

CAPÍTULO I

LA AUTORIDAD LEGÍTIMA

1. Las paradojas.....	17
2. Un rodeo metodológico.....	19
3. La explicación simple.....	26
4. Primera objeción a la explicación simple.....	28
5. Segunda objeción a la explicación simple.....	30
6. Poder normativo.....	31
7. Poder y autoridad.....	34
8. Refutaciones de objeciones.....	36
9. Disolución de paradojas.....	41

CAPÍTULO I

LA AUTORIDAD LEGÍTIMA*

1. *Las paradojas*

No causa sorpresa que la noción de autoridad sea uno de los conceptos más controvertidos que se encuentran en el arsenal de la filosofía jurídica y política. Su papel central en cualquier discusión sobre formas legítimas de organización social y formas legítimas de acción política hace inevitable que esta controversia continúe indefinidamente. La inmediata relevancia del problema de la autoridad en cuestiones controvertidas de actualidad hace muy difícil un estudio desapasionado del tema. Pero, más allá de estas dificultades extrínsecas, el estudio del concepto de autoridad tiene que confrontar dos grandes problemas de tipo intelectual: el problema metodológico de cómo evitar confundir los diversos y completamente distintos problemas que supone la noción de autoridad y el problema de las paradojas de la autoridad.

Las paradojas de la autoridad pueden adoptar diferentes formas, pero todas ellas se refieren a la alegada incompatibilidad de la autoridad con la razón y la autonomía (moral). Estar sometido a la autoridad, se argumenta, es incompatible con la razón, puesto que ésta exige que siempre se actúe en base a la balanza de razones de las que uno está consciente.¹ Es de la naturaleza de la autoridad requerir sumisión aun cuando se piense que lo que nos es requerido es contrario a la razón; por lo tanto, el sometimiento a la autoridad es irracional. Similarmente el principio de autonomía

* Este capítulo fue publicado como ensayo en Bronaugh, R. (Ed.) *Philosophical Law: Authority, Equality, Adjudication, Privacy*, Westport, Connecticut, Greenwood, 1978, pp. 6-31. (Contributions in Legal Studies No. 2.) Agradecemos a J. E. J. Altham, K. Antley, L. J. Cohen, Philippa Foot y a P. H. Nowell-Smith sus comentarios críticos a la versión previa de este trabajo.

¹ Para una versión de este principio de razón, véase el principio de continencia de Davidson: *How Is Weakness of the Will Possible*, en Feinberg, J. Ed. *Moral Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 93-113. (Oxford Readings in Philosophy).

implica que se actúe en base al propio juicio en todas las cuestiones morales. Como la autoridad algunas veces requiere que se actúe en contra del propio juicio, exige, así, el abandono de la autonomía moral. Como todas las cuestiones prácticas pueden implicar consideraciones morales, toda autoridad práctica niega la autonomía moral y es, consecuentemente, inmoral.²

Los argumentos en este sentido no contradicen la coherencia de la noción de autoridad ni niegan que cierta gente sea considerada como teniendo autoridad o que, efectivamente, tenga autoridad *de facto*. Estos argumentos niegan la posibilidad de la autoridad legítima, de la autoridad justificada, de la autoridad *de jure*. La naturaleza paradójica de estos argumentos se deriva no de negar la autoridad legítima sino del hecho de que, se alega, dicha negación se sigue de la verdadera naturaleza de la moralidad o de los principios fundamentales de la racionalidad. Más aún, los argumentos niegan la legitimidad no sólo de la autoridad política sino de toda autoridad sobre personas racionales.³ Si la verdadera naturaleza de la autoridad es incompatible con la idea de moralidad y racionalidad, entonces aquellos que creen en la autoridad legítima no están meramente errados o equivocados en una de sus creencias morales, sino que están entregados a una creencia irracional o son culpables de una incomprensión fundamental del concepto de moralidad o del concepto de autoridad.

Esto otorga a dichos argumentos mayor fuerza. Son, por ejemplo, inmunes a los argumentos más escépticos; puesto que si no hay forma de distinguir entre creencias morales sustantivamente correctas de las incorrectas, al menos podemos clarificar los conceptos morales y establecer relaciones de implicación e incompatibilidad entre ellas. Ahora bien, si los verdaderos conceptos de moralidad y racionalidad son incompatibles con el de autoridad, entonces aun el escéptico podrá saber que toda autoridad es inmoral y, la sumisión a ella, irracional.

Paradójicamente la verdadera fuerza de estos argumentos constituye su debilidad. Muchos que pueden estar dispuestos a aceptar

² Este argumento no se aplica a la autoridad teórica. No hay nada inmoral en tener autoridades sobre cómo cocinar, programar una computadora, reducir la oferta de dinero, etcétera, siempre que se les considere sólo como autoridades teóricas. La sumisión a la autoridad teórica puede, sin embargo, ser irracional; los argumentos sobre el conflicto entre autoridad y razón no se limitan a la autoridad práctica.

³ Puede ser compatible con la autoridad sobre niños pequeños y algunos enfermos mentales.

menores contradicciones en la autoridad legítima, estarán renuentes a aceptar ésta, del todo ilimitada, negación. Muchos que pueden estar prestos a aceptar que muchas autoridades no son legítimas, incluso, que ninguna autoridad es legítima, estarán lejos de pensar que ninguna autoridad puede jamás ser legítima. Muchos que pueden estar dispuestos a conceder que los que creen en la posibilidad de la autoridad legítima están equivocados, se abstendrán de pensar que éstos son irracionales o que no tienen la menor idea de lo que es la moralidad.

No es mi propósito examinar las formas en que la autoridad puede ser defendida o atacada. Sin embargo, como los argumentos en los cuales se basan las paradojas, se dice, derivan toda su fuerza del análisis de los conceptos de autoridad, moralidad y racionalidad, su examen es relevante en cualquier intento por clarificar la noción de autoridad. Estoy interesado aquí en la naturaleza de la autoridad. Trataré de mostrar por qué el concepto de autoridad origina las aparentes paradojas y por qué éstas son meramente aparentes. No soy el primero que trata de resolver las paradojas y no es parte de mi alegato sostener que todos los intentos previos por lograrlo hayan fracasado. Pienso, sin embargo, que el análisis que sigue, aun cuando prueba una conocida verdad, lo hace en forma novedosa y muestra ventajosamente tanto la tentación como las falacias de las paradojas.

2. *Un rodeo metodológico*

Algunos de los autores clásicos buscaron explicar la naturaleza de la autoridad describiendo la forma por la cual la gente llega a aceptar la autoridad de individuos o grupos. Las discusiones sobre el concepto de autoridad se encontraban entremezcladas con descripciones sobre la evolución de la sociedad, de las conquistas o de los contratos sociales. Los autores modernos han evitado esta confusión, pero el examen del tema está aun envuelto por muchas confusiones metodológicas. Describiré sucintamente cuatro de los modelos comunes de explicación y trataré de señalar las lecciones que deben obtenerse de sus conclusiones.

i. El primer tipo de explicación consiste en especificar las condiciones que, de hecho, son ya sea necesarias o suficientes para tener autoridad efectiva (*de facto*). Sin embargo, tales explicacio-

nes de ninguna manera, logran dilucidar la naturaleza de la autoridad. Ciertamente, es parte importante de la teoría social explicar bajo qué condiciones las personas pueden alcanzar o mantener autoridad, bajo qué circunstancias es posible que una comunidad acepte la autoridad de determinadas personas. Pero tales explicaciones no logran aclarar, en absoluto, para qué son esas condiciones, qué es tener o ser autoridad.

ii. El segundo tipo de explicación intenta dilucidar la naturaleza de la autoridad describiendo las condiciones necesarias o suficientes para tener autoridad legítima (*de jure*).

