

## *Legitimidad Política, Justicia y Globalización\**

Hugo Omar Seleme<sup>+</sup>

### **Introducción**

La creciente red de lazos económicos, sociales y culturales que vincula cada vez más estrechamente a los individuos que habitamos el planeta es quizás la característica más relevante de la época que nos toca vivir. La imagen de individuos desarrollando su vida sin influencias externas en el seno de estados nacionales, si alguna vez fue adecuada hoy ha dejado de serlo.

La globalización, como vagamente se denomina a este fenómeno, ha generado o puesto en el centro del debate una serie de nuevos asuntos. En particular, en el ámbito de la filosofía política, la pregunta por la justicia distributiva a nivel internacional ha comenzado a ser formulada cada vez con mayor insistencia<sup>1</sup>.

Como generalmente sucede con los asuntos filosóficos el debate prolongado no ha producido consenso, aunque sí claridad. Las distintas partes involucradas han advertido que las diferencias que los separaban, como usualmente sucede, tenían raíces más profundas de lo que a primera vista parecía.

Básicamente las partes en este debate han sido dos, por un lado el Cosmopolitanismo, y por otro, el Estatismo o Parcialismo. Los primeros afirman que las

---

\*El presente texto es la conclusión parcial de un trabajo aun en elaboración. Agradezco las sugerencias que, luego de leer esta versión preliminar del texto, me formularon Marcelo Alegre, Diego Papayannis y Jahel Queralt. De invaluable ayuda han sido también las conversaciones que durante su elaboración mantuve con Carlos Rosenkratz, Marisa Iglesias y José Luis Martí. Agradezco también al grupo de filosofía del derecho de la Universidad Pompeu Fabra en especial a Jorge Malem, Josep María Villajosana, Roberto Gargarella, Daniel Mendonca, Lorena Ramirez y Leticia Morales. Me brindaron un estimulante ambiente académico para terminar de elaborar este trabajo.

<sup>+</sup> Investigador del CONICET, Universidad Nacional de Córdoba

<sup>1</sup> El mérito de haber ubicado los problemas referidos al dominio internacional dentro de la agenda filosófico-política contemporánea es debido en gran medida a Peter Singer. Su trabajo "Famine, affluence, and Morality" (Singer, 1972), aunque referido al tema específico del deber moral de contribuir a evitar que situaciones dañosas –como el hambre, la falta de cuidado médico, de ropa, etc.- afecten a quienes habitan otros Estados, planteo por primera vez en el debate contemporáneo un problema vinculado con la evaluación moral de asuntos referidos al ámbito internacional.

exigencias de justicia distributiva se aplican en el ámbito internacional.<sup>2</sup> Los segundos confinan dichas exigencias al seno de las estructuras estatales domésticas.<sup>3</sup> Los primeros, afirman que las desigualdades materiales que afectan a individuos que habitan diferentes Estados poseen relevancia moral, los segundos lo niegan.<sup>4</sup> Por último, los cosmopolitas consideran que debe ser moralmente relevante el nivel relativo de recursos que dos personas gozan por el mero hecho de ser ellos seres humanos. Los parcialistas o Estatistas, por su parte, lo niegan.<sup>5</sup>

El debate que han llevado adelante ha ayudado a dilucidar los distintos planos en que se ubican sus discrepancias: uno normativo, uno institucional y otro justificatorio. En el primer nivel, el nivel normativo, la discrepancia ha estado centrada sobre cuáles son los principios de justicia internacional defendibles. Específicamente el asunto en cuestión ha sido si son adecuados principios de justicia distributiva internacional<sup>6</sup>. Mientras los

---

<sup>2</sup> Entro otros, aquí se ubican pensadores tan diversos como Singer (1972, 2002), Pogge (1989, 2002), Beitz (1979-1999, 1983), Barry (1982, 1989), Moellendorf (2002), Jones (1999) y Tan Kok-Chor (2004).

<sup>3</sup> Aquí se enrolan MacIntire (1981, 1984), Sandel (1982, 1998), Walzer (1977, 1983, 1995), Miller (1995), Tamir (1993), Taylor (1989, 1994), Rawls (1971-1999, 1993a, 1999), Blake (2002), Nagel (2005), entre otros. A pesar de la diferencia de enfoques y disparidad de argumentos, todos comparten la convicción de que las exigencias de justicia distributiva no tienen cabida en el dominio internacional.

