser un deber moral siguen siendo dos cuestiones diferentes.

## VI. CONCLUSIÓN

A lo largo de este escrito se analizó y se puso a prueba el cuestionamiento por la justificación y legitimidad de la autoridad política. El enfoque general se basó en poner a prueba diferentes intentos de defensa de la autoridad política a través de su cuestionamiento por medio de una perspectiva anarquista. Si bien las tesis anarquistas, a final de cuentas, se encuentran con problemas especialmente relacionados con la viabilidad de una vida social sin instituciones políticas en el contexto contemporáneo, el punto en el que se quiere enfatizar es que estas tesis proponen un punto de reflexión importante: debemos tener en cuenta la inexistencia de una obligación moral general de obedecer a la autoridad y que no tenemos, de entrada, ninguna relación moral con la autoridad estatal. Aun cuando haya, *de facto*, sistemas políticos que

---

<sup>38</sup> Así, por ejemplo, se puede avalar la aplicación de un castigo a un asesino a la vez que se pueden poner en cuestión leyes que, privilegiando las importaciones, vulneren la economía nacional.

<sup>39</sup> Sigo la precisión que hace Sandel (2013) entre economía de mercado y sociedad de mercado donde la segunda se trata de una sociedad que, como las occidentales contemporáneas, hacen de la racionalidad de mercado el único y omniabarcante estándar para valorar todos los aspectos de la vida práctica.

<sup>40</sup> De hecho se propone lo contrario: disminución de la importancia del papel policivo del Estado y énfasis e el Estado de bienestar.

resulten funcionales y, en general, justos, su manutención, mejoramiento y control dependen de la tenencia de una actitud escéptica respecto del actuar estatal.

Adicionalmente, mostró que además de haber problemas conceptuales en la justificación de la autoridad ofrecida por algunas de las teorías anglosajonas, hay una importante brecha entre las justificaciones teóricas y la implementación práctica de la autoridad, Esto apunta a que los alcances prácticos del ejercicio de la autoridad política por parte del Estado amenazan con la postulación y el aseguramiento de reglas y obligaciones que exceden la posibilidad tanto la posibilidad formal de justificación como los requerimientos de la justicia en la práctica.

Consecuentemente, lo que acá se propone es la necesidad constante de cuestionar los deberes y derechos que admitimos y reconocemos en el Estado de forma tal que, aun cuando pueda no haber un solo estado plenamente legítimo (cuestión que, con los anarquistas, considero cierta), sí puedan promoverse Estados más decentes a partir del involucramiento civil en política. En pocas palabras, la idea general del presente artículo ha sido tratar de ver los problemas y peligros que representa la asunción de las teorías de legitimación del Estado a fin de reivindicar cuestionamientos anarquistas que en muchas ocasiones son obviados o rápidamente despachados en estas discusiones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. (M. Candel, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2010). *Eichmann en Jerusalén*. (C. Ribalta, Trad.) Barcelona: Debolsillo.
- Beauchamp, T. L. (2003). The Nature of Applied Ethics. En R. Frey, & C. H. Wellman, *A Companion to Applied Ethics* (págs. 1 - 16). Oxford: Blackwell Publishing.
- Christiano, T. (2012). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (E. N. Zalta, Ed.) Recuperado el 19 de 10 de 2013, de <http://plato.stanford.edu/entries/authority/>
- Estlund, D. (2011). *La autoridad democrática*. (S. Linares, Trad.) Barcelona: Siglo Veintiuno Ediciones.
- Feinberg, J. (1986). *Harm to self*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1987). *Harm to Others*. New York: Oxford University Press.
- Friedman, R. (1990). On the Concept of Authority in Political Philosophy. En J. Raz, *Authority*. New York: New York University Press.
- Gills, B., & Rocamora, J. (1992). Low intensity democracy. *Third World Quarterly*, 13(3), 501-523.
- Gordon, R. W. (2014). Critical Legal Histories. En J. Feinberg, J. Coleman , & C. Kutz (Edits.), *Phiosophy of Law*. Boston: Wadsworth Cenage Learning.
- Hobbes, T. (1651). *Leviatán*. (M. Sánchez Sarto, Trad.) D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia - Qué es la ilustración*. (E. Estiú, & L. Novacassa, Trads.) La Plata: Terramar Ediciones.
- Ladenson, R. (1990). In a Defense of a Hobbesian Conception of Law. En J. Raz (Ed.), *Authority* (págs. 32-55). New York: New York University Press.
- Levi, P. (2005). Los hundidos y los salvados. En *Trilogía de Auschwitz* (P. Gómez, Trad.). Barcelona: El Aleph Editores.
- Locke, J. (1690). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Editorial Tecnos.

- Marcuse, H. (1977). Tolerancia represiva. En R. P. Wolff, *Crítica de la tolerancia pura*. Madrid: Editorial Nacional.
- Margalit, A. (1997). *La sociedad decente*. (C. Castells, Trad.) Barcelona: Paidós.
- McMahon, C. (1997). *Authority and Democracy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Milgram, S. (2009). *Obedience to Authority*. New York.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from Humanity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la justicia*. (M. González, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. (S. R. Madero, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Raz, J. (1988). *The Morality of Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Raz, J. (1990). *Authority*. (J. Raz, Ed.) New York: New York University Press.
- Raz, J. (1990). *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (2009). *Authority of Law*. New York: Oxford University Press.
- Sandel, M. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar*. (J. Chamorro, Trad.) Madrid: Debate.
- Shapiro, S. J. (2002). Authority. En S. J. Shapiro, & J. Coleman (Eds.), *The oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law* (págs. 382-439). New York: Oxford University Press.
- Simmons, J. (1981). *Moral Principles and Political Obligations*. New Jersey: Princeton University Press.
- Simmons, J. (July de 1999). Justification and Legitimacy. *Ethics*, 109(4), 739-771.
- Simmons, J. (2008). *Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Simmons, J. (2012). Authority. En D. Estlund (Ed.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy* (págs. 23-39). New York: Oxford University Press.
- Wolff, R. P. (1998). *In Defense of Anarchism*. Los Angeles: University of California Press.
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto lucifer*. (G. Sánchez Barberan, Trad.) Barcelona: Paidós.