Este segundo patrón de explicación parece más prometedor. De acuerdo con él, el concepto de autoridad debe ser explicado describiendo cómo pueden ser justificadas las pretensiones de autoridad. La fuerza de tales explicaciones es manifiesta; no presuponen que las pretensiones de autoridad puedan, de hecho, ser siempre justificadas, sino, meramente, señalan cómo pueden ser justificadas. En base a la suposición razonable de que las pretensiones de autoridad son una forma de justificar la acción, parece casi inevitable que éstas difieran de otras justificaciones de la acción por el tipo de argumentos justificativos que suponen. En realidad esta conclusión está lejos de ser inevitable. Pretensiones justificativas pueden diferir no sólo en la naturaleza del argumento justificativo invocado sino, también, en la naturaleza del acto justificado.

Existe considerable plausibilidad en la idea de que la autoridad debe ser explicada con referencia a cierto tipo de acto al cual justifica, por ejemplo: una pretensión. Ciertamente necesitamos autoridad para realizar ciertas acciones, pero no otras, y parece, al menos *prima facie*, que decir que uno tiene autoridad debe indicar que uno podría estar justificado o ser capaz de realizar ciertas acciones sin comprometerse en cualquier forma en cuanto a la naturaleza de la justificación.

Aquí reside el gran problema de los análisis justificativos de la autoridad. Nadie, hasta ahora, ha logrado delinear el tipo de argumento cuya invocación equivalga a una pretensión de autoridad. El hecho de que haya muchos tipos diferentes de autoridad virtualmente relacionados con cada esfera de la actividad humana hace a uno inclinarse por abandonar la esperanza de que tal delineación sea posible. Podemos ejemplificar esta dificultad considerando un intento interesante, hecho recientemente, para suministrar un análisis justificativo de la autoridad. Richard Tuck ha

sugerido que las declaraciones de la autoridad política son enunciados destinados a anular la crítica de una acción política, pero no son justificaciones auténticas. Se basan en la pretensión de que 1) la acción propuesta o realizada es correcta si alguien la realiza; 2) no es correcto ni incorrecto que la persona para quien la autoridad es reclamada deba ser ese alguien, y 3) que la persona, realmente, realice la acción o se lo proponga.

Muchos compartirán la creencia de Tuck de que nadie tiene un derecho a una posición de autoridad (política) y que la única manera de justificar la autoridad política es mediante el uso de argumentos del tipo que él señala. Sin embargo, todos sabemos que varios autores han pensado que algunos hombres son, por naturaleza, esclavos y que aquellos que son, por naturaleza, libres, tienen autoridad sobre los primeros. Otros han creído en el derecho divino de los reyes y hubieron y siguen habiendo teorías que afirman que ciertos hombres tienen, por naturaleza o por la razón, el derecho y el deber, a gobernar. Tales autores, permítasenos asumir, están equivocados. Pero ¿son también culpables de un uso impropio del lenguaje como la tesis de Tuck sugiere?⁴ ¿Es un error de teoría moral y política o es, también, un error sobre el significado de las palabras en relación al concepto de autoridad?

Todas las otras explicaciones justificativas tienen que superar la misma dificultad. No es suficiente establecer que sólo argumentos de un cierto tipo pueden justificar la autoridad. Se tiene que mostrar que la pretensión de autoridad, en base a cualquier otro fundamento, constituye un uso impropio del lenguaje.

La crítica de los dos primeros modelos de explicación señala una clara lección: el análisis de la autoridad no puede consistir exclusivamente en la elucidación de las condiciones bajo las cuales uno tenga autoridad legítima o bien autoridad efectiva. Tiene que explicar qué se tiene cuando se tiene autoridad. Esto fuertemente sugiere que la autoridad es una habilidad para realizar ciertos tipos de acción.⁵ El análisis que me he propuesto aquí tiene la intención de reivindicar esta sugerencia.

⁴ Cfr. Tuck, R., *Why Is Authority Such a Problem?*, en Laslett, R., Runciman, W. G. y Skinner, Q. (Eds.) *Philosophy, Politics and Society* (4th Series), Basil Blackwell, 1972.

⁵ Mi distinción entre explicación en términos de tipos de justificación y explicaciones en términos de tipos de acciones justificadas es en sí misma problemática. Caracterizar tener autoridad como aptitud para realizar acciones justificadas mediante

iii. Una muy conocida teoría que considera la autoridad como habilidad para realizar ciertos tipos de acción, identifica a la autoridad efectiva (*de facto*) con el poder sobre los hombres. Más tarde habré de sugerir que tener autoridad sobre los hombres es tener poder normativo. Pero aquí se trata de una diferente noción de poder. De acuerdo con ella tener poder es tener influencia, poder influir en la acción y el destino de los hombres. Una persona tiene autoridad efectiva si es poderoso, si puede influir la suerte de las gentes y sus preferencias u opciones.⁶ La autoridad legítima puede, entonces, ser definida como autoridad efectiva justificada.⁷ Es la autoridad efectiva la que debe ser preservada u obedecida (sujeta a varias condiciones y calificaciones).

Por varias razones, sin embargo, parece que tales teorías ponen al carro antes de los bueyes. En realidad, la noción de autoridad legítima es la noción primaria; por una cosa: no toda autoridad legítima es efectiva. Además, como afirmaré en breve, la noción de autoridad efectiva no puede ser explicada más que con referencia a la autoridad legítima. Varias consideraciones deben ser tenidas en cuenta.

Aunque nuestro interés es más bien sobre la autoridad práctica que sobre la teórica, un análisis que maximice las similitudes entre la autoridad para actuar y la autoridad para creer es (manteniendo otras cosas iguales) preferible. Parece claro que un genio científico puede no ser reconocido y que, así, un hombre que es, en realidad, la más grande autoridad en un cierto campo puede tener muy poca influencia en las investigaciones de los demás o sobre sus creencias en cuestiones que caen dentro de su competencia.

Los padres tienen autoridad sobre sus hijos con independencia de si sus hijos efectivamente reconocen su autoridad. La autoridad paterna admitida es usualmente reconocida por otros adultos, pero éste es un equivocado tipo de reconocimiento desde el punto de vista de una teoría del reconocimiento, la cual sostiene que es el

argumentos de cierto tipo es una explicación justificativa, no explicación en cuanto aptitud para realizar actos de cierto tipo.

⁶ Una estimulante discusión sobre la noción de poder como influencia puede encontrarse en Lukes, S. *Power: A. Radical View*, Londres, Humanities 1974. (Studies in Sociology.)

⁷ En ocasiones es definida como autoridad efectiva aceptada por aquéllos a ella sometidos o basada en el consentimiento de éstos.

reconocimiento de los sometidos el que importa. La autoridad paterna no depende del reconocimiento.

Si la autoridad teórica no implica reconocimiento o ejecución, entonces debe haber al menos algunos casos de autoridad práctica que tampoco impliquen reconocimiento o ejecución. Existen autoridades prácticas cuya autoridad se basa enteramente en ser autoridad teórica: un experimentado médico es autoridad no sólo sobre las causas de la enfermedad sino, también, sobre sus curas. Hay expertos en el mercado de valores y expertos en navegación y muchos otros que son autoridades para actuar en su campo aunque su autoridad pueda no ser reconocida ni aplicada.

Comparto la creencia de que una autoridad política legítima es, necesariamente, efectiva, al menos, en cierto grado. Pero esto es resultado de principios políticos sustantivos (*e. g.* que una de las principales justificaciones para tener autoridad política es su utilidad para asegurar la coordinación social y de que el conocimiento y experiencia no otorga a uno derecho para gobernar y juega únicamente un papel subordinado en la justificación de la autoridad política). Ésta no se deriva de un análisis conceptual de la noción de autoridad, ni siquiera del de autoridad política.