<sup>4</sup> El criterio de clasificación que he utilizado no engloba a quienes afirman que todos los individuos –con independencia de su pertenencia o no a determinado Estado- deberían gozar de un monto mínimo de recursos medido en términos absolutos. Quienes tienen aproximaciones suficientistas al problema de la distribución del ingreso a nivel internacional no son aquí considerados cosmopolitas, aunque según otros criterios de clasificación sin duda lo serían. Esto plantea problemas a la hora de clasificar propuestas tales como, por ejemplo, la de Pogge (2002) y la de Jones (1999).

<sup>5</sup> Alguien que considera que todos los seres humanos por el hecho de serlo deben tener cierto mínimo material asegurado y a la vez sostiene que el nivel relativo de riqueza sólo posee relevancia moral en el ámbito doméstico, es a los efectos del presente trabajo un estatista o parcialista.

No es el caso, entonces, que el estatista o parcialista se desentienda de los extranjeros o considere que en relación con ellos no tiene ninguna exigencia moral. Por el contrario, lo único que sostiene es que entre tales exigencias no se encuentran las de justicia distributiva.

<sup>6</sup> Beitz propone dos principios de justicia distributiva. El primero –partiendo del presupuesto que los Estados son auto-suficientes- manda redistribuir los recursos. El segundo –partiendo del presupuesto que los Estados forman parte de un esquema cooperativo- es un principio de la diferencia global (Beitz, 1979: 137-153). Una posición semejante a la de Beitz puede encontrarse en Richards (1971: 137-141) Singer ha propuesto aplicar el principio utilitarista de maximización del bienestar a toda la humanidad, extrayendo conclusiones redistributivas (Singer, 1972, 2002). Jones, defiende un derecho universal a la subsistencia como una exigencia mínima de justicia

cosmopolitas se han pronunciado por la afirmativa, los estatistas o parcialistas lo han hecho por la negativa.

En relación con el segundo nivel, el debate ha estado referido a cuáles son las mejores herramientas institucionales para poner en práctica las exigencias de los principios de justicia internacional. Este plano de discusión es pragmático o instrumental. A este nivel, se ubican el *Global Resources Dividend* propuesto por Pogge (2002: 205-214), el impuesto progresivo que Barry propone crear sobre el producto nacional bruto de los países ricos, y el impuesto a la extracción de recursos minerales, u otros recursos no renovables (Barry, 1982: 202) Estos arreglos son meras herramientas.

Como es obvio, este segundo nivel de discusión es menos fundamental que el primero, en el sentido que depende de cuáles sean las exigencias normativas que se pretenden implementar. No obstante, a pesar de ser más fundamental que el segundo, el primer nivel de discusión no es todavía el más básico que pueda alcanzarse. Un tercer nivel de discusión, que sirve de fundamento a los dos restantes, se refiere a las razones que determinan cuál es el dominio de las exigencias de justicia.

En consecuencia, existen tres preguntas diferentes sobre las que ha girado el debate entre cosmopolitas y estatistas o parcialista. La primera, se refiere al contenido de los principios de justicia en el ámbito internacional. La segunda, a cómo deben ser los arreglos institucionales si han de ajustarse a dichos principios. La tercera, se refiere a la delimitación del ámbito en que se aplican las exigencias de justicia distributiva y las razones que la justifican. Es decir, aquello que justifica que los principios de justicia se apliquen a un determinado dominio de asuntos o instituciones.

Esta última cuestión ha sido, a pesar de su carácter fundamental o quizás debido a ello, largamente desatendida. Por años los filósofos políticos concentraron sus esfuerzos en dotar de contenido a las exigencias de justicia y proponer diseños institucionales que las satisficiesen. Esto no significa que no poseyesen respuesta para la pregunta de cuál es el

---

distributiva internacional (Jones, 1999: 50-84). Pogge ha defendido, por su parte, una justicia distributiva mínima que garantice que todos los ciudadanos tengan posibilidad de alcanzar un grado de florecimiento personal. Ha propuesto como medida de florecimiento los Derechos Humanos. La razón de ello es que, por un lado, son suficientemente sustanciales y, por otro, respetan la diversidad cultural (Pogge, 2002: 27-51).

dominio de los principios de justicia distributiva, ya que en lo que decían tal respuesta estaba presupuesta, sin embargo el asunto ha permanecido como trasfondo y rara vez ha sido objeto de debate explícito.

Afortunadamente, uno de los efectos colaterales de la globalización ha sido ubicar este tópico en el centro de la agenda de debate. La razón de ello ha sido que para determinar si las exigencias de justicia distributiva que se aplican en el ámbito doméstico se extienden o no al dominio internacional es necesario, en primer lugar, esclarecer las razones que justifican la aplicación de dichas exigencias.