El análisis de autoridad legítima no es por sí mismo suficiente para explicar nuestra noción de autoridad. Una completa descripción debe incluir, también, un análisis de la autoridad efectiva. Habiendo sostenido que la noción de autoridad legítima no presupone la de la autoridad efectiva,⁸ cabe señalar que lo contrario no es verdadero. La noción de autoridad legítima es presupuesta por la de autoridad efectiva. Una persona necesita más que poder (como influencia) para tener autoridad *de facto*. Necesita o bien sostener que él tiene autoridad legítima o que los otros lo consideran la autoridad legítima. Existe una importante diferencia, por ejemplo, entre el uso de la fuerza bruta para salirse con la suya y hacer lo mismo con un pretendido fundamento jurídico. Sólo este último caso puede calificarse como autoridad efectiva o *de facto*. Pero este es un problema que no puede ser explorado aquí.

iv. Algunos sostienen que la autoridad debe ser definida con

⁸ Esto no debe confundir la autoridad con el derecho a tener autoridad. Una persona puede estar facultada (*entitled*) a tener autoridad y, sin embargo, aún no tenerla. Puede estar facultado a ella y facultado a tenerla sólo cuando le sea conferida por el Parlamento y, no obstante, todavía no tenerla sino hasta que ésta le sea conferida por el Parlamento.

referencia a normas: que una persona tenga autoridad significa que existe un sistema de normas el cual le confiere autoridad. Este modo de explicación es, de hecho, una variante del primero y del segundo modelos de explicación y está expuesto a las mismas objeciones fundamentales. Sustituye pretensión de cuando la gente tiene autoridad por una explicación propia de lo que es tener autoridad. Afirma que las personas tienen autoridad sólo cuando ésta se confiere a ellos por ciertas normas. Sin embargo, esta explicación no proporciona ningún medio para decidir qué normas confieren autoridad y cuáles no. Algunas normas, es cierto, conferirán autoridad de manera muy explícita. Éstas poseen formulaciones (normas legisladas) obligatorias y *autoritativas* especificando que confieren autoridad a ciertas personas. Pero la definición propuesta no hace nada por aclarar su significado y efecto.

La afirmación de que toda autoridad es conferida por normas es, desde luego, discutible. Es muy difícil sostener que cuando un miembro del público asume autoridad en caso de emergencia (e.g. durante un incendio en un teatro, su autoridad derive de alguna norma. No es, sin embargo, mi propósito discutir aquí las formas por las cuales la autoridad puede ser adquirida o defendida. Existen otras objeciones a las definiciones de este tipo, las cuales, salvo que sean propiamente calificadas, implican contradicciones. Si existen dos sistemas de normas en que, de acuerdo con el primero de ellos, cierta persona tiene autoridad, mientras que, de acuerdo con el segundo, no la tiene, entonces éste tiene y no tiene autoridad. Para evitar tal contradicción la definición propuesta tiene que ser relativizada. No puede ser considerada como una definición de tener autoridad, sino como una noción relativizada de tener autoridad de acuerdo con *s*, donde *s* es algún sistema de normas. La noción relativizada de autoridad, sin embargo, rompe la conexión entre autoridad y razón práctica.

La autoridad es un concepto práctico. Esto significa que las cuestiones de quién tiene autoridad sobre quién, son cuestiones prácticas; tratan de lo que uno debe hacer. En otras palabras, los enunciados de que algunas personas tienen autoridad pueden servir como premisas en inferencias prácticas. Una explicación de la autoridad tiene que explicar, precisamente, la relevancia práctica del concepto. Tiene que explicar, justamente, cómo es susceptible de figurar en inferencias prácticas.

Lo que uno debe hacer depende de quién tiene autoridad en un

sentido no relativizado. Que una persona tenga autoridad de conformidad con cierto sistema de normas no tiene, de por sí, ninguna relevancia práctica. Así como no se pueden derivar conclusiones de lo que uno debe hacer del hecho de que, de conformidad con cierta persona, el Parlamento está investido de autoridad; igualmente, no podemos inferir tales conclusiones, del mero hecho de que, de acuerdo con ciertas normas, el Parlamento está investido de autoridad. Ulteriores supuestos pueden implicar que, si de acuerdo con alguien, el Parlamento tiene autoridad, entonces, el Parlamento tiene, realmente, autoridad. Similarmente ulteriores supuestos pueden permitir pasar de un enunciado de autoridad de conformidad con ciertas normas a un no-relativizado enunciado de autoridad. Sería un error, sin embargo, convertir estas ulteriores condiciones en una definición de 'autoridad de acuerdo con ciertas normas' de forma a hacer siempre posible el paso hacia un no-relativizado enunciado de autoridad.

Todo el propósito de hablar de autoridad relativizada es bloquear la posibilidad de tal paso, a menos que ulteriores supuestos estén disponibles. Necesitamos de tal dispositivo para poder hablar de las opiniones de otras personas sobre la autoridad, de la situación conforme con las reglas aceptadas en ciertas sociedades o propuestas por cierta gente. Para hacer esto tenemos en la forma relativizada de hablar de la autoridad un medio para referirnos a lo que esas gentes o esas sociedades aceptan o proponen como autoridad legítima sin respaldar esas opiniones. Nosotros simplemente establecemos lo que es tener autoridad y por quiénes desde un cierto punto de vista.⁹ En algunas circunstancias el hecho de que cierta gente sostenga ciertas opiniones o respalde ciertas normas es suficiente para investir de autoridad a una persona. En otras circunstancias no. El paso de un enunciado relativizado de autoridad a uno no-relativizado nunca es automático y no siempre posible.

Estas consideraciones sugieren que la noción no-relativizada es la noción primaria. La noción relativizada es útil porque revela las opiniones que la gente o las sociedades tienen de la autoridad no-relativizada. Su explicación presupone la noción no-relativizada, la cual no presupone aquélla. Nuestra tarea consiste entonces en expli-

⁹ El uso de expresiones tales como 'de conformidad al derecho' es justamente una forma de indicar que el enunciado es hecho desde un punto de vista solamente. Frecuentemente el contexto de las expresiones es suficiente para indicarlo.

car la noción de autoridad legítima no-relativizada en forma que muestre su relevancia para el razonamiento práctico.

3. *La explicación simple*

Algunos autores han analizado la autoridad siguiendo los lineamientos que acabo de sugerir. En general existe un gran acuerdo entre ellos, pero difieren bastante en detalles importantes. Robert Paul Wolff, para tomar un muy conocido ejemplo, dice que 'autoridad es el derecho de mandar y, correlativamente, el derecho de ser obedecido'.¹⁰ La definición de Wolff es esencialmente correcta, pero es inexacta y no es clara. Es inexacta porque autoridad es un derecho para hacer también otras cosas. Puede ser un derecho para legislar, para otorgar permisiones, para dar consejo *autoritativo*, para adjudicar, etcétera. Es erróneo considerar todas estas cosas como mandar. La definición de Wolff no es clara porque la noción de derecho es, incluso, más compleja y problemática que la de autoridad.

Para que el análisis sea útil tiene que ser hecho en términos de conceptos relativamente simples. Desde este punto de vista pienso que la mejor explicación que existe de autoridad es la que da John Lucas: "un hombre, o conjunto de hombres, *tiene autoridad* si de su dicho 'que ocurra *X*' se sigue que *X* debe ocurrir".¹¹ Esta definición es tanto clara como general; se aplica a todo tipo de autoridad práctica sobre personas y no meramente a la autoridad política. Esta definición clarifica que uno puede ejercer autoridad no sólo mandando sino, también, en otras formas.¹²

Lucas explica la autoridad como una aptitud (*ability*) para realizar una acción y considera la acción relevante como aquella que cambia la situación normativa. Voy a asumir que si *X* debe ϕ -*r*, entonces tiene una razón para ϕ -*r* y que si tiene una razón para ϕ -*r*, entonces debe ϕ -*r*. En este supuesto la definición de Lucas implica

¹⁰ Wolff, R. P., *In Defense of Anarchism*, Nueva York, Harper and Row, 1970, p. 4.

¹¹ Lucas, J., *The Principles of Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 16.

¹² Su definición restringe el ejercicio de la autoridad al uso de optativas. Parece que la autoridad puede también ser ejercida a través de comportamiento y comunicación no-verbal. Sin embargo, no me preocupa aquí el examen de las diferentes maneras por las cuales la autoridad puede ser ejercida.

que una persona tiene autoridad si su dicho 'que suceda X ' es una razón para que X suceda. Esto suena un poco incongruente. La razón es que la definición de Lucas no aclara que la autoridad que está definiendo es autoridad sobre personas. Para aclarar este supuesto tenemos que adicionar su definición y decir que X tiene autoridad sobre Y si su dicho 'que $Y \phi$ ' es una razón para que $Y \phi$ permítasenos llamar a ésta la explicación simple.

Dos comentarios cabe hacer aquí. Primero, no afirmo que la autoridad pueda ser explicada sólo en términos de razones. La preferencia por una explicación en términos de razones es motivada por la creencia de que las razones proporcionan la base última para explicar todos los conceptos prácticos, es decir, de que todos los conceptos prácticos tienen que ser explicados mostrando su relevancia en las inferencias prácticas. La preferencia por explicaciones de la autoridad basadas en razones es porque tales explicaciones tratan de mostrar el papel de los enunciados de autoridad dentro del razonamiento práctico de forma directa, más que a través de la mediación de otros conceptos (como el de derechos).

El segundo comentario es que gran variedad de cosas son llamadas razones. Que llueva, por ejemplo, es una razón para llevar paraguas. Igualmente lo es el hecho de que uno quiera salir y no mojarse. Pero, en un sentido perfectamente inmediato, ambos hechos son sólo parte de una razón. Podemos distinguir entre razones parciales y razones completas de las cuales aquéllas son parte. Nuestro intento por analizar la autoridad será hecho en términos de razones completas.¹³ Voy a señalar más adelante que la explicación simple no logra distinguir adecuadamente entre el ejercicio intencional de autoridad y el ejercicio no intencional de autoridad y que no presta atención a la distinción entre ser autoridad y tener autoridad. La explicación simple también pasa por alto el hecho de que uno necesita autoridad para otorgar permisiones y conferir facultades. Pero, primero, voy a examinar algunas objeciones de mayor relevancia.

¹³ Una razón completa al respecto no es necesariamente aquella cuya justificación sea autoevidente. El que yo prometa realizar una acción es, creo, una razón completa para realizarla. Pero, por supuesto, bien puede uno ser exigido a justificar tales creencias y tiene que estar listo a justificarlas. En otras palabras uno tiene que defender la creencia de que las promesas son razones para actuar. Para una más completa explicación de los supuestos que subyacen en mi uso de 'razones' véase: Raz, J., *Practical Reason and Norms*, Londres, Hutchinson & Co. Ltd., 1975, pp. 15-49.

4. *Primera objeción a la explicación simple*

¿Las expresiones de una autoridad son razones absolutas o razones *prima facie* para hacer lo que ella demanda? Si asumimos que es una razón absoluta, parece muy improbable que haya autoridades legítimas y parece que habría muy pocas autoridades *de facto*. Creo, por ejemplo, que estoy justificado en tomar el consejo, los mandatos o las reglas emitidas por ciertas personas como razones para actuar. Pero no puedo ver que siempre sea correcto tomar la palabra de alguien como una razón absoluta para ser seguida en toda circunstancia. Me parece que ésta es una opinión ampliamente compartida y que la mayoría de la gente sostiene que bajo ciertas circunstancias las instrucciones de la autoridad no necesitan ser seguidas. Por tanto, si la autoridad es explicada en términos de aptitud para emitir instrucciones absolutamente obligatorias, entonces parece que hay muy pocas autoridades reconocidas en el mundo y ninguna que sea legítima.

Pero ¿caso las expresiones *autoritativas* son razones *prima facie*? Compárese una orden con una petición y ambas con un consejo. Los tres se identifican por las actitudes, creencias e intenciones de su fuente, no por la forma en que son recibidos por sus destinatarios. El hecho de que a uno le sea ordenado, pedido o aconsejado realizar una acción puede ser una razón para realizarla y puede ser considerada así por el destinatario. En otras circunstancias el hecho de que tales expresiones sean emitidas no es razón para actuar ni tampoco es considerada así. Desde el punto de vista del destinatario no existe ninguna diferencia necesaria entre que se le ordene, pida o aconseje, salvo que se infieran o se impliquen diferentes intenciones, creencias o actitudes en la persona que ordena, pide o aconseja.

Una diferencia es que la principal intención en aconsejar es transmitir información sobre lo que es moralmente bueno o malo, lícito o ilícito, en su interés, etcétera, o transmitir bastante información sobre meros hechos. Si existe la intención de influir en el destinatario (y no necesita haberla) se influye en él haciéndolo consciente de la situación (por ejemplo: que debe ϕ - r , o que ϕ - r le garantizará el mayor ingreso posible en las circunstancias).

Sucintamente, quien aconseja tiene que intentar que el consejo dado sea tomado como una razón para creer que lo que él dice es verdadero, correcto o justificado. Pero no necesariamente in-

tenta que el consejo sea considerado como una razón para actuar, aun cuando pueda ser el caso de que éste sea, para el destinatario, una razón válida para actuar.¹⁴

Pedir y ordenar, por otro lado, implican la intención de que el acto de pedir u ordenar sea considerado como una razón para realizar el acto ordenado o pedido. ¿Cuál es pues la diferencia entre ellos? Tal diferencia es relevante para nuestro propósito. Supóngase que un individuo hace una petición y se le dice, en respuesta, que su petición fue considerada, pero en la balanza de razones se encontró que las razones en contra de la acción pedida superaban aquéllas en su favor, incluyendo la propia petición. Sin duda se decepcionará, pero no sentirá que su petición no fue considerada. Él no tiene nada que lamentar sobre el particular. Tiene que conceder que cualesquiera que hayan sido sus esperanzas, no tenía más intención que la acción fuera tomada en base a la balanza de razones, siendo la petición una de ellas.¹⁵ Esto no es así si diera una orden. Un hombre que ordena a otro no considera su orden meramente como otra razón que agregar a la balanza de razones en base a la cual el destinatario decidirá qué hacer. Tiene la intención de que el destinatario considere su orden como una razón para actuar con independencia de cualquier otra razón en contra que pudiera existir (usualmente en una emergencia o en una circunstancia extrema).¹⁶

¹⁴ Estas consideraciones se aplican con mayor naturalidad a 'aconsejo que *p*'. Pero ¿son verdaderas para 'aconsejo ϕ -*r*'? Este es un punto discutible, pero me parece que 'aconsejo solicites matrícula en Balliol', cuando es usado para aconsejar, se usa para hacer la misma afirmación que frecuentemente es hecha en 'Balliol es tu Bailliol es preferible a las alternativas'. 'Aconsejo ϕ -*r* es reductible a 'aconsejo que mejor opción' o 'ponderando, pienso que solicitan matrícula en *p*'. Pero, no voy a discutir esto aquí.

¹⁵ Algunas peticiones, tales como alegatos o ruegos, intentan, también, inducir nuevos deseos espontáneos a acceder a ellas. Una 'pura petición' apela a las simpatías existentes y a la razón como suficiente para convertirlas en una razón para el destinatario de actuar. Es un error, sin embargo, pensar en las peticiones como intentando meramente 'activar' una razón que el destinatario tiene (su simpatía o reconocimiento del deber), informándole de la necesidad o del deseo por el objeto de la petición. La información de la necesidad de alguien, aun sea transmitida con la intención de mover al destinatario a la acción al activar razones existentes, no equivale a una petición. Se pide solamente cuando el propio acto de comunicación es entendido como constituyendo una razón. En casos especiales uno tiene el derecho a que sus peticiones sean concedidas. Ahí la división entre peticiones y mandatos es muy pequeña en verdad y hace, en ocasiones, que se reduzca al mínimo la opción del lenguaje.

¹⁶ Esta afirmación tiene que ser modificada si tiene que ser aplicada a órdenes

Puede parecer que la explicación de esa diferencia es que el hombre que emite una orden intenta siempre que ésta sea una muy pesada razón y que éste no es siempre el caso cuando la gente pide. Aparte del hecho de que algunas peticiones son hechas con tal intención, esta explicación parece insatisfactoria porque se basa en una discutible diferencia de grado. Si la diferencia indicada es la diferencia crucial para distinguir entre órdenes y peticiones, entonces es improbable que se trate de una mera diferencia de grado.