En lo que sigue pretendo abordar esta pregunta con el objeto de ofrecer y defender una respuesta parcialista o estatista que sostiene que las exigencias de justicia sólo se aplican en el seno de comunidades políticas legítimas. Esto no equivale a la afirmación débil de que un esquema institucional para ser distributivamente justo deba previamente ser legítimo, sino a la afirmación mucho más fuerte que sostiene que un esquema institucional no puede ser calificado como distributivamente justo o injusto a menos que previamente sea legítimo.

Defenderé, por lo tanto, un tipo de asociativismo político en relación con las exigencias de justicia distributiva. Asociativista, en tanto afirma que las exigencias de justicia distributiva sólo se aplica a determinados esquemas institucionales, o dicho de otro modo, sólo tienen cabida entre individuos vinculados por esos lazos institucionales. Política, debido a que sostiene que tales instituciones deben haber sido configuradas por el uso del poder político legítimo.

Adicionalmente, y una vez que haya presentado mi posición, mostraré qué consecuencias se seguirían de ella respecto de la aplicabilidad o no de los criterios de justicia distributiva a un ámbito internacional económicamente globalizado.

Para presentar mi posición utilizaré como punto de partida la concepción de justicia defendida por John Rawls y las elaboraciones que sobre ella ha realizado Michael Blake y Thomas Nagel.

## I- **La Concepción Normativa de Persona y Sociedad y El Dominio de la Justicia.**

Tomar a Rawls como punto de partida no es arbitrario. Pretendo argumentar a favor de un tipo de asociativismo-político referido a las exigencias de justicia distributiva y Rawls ha sido uno de los primeros en sostener una concepción de justicia de esta índole en el debate contemporáneo. En efecto, Rawls afirma que los principios de justicia distributiva, fundados en la exigencia de tratar equitativamente a los otros, sólo se aplican a las instituciones que configuran la estructura básica estatal. Es decir, sostiene que las exigencias de justicia sólo se aplican al diseño de dichas instituciones y por lo tanto no se aplican ni a las elecciones individuales de aquellos que habitan en el marco de dichas instituciones, ni a las relaciones que una sociedad políticamente organizada mantiene con otra, ni a los individuos que habitan diferentes estructuras básicas.

Esta, como es sabido, no es una posición que Rawls haya adoptado tardíamente, sino que forma parte de la *justicia como equidad* desde sus orígenes<sup>7</sup>. Sin embargo, como he señalado, su relevancia ha venido a ser advertida recientemente<sup>8</sup>. El hecho de que esta

---

<sup>7</sup> Ya en las primeras páginas de *A Theory of Justice* se encargaba de señalar: “Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought...”(Rawls, 1971-1999: 3) Agregaba más adelante: “...I shall not consider the justice of institutions and social practices generally, nor except in passing the justice of the law of nations and of relations between states...There is no reason to suppose ahead of time that the principles satisfactory for the basic structure hold for all cases...I shall be satisfied if it is posible to formulate a reasonable conception of justice for the basic structure of society conceived for the time being as a closed system isolated from other societies...” (Rawls, 1971-1999: 7)

<sup>8</sup> Una visión dualista, como la de Rawls, sostiene que los principios morales aptos para evaluar la justicia de las instituciones no necesariamente son aptos para aplicarse a otros dominios, tales como la conducta personal de los individuos, las asociaciones privadas, las relaciones que un Estado mantiene con otros, etc. Por el contrario, una visión monista señala: “...all fundamental normative principles that apply to the design of institutions apply also to the conduct of people.” (Murphy 1998: p.251)

Gerald Cohen ha defendido una visión monista y ha dirigido una crítica al dualismo rawlsiano argumentando que las mismas razones que justifican aplicar los criterios de justicia distributiva al dominio institucional son válidas para aplicarlos a otras materias: el diseño de instituciones sociales no coercitivas, el *ethos* social y las elecciones personales. (Cohen, 1997: p 26)

El argumento central de Cohen en contra del dualismo rawlsiano señala, como primer paso, que la razón que justifica aplicar los criterios de justicia a la estructura básica radica en los profundos efectos que esta tiene sobre las perspectivas de vida de los ciudadanos. El segundo paso, radica en mostrar que otros arreglos institucionales y decisiones personales tienen los mismos efectos. La conclusión es que los principios de justicia, en consecuencia, les deben ser aplicables. (Cohen, 2000: 138-140)

idea permaneciese en el trasfondo de la *justicia como equidad* ha provocado que las razones que la justifican no hayan sido tenidas en consideración por la mayor parte de sus lectores. La primera parte de mi tarea, consistirá en buscar estas razones en la obra de Rawls para ofrecerlas de modo articulado.