El punto clave de esta objeción es que uno requiere autoridad para estar autorizado a mandar, sin embargo uno no necesita autoridad para ser autorizado a pedir. Mi argumento no es que todo mundo esté autorizado a pedir. Si este es el caso es una cuestión moral y no una cuestión conceptual. No hay nada en el concepto de petición que implique que todo el mundo esté autorizado a pedir. Mi argumento es que el hecho de que uno esté autorizado a pedir no implica que uno tenga autoridad sobre el destinatario de la petición. Por el contrario, que uno esté autorizado a mandar implica que uno tiene autoridad sobre el destinatario del mandato. Una petición hecha por una persona autorizada a hacerla es una razón (*prima facie*) válida para su destinatario. Similarmente, un mandato emitido por una persona autorizada a hacerlo es un mandato válido. Si sólo podemos decir que un mandato válido es una razón para el destinatario, entonces no explicamos la diferencia entre un mandato y una petición ni la razón por la cual únicamente la autorización de emitir el primero implica autoridad. Decir que un mandato válido es una razón de más peso que una petición válida, es al mismo tiempo falsa e inadecuada como explicación de una distinción que no es meramente de grado.

5. Segunda objeción a la explicación simple

La primera objeción se basaba en el argumento de que si la autoridad es la aptitud para cambiar razones mediante ciertas

(o peticiones) hechas dentro de un marco institucional (como en el ejército). Ahí las formas convencionales de mandar (o pedir), normalmente usadas para facilitar la identificación de las intenciones del agente, están consolidadas y la acción del agente, la cual invoca la convención, vale como mandato con independencia de las verdaderas intenciones. Tales convenciones presuponen que serán usadas típicamente con la intención apropiada. Cuando este presupuesto falla no pueden ser más consideradas como convenciones de mando (o petición).

expresiones, entonces las expresiones de autoridad son algo más que razones *prima facie* pero menos que razones absolutas, lo cual es imposible. La segunda objeción se basa en un argumento en el sentido de que las expresiones de la autoridad (legítima), aunque frecuentemente son razones para actuar, no siempre necesitan serlo. El argumento, basado en un contra-ejemplo, consiste en recurrir a nuestra intuición. Considérese la siguiente situación. Me encuentro conduciendo mi automóvil en campo raso con perfecta visibilidad y no hay ningún otro ser humano, animal o automóvil en millas a la redonda. Llego a un semáforo prendido en luz roja. ¿Tengo alguna razón para parar? No existe peligro para ninguno y cualquier cosa que haga no será conocida por nadie ni afectará mi actitud, sentimientos o creencias sobre la autoridad en el futuro. Muchos dirán que no existe ni la más mínima razón para parar ante el semáforo en luz roja en tales circunstancias.¹⁷ Insisten en que esto en ninguna forma contradice su reconocimiento como autoridad legítima de aquellos que establecen las regulaciones de tránsito. Este ejemplo parece suficiente para convencerse de que en este caso o en casos similares las expresiones de autoridad pueden ser tenidas como legítimas sin considerarlas como razones para actuar.

Creo que estas objeciones son suficientes para desfondar la explicación simple. Sin embargo, creo que la explicación simple es correcta en su visión fundamental —que la autoridad es la aptitud para cambiar razones para actuar—. Tanto la explicación simple como las objeciones hechas a ella se basan en una sobrelimitada visión de las razones para actuar. Voy a argumentar que si consideramos la autoridad como la aptitud para cambiar cierto tipo de razón, entonces las objeciones pueden ser fácilmente contestadas.

6. *Poder normativo*

Considérese cualquier situación en la cual una autoridad instruye a un subordinado seguir las instrucciones de otro cuya autoridad no deriva de la del primero. Un padre que dice a su hijo

¹⁷ Se requieren ulteriores presupuestos para mostrar que sé que no tengo razón para parar. Para mi propósito es bastante con establecer que, de hecho, no tengo razón para parar. Pero, en muchas situaciones estos presupuestos ulteriores pre-existen y también es verdad, por todo lo que sé, que no hay razón para parar.

que obedezca a su madre sería un caso. Éste difiere de aquél en que el padre le dice a su hijo que obedezca a su nana, puesto que la autoridad de la nana deriva de la de sus padres. La instrucción de obedecer a la nana es, permítasenos asumir, la única fuente de autoridad de la nana. Las instrucciones de la madre son en cualquier caso *autoritativas*; son razones para que el hijo actúe, como lo son las del padre. La instrucción del padre de obedecer a la madre es, por tanto, una razón para actuar por una razón; una razón para actuar siguiendo la instrucción de la madre, la cual es, por sí misma, de cualquier forma, una razón. Voy a denominar a la razón para actuar por una razón, una razón de segundo orden positiva. Existen también razones de segundo orden negativas, esto es, razones para abstenerse de actuar por una razón. Llamaré a las razones de segundo orden negativas, razones excluyentes. Para tener un ejemplo de una razón excluyente únicamente necesitamos invertir la instrucción del padre y asumir que éste ordena a su hijo no actuar siguiendo las órdenes de su madre.¹⁸ Así, el hijo tiene una razón para no actuar por una razón.

Existe un punto importante que debemos tener en mente en lo que a las razones de segundo orden se refiere: son razones para actuar, las acciones en cuestión son: actuar por una razón y no actuar por una razón. Si P es una razón para $\phi-r$, entonces actuar por la razón de que P , es $\phi-r$ por la razón de P . No actuar por P es no $\phi-r$ por la razón de que P . Esto es compatible con $\phi-r$ por cualquier otra razón, así como con no- $\phi-r$ en absoluto. No asumo que cuando uno no logra actuar por una razón lo haga intencionalmente. Uno puede no lograr actuar por una razón porque se desconocía su existencia. Estas aclaraciones hacen manifiesto que en los ejemplos estoy suponiendo que al decirle a su hijo que obedezca a su madre, el padre le dice no meramente que haga lo que ella le dice que haga, sino, también, que lo haga por la razón de que ella se lo dice. Similarmente, estoy asumiendo de que cuando el padre le dice a su hijo que no obedezca a su madre, él no le dice que nunca haga lo que su madre le dice que haga, sino, meramente, que nunca tome las instrucciones de su madre como razones para actuar.

Algunas veces una persona puede tener una razón para realizar una acción y, también, una razón para no actuar por ciertas razo-

¹⁸ Estoy asumiendo que él está habilitado para dar tal orden —cuestión que puede ser objeto de discusión, pero sobre la que no es necesario detenerse aquí.

nes que están en contra de esa misma acción. El hijo, en nuestro ejemplo, puede estar al tanto de que su único abrigo es feo. Ésta es una razón en contra del uso del abrigo. Ésta contradice la instrucción de su madre de usar abrigo cuando salga de noche. Pero la razón de no usar el abrigo es reforzada indirectamente por la orden del padre de no tomar en cuenta las instrucciones de la madre. En éste y en muchos otros casos el hecho de que haya una razón (la orden del padre) para dejar de considerar ciertas razones (la instrucción de la madre) para ϕ -r (usar el abrigo) es diferente del hecho de que haya una razón (la fealdad del abrigo) para no ϕ -r. Sin embargo, algunas veces el mismo hecho es, a un tiempo, una razón para una acción y una razón (excluyente) para no tomar en cuenta las razones en su contra. Llamaré a estos hechos razones protegidas para actuar.

Definiré el poder normativo como aptitud para cambiar razones protegidas. Más precisamente, un hombre tiene poder normativo si puede, por una acción suya, ejercer poder normativo. Un acto es ejercicio de poder normativo si hay razón suficiente para considerarlo como una razón protegida o como cancelando una razón protegida y si la razón para considerarlo así es que es deseable habilitar personas para cambiar, por tales actos, razones protegidas si quieren hacerlo.¹⁹

Voy a asumir que el poder es usado haciendo lo que voy a llamar 'expresiones de poder'. Existen tres formas por las cuales los titulares de poder pueden cambiar razones protegidas que son importantes para nuestro propósito. La primera es emitiendo una instrucción excluyente; al usar el poder para decirle a una persona que ϕ , la expresión de poder es una razón para que la persona ϕ y, también, una razón de segundo orden para no actuar siguiendo (todas o algunas) razones para no ϕ -r. Las instrucciones excluyentes son, por tanto, razones protegidas. La segunda forma de ejercitar el poder es emitiendo una expresión de poder que otorgue una permisión para realizar una acción hasta entonces prohibida

¹⁹ Cfr. Raz, J., "Voluntary Obligation and Normative Powers", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supl., vol. 46, 1972, pp. 72-102. Donde la noción está aun más general es en mi *Practical Reason and Norms*, cit., pp. 18-106. (En el original el autor reenvía, por error, a la Sec. 8, debe ser 3.2, NT.) En dicho libro, sin embargo, me equivoqué al sugerir que un poder normativo es la aptitud de cambiar razones excluyentes. (Cfr. p. 101.) Comentarlos hechos por Philippa Foot me llevaron a darme cuenta que es la aptitud de cambiar razones protegidas (o permisiones excluyentes). Toda norma que manda es una razón protegida.

por una instrucción excluyente. Llamaré a tales permisiones 'permisiones cancelatorias' puesto que cancelan razones excluyentes. La tercera forma de usar el poder es confiriendo poder a una persona. Esta forma, por sí misma, no cambia razones protegidas, pero habilita a una persona a cambiarlas. El poder que una persona tiene puede ser restringido de muchas maneras —en la forma en que es ejercido, las personas sobre las cuales es mantenido, las acciones con respecto a las cuales el titular del poder puede emitir expresiones de poder, etcétera.

Dadas estas aclaraciones resulta evidente que existe una íntima relación entre poder normativo y autoridad. En la explicación simple de la autoridad el poder es un caso especial de autoridad. La autoridad es la aptitud de cambiar razones. El poder es la aptitud de cambiar un tipo especial de razones, a saber: razones protegidas. Sin embargo, a la luz de las objeciones a la explicación simple, debemos considerar la autoridad fundamentalmente como una especie de poder. Suministrar una comprensiva defensa de esta concepción requiere que se demuestre que las normas y los mandatos son razones protegidas y que todas las expresiones autoritativas son expresiones de poder. Ésta no es una tarea que pueda ser realizada en este ensayo. En su lugar voy a tratar de suministrar un caso persuasivo que muestra, primero, que las dos objeciones fracasan ante esta concepción y, segundo, que las paradojas pueden ser dilucidadas por ella.

7. Poder y autoridad

Debemos distinguir entre autoridad sobre personas y autoridad para realizar ciertas acciones. Las dos nociones se entrecruzan pero son nociones distintas. Todo aquel que es autoridad, tiene autoridad sobre la gente, pero no todo aquel que tiene autoridad es autoridad. La diferencia no es de gran importancia filosófica, pero su descuido puede ser fuente de interminables confusiones. Una persona es autoridad si de manera relativa, permanente y penetrante tiene autoridad sobre personas, ya sea autoridad sobre un amplio grupo de personas o bien autoridad respecto a varias esferas de actividad, o ambas.

Puesto que el poder es la aptitud de cambiar razones protegidas para actuar y en tanto que razones para actuar son razones para

algunas personas o para otras, podemos dividir los poderes en poderes sobre sí mismo y poderes sobre otros. La especie más importante de poder sobre sí mismo es el de comprometer obligaciones voluntarias. El poder sobre otros es autoridad sobre ellos. Existe una excepción a esta caracterización. Algunas veces decimos que una persona tiene autoridad sobre sí mismo. Este es un caso degenerado de autoridad: una extensión analógica de los casos centrales de autoridad sobre otros. Es interesante observar que cuando hablamos de la autoridad de una persona sobre sí mismo, siempre nos referimos a su poder para otorgarse permisiones y poderes; nunca nos referimos así a su poder de comprometer obligaciones voluntarias.

Uno de los principales obstáculos para un análisis de la autoridad es la falta frecuente de distinción entre autoridad para realizar una acción y autoridad sobre personas.²⁰ Una persona tiene autoridad para realizar una acción si se le ha otorgado permiso de realizarla o si se le ha dado poder para efectuarla por alguien que tiene poder para hacerlo. Así, yo tengo autoridad para abrir tu correo si el censor me ha dado permiso de hacerlo, asumiendo que él tiene poder para hacer eso.

Mi autoridad para abrir tu correo no es autoridad sobre ti. No puedo cambiar tu situación normativa en ningún sentido aunque el censor la haya cambiado al darme autoridad para abrir tu correo, disminuyendo, con ello, tu derecho de privacidad. Puedo, también, tener autoridad para firmar cheques en tu nombre, el cual es un poder que poseo porque tú me lo has dado. Este último ejemplo muestra que la fuente de autoridad de una persona para realizar un acto debe tener poder para conferirlo, pero no necesita tener autoridad sobre la persona en quien confiere autoridad. Para darme autoridad para firmar cheques en tu nombre necesitas poder, pero que tú poseas tal poder no implica que tú tengas alguna autoridad sobre mí. Bien puede ser que no tengas ninguna.

La autoridad para actuar está, sin embargo, íntimamente relacionada con la autoridad sobre personas, aunque de una manera un poco más indirecta. Cuando consideramos los casos en los cuales se nos otorgan permisos y poderes, es evidente que no todos ellos pueden ser descritos como teniendo autoridad para actuar. Sólo cuando los intereses de una otra persona son afectados por el acto,

²⁰ Esta confusión debilita en mucho el análisis de Richard Tuck en *Why Is Authority Such a Problem?*, cit.

hablamos de él como autorizado. Ésta, sin embargo, no es una condición suficiente. Se me permite abrir un supermercado que llevará a alguien a la quiebra y, sin embargo, no es el caso de que yo tenga autoridad para abrir el supermercado. Se me permite hacerlo simplemente porque no hay y nunca ha habido una prohibición de hacerlo. Uno tiene autoridad de hacer sólo aquellas cosas que a uno le ha dado permiso de hacer aquel que tiene autoridad sobre la persona cuyos intereses son afectados.

Podemos ahora definir *X tiene autoridad para ϕ -r* como: existen un *Y* y una *Z* tal que,

- (1) *Y* le permite a *X* ϕ -r o le da poder para hacerlo.
- (2) *Y* tiene poder para hacerlo.
- (3) El que *X* ϕ afectará los intereses de *Z* y *Y* tiene autoridad sobre *Z*.²¹

8. Refutaciones de objeciones

Las distinciones entre ser autoridad y tener autoridad y entre autoridad para actuar y autoridad sobre personas, no están directamente conectadas con mi afirmación de que la autoridad sobre personas, el concepto fundamental de los tres, es una especie de poder normativo. Estas distinciones tienen que ser mantenidas por cualquier explicación de la autoridad. La ventaja de la explicación de la autoridad en términos de poder es que encuentra con éxito las objeciones a la explicación simple y disuelve las paradojas de la autoridad.

Considérese la objeción primera. ¿Cuál es la diferencia entre órdenes y peticiones? La autoridad sobre personas es la aptitud para cambiar las razones protegidas para sus acciones. En la mayoría de discusiones sobre el concepto de autoridad la atención se concentra en la emisión de órdenes y en el establecimiento de normas como manifestaciones estándares de la autoridad. Ciertamente existen casos estándares de invocación intencional de autoridad. Es importante, sin embargo, observar que la autoridad puede ser ejercida sin que la persona que tiene autoridad intente invocarla. Esto es verdadero tanto para la autoridad política como, también, para

²¹ Normalmente *X*, *Y* y *Z* serían personas diferentes. Una persona puede, sin embargo, dar autoridad a otro para afectar sus propios intereses o darse autoridad a sí mismo para afectar los intereses de otro.

los otros tipos de autoridad y es un canal muy importante para que la influencia de la autoridad sea sentida. Voy a tomar como caso típico al respecto, el consejo dado por una autoridad.