En ausencia de razones para restringir el ámbito de la justicia al seno de una estructura básica estatal, el mismo debería extenderse también al dominio personal e internacional. En consecuencia, quien quiere sostener la existencia de esta restricción es quien debe aportar las razones para ello. ¿Qué razones existen para que los estándares de justicia sólo sean aptos para evaluar el diseño de las instituciones básicas estatales?

Permítanme elaborar un poco más la pregunta con el fin de especificarla. Los principios de justicia se encuentran fundados en la idea de que los ciudadanos deben ser tratados como libres e iguales. Es decir, es la exigencia de tratar a otros equitativamente – esto es como iguales y libres- lo que subyace a las exigencias de justicia. O dicho de otro modo, el contenido de los principios de justicia se deriva de la concepción normativa de persona libre e igual y su concepción correlativa de sociedad entendida como empresa cooperativa para el beneficio recíproco. La pregunta por las razones que justifican aplicar los estándares de justicia puede, entonces, ser reformulada en términos de las concepciones normativas de persona y sociedad. Si es posible determinar qué razones existen para que sea valioso aplicar estas concepciones normativas a la evaluación de las instituciones básicas, se habrá determinado qué razones justifican aplicar los principios de justicia que de ellas se derivan a dichas instituciones.

La pregunta reformulada que debemos responder, entonces, es la siguiente: ¿Por qué es valioso que nos tratemos recíprocamente en el seno de las instituciones que componen la estructura básica de nuestra sociedad como si fuésemos miembros libres e iguales de una empresa cooperativa para el beneficio recíproco? Dicho de otro modo, ¿Por qué es valioso que nos veamos, a la hora de establecer los principios para evaluar las

---

El monismo, niega que los vínculos institucionales tengan alguna relevancia moral que no sea meramente de carácter instrumental (Pogge 2000: p.168). En este sentido algunas de las posiciones cosmopolitas tal como la defendida en primera instancia por Beitz (1979) y la sostenida por Pogge (2000, 2002) son posiciones dualistas, que otorgan relevancia a los vínculos asociativos de carácter institucional aunque difieren de la posición que defenderé en este trabajo –de allí su carácter cosmopolita- por no conceder relevancia moral al hecho de que tales instituciones hayan sido configuradas por un poder político legítimo.

instituciones básicas, como si fuésemos miembros libres e iguales de una empresa cooperativa para el beneficio recíproco? O dicho más sintéticamente ¿Por qué tal concepción de persona y sociedad es normativa en relación con el modo de diseñar la estructura básica de la sociedad?

Para encontrar las razones que subyacen a la respuesta de Rawls a esta pregunta debemos focalizar nuestra atención en el recurso de la posición original. La razón de esto es la siguiente, para justificar su particular diseño de la posición original Rawls ofrece dos líneas argumentales. Por un lado, señala de qué modo dicha herramienta modela en su diseño a la concepción normativa de persona y sociedad. Por otro, señala qué características peculiares de la estructura básica justifica configurar de ése modo a la situación en que van a elegirse principios que sean aptos para evaluarla. De tal modo que, si uno cruza ambas líneas de justificación habrá identificado cuáles son las características de la estructura básica que determinan que las concepciones normativas de persona y sociedad le sean aplicables.

Comencemos por la primera línea de justificación. ¿Qué elementos de la posición original modelan la concepción normativa de persona libre e igual y la concepción normativa de sociedad como empresa cooperativa? Las personas son consideradas libres e iguales porque se les atribuye a todas por igual la posesión de dos poderes morales: la capacidad para poseer un sentido de la justicia –la capacidad para entender, aplicar y actuar de acuerdo a una concepción de justicia- y la capacidad para poseer una concepción del bien –la capacidad de formar, revisar y llevar racionalmente adelante una concepción del bien- (Rawls, 1993: 18).