El consejo, cualesquiera que puedan ser las expectativas de quien lo otorga, es dado como una razón para creer, no para actuar.²² El destinatario del consejo puede, sin embargo, considerarlo como una razón para actuar y, al mismo tiempo, como una razón excluyente para no tomar en cuenta las razones en contra. Piénsese en los motivos estándares para pedir consejo. Éstos son usualmente obtener información relevante para la solución de algún problema práctico que uno enfrenta o para comparar la propia evaluación en cuanto a peso e importancia de varios factores con la de otra gente, como medio para probar nuestros cálculos y opiniones. Pero, algunas veces, el consejo es buscado por razones totalmente diferentes. Una persona puede enfrentarse con un problema que implica consideraciones respecto de las cuales conoce o entiende poco. Puede dirigirse a un experto, a una autoridad, pidiendo consejo; no obstante que él no tiene forma alguna de evaluar las razones dadas por la autoridad, las cuales contradicen razones de las cuales puede estar consciente. Puede decidir seguir el consejo dado sin tratar de investigar si el consejo señala las razones que inclinan la balanza. Si actúa así, de hecho, está excluyendo de sus consideraciones todas las razones en contra de las cuales está consciente. Está considerando el consejo a la vez, como una razón para no actuar en base a razones en contra. Una persona puede estar justificada en tomar el consejo que recibe como una razón protegida, aun cuando el consejo no sea dado con la intención de que sea considerado como una razón protegida.

Las órdenes, por otro lado, son dadas con la intención de que sus destinatarios las consideren razones protegidas. Mucha gente puede dar una orden sin estar autorizada a hacerlo. Se está autorizado a dar órdenes sólo si se tiene autoridad (poder) sobre el destinatario en relación a la materia de la orden. La orden puede ser una razón válida de primer-orden para realizar el acto, aunque no sea una razón excluyente válida para no actuar en base a razo-

²² Aconsejar difiere de otros casos de transmisión de información primordialmente por darse con la creencia de que es o que puede ser relevante para una cierta o hipotética cuestión que enfrenta el recipiendario según su propia estima o en opinión del que aconseja y por ser, en la intención de quien lo da y en la expectativa de quien lo recibe, tomado en cuenta en la solución de dicho problema práctico.

nes en contra; puede ser tanto una razón válida de primer-orden como una razón excluyente válida aun cuando la persona que la emite no tenga autoridad para hacerlo. Pero siempre será una razón válida de primer-orden y una razón excluyente si quien la emite tiene autoridad de hacerlo.

Las razones excluyentes pueden excluir la acción de todas o sólo de algún tipo de las razones en contra. Las razones excluyentes difieren en alcance, es decir, en la medida en la cual excluyen diferentes tipos de razones en contra. Por tanto, sostener que las órdenes son razones de primer-orden así como razones excluyentes no equivale a decir que las órdenes sean razones absolutas. Las órdenes pueden no excluir ciertas razones en contra y, cuando éste es el caso, uno tiene que decidir lo que hay que hacer en base a la balanza de razones no excluidas de primer-orden incluyendo la propia orden como una razón *prima facie* para llevar a cabo la acción ordenada.

¿Cuál es pues la diferencia entre una razón excluyente y una razón de primer-orden de peso suficiente para superar todas las razones en contra excluidas por la razón excluyente y ninguna más? Existen dos respuestas para esta importantísima cuestión. Primeramente, las razones excluyentes excluyen por clase y no por peso. Pueden excluir todas las razones de una cierta clase (tales como las consideraciones de bienestar económico), incluyendo en éstas, razones de mucho peso, y no excluir consideraciones triviales pertenecientes a otro género (tales como cuestiones de honor). Segunda, independientemente del diferente efecto de las razones excluyentes y de las razones de peso sobre lo que debe ser hecho, teniendo todo en cuenta, difieren, también, en la forma en que las consideramos. Algunos hechos son pesadas razones que superan razones en contra; otras no pueden ser confrontadas con las razones en contra. El efecto de estas últimas no es modificar la balanza de razones, sino evitar que se actúe en base a la balanza de razones.

Esta diferencia en el funcionamiento, independientemente de cualquier posible diferencia en lo que debe ser hecho, teniendo todo en consideración, explica la diferencia entre órdenes y peticiones. Las órdenes válidas no son necesariamente razones de más peso o importancia que las peticiones válidas. Podría haber órdenes que excluyeran pocas consideraciones en contra y que no excluyeran ciertas peticiones y pudieran ser superadas por éstas. Una petición puede ser una razón de peso suficiente para justificar

el sacrificio de la vida. La diferencia no es en importancia sino en el modo de operación. Una petición es hecha con la intención de que ésta sea tomada como una razón para actuar y esto se logra sólo si ésta inclina la balanza. Las órdenes son hechas con la intención de que éstas deben prevalecer en ciertas circunstancias aun si no inclinan la balanza. Tienen la intención de que sean consideradas como razones para excluir ciertas otras razones que pudieran inclinar la balanza en contra de la realización de la acción ordenada.

Puesto de otra manera. Para cualquier orden, si sabemos que lo que piensa la persona que la emite es la solución correcta de todo conflicto práctico posible en que pudiera estar envuelta, podemos atribuirle la opinión de que su orden tiene justo el peso que justificaría todas estas consecuencias. Pero haciendo eso no hemos avanzado en absoluto hacia la explicación de la diferencia entre órdenes y peticiones en general. Esto puede ser hecho si hay cierto peso constante o rango de pesos que sea característico de todas las órdenes y las distinga de las peticiones. Pero, de hecho, tanto las órdenes como las peticiones ocupan todo el rango de pesos posibles ante los ojos de aquellos que las emiten, así como ante los ojos de los demás. Habiendo asumido que la diferencia entre ellas reside en sus implicaciones prácticas, considero que ésta consiste en el hecho de que las órdenes, no las peticiones, son razones protegidas.

Existe un mínimo que una orden tiene que excluir para ser una orden. Tiene que excluir, al menos, consideraciones sobre los deseos efectivos del destinatario.

Frecuentemente las órdenes pueden excluir mucho más que eso, pero nunca excluyen menos. En circunstancias apropiadas uno puede ser capaz de justificar no haber seguido una orden en base a que dicha orden no estaba destinada a aplicarse al caso. Nunca tuvo la intención, podría uno alegar, que se debiera obedecer aun si deja ver que hay una fuerte razón moral para no hacerlo o si obedecer dañara severamente los intereses del destinatario o fuera ilícita.²³ Cuando tales consideraciones funcionan como una justifi-

²³ Esta no es siempre una justificación aceptable. Muchas órdenes jurídicas, por ejemplo, son dadas con la intención de que sean seguidas frente a concluyentes razones morales en contra de la realización de la acción requerida. Puede ser que uno nunca deba considerar tales órdenes como obligatorias y que nadie tenga autoridad legítima para emitir tales órdenes. Pero esto, en ningún sentido, afecta mi

cación y conducen al agente a no seguir la orden, no se puede decir que la ha obedecido, pero tampoco que la desobedeció. No tenía la intención de que la debiera seguir en tales circunstancias. Pero nunca es una justificación que el agente tenga un deseo, por fuerte que éste sea, por algo inconsistente con su cumplimiento de la orden. Muchas órdenes paternas se acercan a la exclusión mínima, intentando excluir solamente consideraciones sobre los efectivos deseos del niño con objeto de evitar argumentos sobre qué es mejor, dado el vivo deseo del niño de realizar o evitar alguna acción. Sin embargo, las órdenes paternas frecuentemente excluyen consideraciones sobre los propios intereses del niño y pueden, incluso, excluir mucho más.

Esto explica el hecho de que es más presuntuoso ordenar que pedir. Si pides te sometes al juicio del destinatario en base a la balanza de razones, aunque, al mismo tiempo, tratando de agregar una razón a uno de los lados de la balanza. Pero quien manda no trata meramente de modificar la balanza adicionando una razón para la acción; trata de crear una situación en la cual el destinatario hará mal en actuar en base a la balanza de razones; coloca su autoridad en el lugar del juicio del destinatario en base a la balanza de razones.

Similares consideraciones refutan la segunda objeción la cual niega que las instrucciones *autoritativas* sean siempre razones para actuar. Hay un sentido en el cual si uno acepta la legitimidad de una autoridad uno se compromete a seguirla ciegamente. Uno puede ser muy cuidadoso en no transgredir la autoridad y ser muy sensible a la presencia de consideraciones no excluidas. Pero, haciendo a un lado estas posibilidades, uno debe seguir la autoridad con independencia de las propias opiniones sobre los méritos del caso (esto es, ciegamente). Uno puede formarse una idea de los méritos del caso pero, mientras sigamos a la autoridad, esto es un ejercicio académico que no tiene ninguna importancia práctica. Podemos ir más allá de eso y decir que algunas veces las verdaderas razones que justifican el establecimiento de una autoridad, justifican, también, seguirla ciegamente en un sentido aun más fuerte —siguiéndola sin intentar siquiera formarse un juicio sobre los méritos—. Éste es el caso, por ejemplo, de algunas regulaciones

posición de que tales órdenes son frecuentemente dadas. En la intención del hombre que da la orden está el que ésta sea considerada como excluyendo, aun, consideraciones morales.

de tránsito. Todos conocemos el beneficio de dejar que los semáforos regulen la acción de uno en vez de actuar en base al propio juicio. Sin embargo, tendemos a olvidar que una parte significativa del beneficio es que abandonamos el intento de formarnos un juicio propio. Cuando llego a un semáforo en luz roja pero sin tratar de calcular si hay, en las circunstancias, una razón para parar. Desde nuestra ventajosa posición hemos inventado un ejemplo en el cual la cuestión no surge puesto que la respuesta (no hay razón) es obvia. Pero para el hombre de nuestro ejemplo, la cuestión sí surge; él tiene que descubrir si no existe ninguna razón para parar. Y si debe investigar en este caso, tiene que investigar en muchos otros. Para nosotros luce ridículo oírle decir 'estoy obligado a seguir la autoridad independientemente de los méritos del caso individual', puesto que sabemos de antemano cuáles son los méritos y nos olvidamos de que él tenga que buscarlos, no sólo ahora sino, también, en otros muchos casos. Sólo cuando está justificado evitar esto, está también justificado aceptar la autoridad en ese sentido, aun si de vez en cuando esto nos hace ver ridículos ante los dioses.

9. *Disolución de paradojas*

Las últimas consideraciones en respuesta a la objeción hecha a la visión simple de la autoridad ayudan a explicar, al mismo tiempo, la fuerza de las paradojas y el camino para superarlas. Las paradojas, debo apresurarme a decir, no plantean problema alguno a la explicación simple de la autoridad. En este sentido los mandatos de la autoridad legítima son hechos del mundo que constituyen razones para actuar. Esencialmente son como el clima y el mercado de valores: hechos que constituyen razones para ciertas acciones y en contra de otras. No se abandona en absoluto la razón o se pierde la autonomía si se siguen los mandatos de la autoridad, más de lo que se haría si se siguieran las tendencias del mercado de valores.

Esta solución no sólo nos desembaraza de las paradojas sino que las exhibe como meros errores. Si, como sea, la autoridad sobre personas es poder normativo sobre éstas, podemos explicar la tentación que las paradojas presentan sin caer en ellas. Voy a examinar las paradojas tal y como son presentadas por Robert Paul

Wolff: "los hombres —dice— pueden perder su autonomía a voluntad. Es decir, un hombre puede decidir obedecer los mandatos de otro sin hacer ningún intento por determinar, por sí mismo, si lo que se manda es bueno y sensato".²⁴

Cualquiera que sea la relevancia de la segunda oración al problema de la autonomía, es cierto que aceptar la autoridad inevitable implica abandonar su derecho a actuar según su propio juicio sobre la balanza de razones. Esto implica aceptar una razón excluyente.²⁵

Wolff se preocupa por enfatizar que su concepción no requiere que la gente pase por alto órdenes y mandatos del todo. El siguiente párrafo muestra tanto la fuerza como la debilidad de su postura:

Para el hombre autónomo no existe algo que sea, estrictamente hablando, un mandato. Si alguien a mi alrededor emite lo que se pretende sean mandatos y si él u otros esperan que tales mandatos sean obedecidos, este hecho será tomado en cuenta en mi deliberación. Puedo decidir que debo hacer lo que la persona me manda hacer e, incluso, puede que sea la emisión de su mandato el factor que, en la situación, me hace deseable hacerlo así. Por ejemplo, si estoy en un barco que se hunde y el capitán se encuentra dando órdenes para tripular los botes salvavidas y si todos los demás obedecen al capitán porque es el capitán, puedo decidir que bajo las circunstancias es mejor hacer lo que él dice, puesto que la confusión que causaría desobedecerle sería generalmente perjudicial. Pero, en tanto que yo tomo tal decisión, no estoy obedeciendo su mandato; esto es, no estoy reconociéndole como teniendo autoridad sobre mí. Yo tomaría esta decisión exactamente por las mismas razones, si uno de los pasajeros hubiera comenzado a dar órdenes y hubiera logrado, en la confusión, ser obedecido.²⁶

Wolff apunta dos conclusiones válidas e importantes. (1) Puesto que una orden es siempre dada con la intención de que ésta sea tomada tanto como razón excluyente así como razón de primer orden, su destinatario tiene más opciones que meramente pasar

²⁴ Wolff, R. P., *In Defense of Anarchism*, cit., p. 14.

²⁵ Wolff se equivoca al decir que aceptar la autoridad supone abandonar el derecho, o el intento, de formarse un juicio en base a la balanza de razones. Únicamente la acción en base a tal juicio es la que es excluida (si éste supone el fundarse en razones excluidas que no son superadas).

²⁶ Wolff, R. P., *In Defense of Anarchism*, cit., pp. 15-16.

completamente por alto la orden u obedecerla como se espera de él. Puede considerarla como una razón de primer-orden, dadas las circunstancias de su emisión y negar que sea una razón excluyente. (2) Esto significa que un anarquista puede rechazar la legitimidad de toda autoridad y otorgar, por otro lado, cierto peso a las instrucciones de las autoridades *de facto*. Puede considerar dichas instrucciones como si fueran razones de primer-orden sin aceptar la legitimidad de la autoridad. Puesto que sólo reconociendo que tales instrucciones son también razones excluyentes válidas es que uno acepta la legitimidad de la autoridad en cuestión. Sólo un reconocimiento tal equivale a sumisión a la autoridad ya que dicho reconocimiento contiene el elemento necesario: la negación del derecho a actuar en base a su propio juicio respecto a los méritos del caso.

Reformuladas en esta forma, las afirmaciones de Wolff muestran que, en realidad, en ellas hay más que simples confusiones. Wolff señala correctamente que la autoridad legítima supone la negación del derecho a actuar en base a los méritos del caso. Pero la reformulación también muestra dónde se equivocó. Asume correctamente, de forma tácita, que la razón justifica el abandono de la autonomía, es decir, el derecho y la obligación a actuar en base al propio juicio con respecto a lo que debe ser hecho, todas las cosas consideradas. Voy a llamar a éste, el principio de autonomía.²⁷ También asume, incorrectamente y de forma tácita, que esto es idéntico al falso principio de que no existen razones excluyentes válidas, es decir que uno nunca se encuentra justificado en no hacer lo que debe ser hecho en base a la balanza de razones de primer-orden. Llamaré a esto la negación de la autoridad.

Esta confusión es natural si uno concibe todas las razones esencialmente como razones de primer-orden y pasa por alto la posibilidad de la existencia de razones de segundo-orden. Si todas las razones válidas son razones de primer-orden, entonces es una verdad necesaria que el principio de autonomía implica la negación de autoridad, puesto que lo que debe ser hecho, todas las cosas consideradas, es idéntico a lo que debe ser hecho en base a la balanza de razones de primer-orden. Pero, como puede haber, en principio, razones válidas de segundo-orden, no hay nada en el principio de autonomía que exija el rechazo de toda autoridad.

²⁷ Es obvio que este principio de autonomía no es realmente un principio moral sino un principio de racionalidad.

La cuestión de la legitimidad de la autoridad toma la forma que siempre se ha supuesto toma: un examen de los fundamentos que, en ciertas circunstancias, justifican considerar algunas expresiones de ciertas personas como razones excluyentes. No existe ningún atajo que haga tal pesquisa redundante al demostrar que el verdadero concepto de autoridad legítima es incompatible con nuestra noción de racionalidad o moralidad.