Ambos poderes, la capacidad de ser razonable y la de ser racional, son modelados en la posición original estipulando que las partes deliberarán buscando promover la realización de la concepción de lo bueno de la persona que representan ubicadas detrás de un velo de ignorancia que les impide conocer la posición social de sus representados, sus talentos naturales, accidentes históricos y el particular contenido de su concepción del bien. (Rawls, 1993: 79)

Es de destacar que es el fuerte componente de equidad introducido con el velo de ignorancia –todos los ciudadanos son ubicados en una situación simétrica- lo que hace que los principios de justicia obtenidos concedan los mismos derechos básicos, libertades y

oportunidades a todos los ciudadanos, y estipulen que las diferencias económicas estén justificadas sólo si benefician a quien menos posee.

Por lo que respecta a la concepción normativa de sociedad, el elemento que la modela es el diseñar a la situación hipotética como un contrato unánime. Lo señalado tiene que ser matizado toda vez que los elementos que modelan la concepción de persona también modelan la concepción correlativa de sociedad. La razón de ello es que la concepción de persona se obtiene a partir de la concepción normativa de sociedad (Rawls, 1993: 18). No obstante, el recurso del contrato unánime modela una idea básica de la concepción normativa de sociedad, a saber, que los términos de cooperación son concebidos como acordados por todos aquellos que se encuentran vinculados por ellos (Rawls, 1993: 22). Dado que lo que se pretende obtener son términos de cooperación que ciudadanos libres e iguales acordarían, un nuevo ingrediente debe ser agregado a la situación contractual, el contrato debe ser hipotético.

De modo, entonces, que la primera línea de justificación del diseño de la posición original señala lo siguiente. Si consideramos valioso tratar a los ciudadanos como miembros libres e iguales de una empresa cooperativa recíprocamente beneficiosa, un procedimiento contractual hipotético en el cual las partes lleven adelante sus deliberaciones racionales tras un velo de ignorancia, permite obtener los principios adecuados para evaluar las reglas que regulan su convivencia.

La primera línea de justificación nos ha dejado con una conclusión condicional. Si en determinadas interacciones es valioso vernos como miembros libres e iguales de una empresa cooperativa entonces los principios que se obtienen de la posición original –esto es los principios de justicia- son adecuados para evaluar las reglas que ordenaran dichas interacciones. La segunda línea de justificación viene a completar esta conclusión. Da razones que justifican vernos de este modo a la hora de evaluar las interacciones que se dan en el seno de la estructura básica.

Una vez determinados los rasgos de la posición original que modelan la concepción normativa de persona y sociedad, es necesario identificar ahora cuáles son las características de la estructura básica que justifican diseñar de este modo el mecanismo para obtener principios que sean aptos para evaluar su configuración. De lo que se trata ahora es de preguntarnos qué rasgos de la estructura básica justifican que el diseño de la

posición original tenga las peculiares características antes señaladas, esto es, que sea una situación contractual hipotética donde las partes tienen que elegir por unanimidad deliberando racionalmente detrás de un velo de ignorancia.

Dado que dos son las características relevantes de la posición original –contrato unánime y deliberación racional tras el velo de ignorancia- don son los rasgos de la estructura básica que deben buscarse como justificación. Dos preguntas deben hacerse en relación con la estructura básica: ¿qué característica de dicha estructura justifica que la posición original sea diseñada como una situación de decisión contractual por unanimidad? Y ¿qué característica justifica que tal decisión deba ser tomada detrás de un velo de ignorancia?

La respuesta a la primera pregunta debe buscarse en el carácter político de la estructura básica. Las instituciones que la forman son configuradas por el ejercicio del poder político y éste es el poder de todos los ciudadanos en tanto cuerpo colectivo<sup>9</sup>. La estructura básica es configurada por la autoridad política que ejercita un poder que pertenece –en un sentido que luego discutiré- a todos los ciudadanos.

Si la estructura básica es configurada por el poder político, y si este poder es el poder de todos los ciudadanos por igual, esto justifica que la posición original sea diseñada como una situación de elección por unanimidad. Los criterios que van a servir para evaluar el ejercicio del poder político a la hora de configurar la estructura básica deben ser aceptables para todos los ciudadanos, de allí la estipulación del contrato por unanimidad. Volveré sobre esto más adelante.

La respuesta a la segunda pregunta está vinculada a los efectos que la estructura básica tiene sobre la configuración de quienes habitan en ella. El lugar que ocupamos en dicha estructura configura los individuos que somos. Señala Rawls:

---

<sup>9</sup> Afirma Rawls: “...In a constitutional regime the special feature of the political relation is that political power is ultimately the power of the public, that is, the power of free and equal citizens as a collective body...” (Rawls, 1993: 136) Aunque Rawls parece señalar que sólo en un régimen constitucional el poder político es el poder del pueblo, pienso que el modo correcto de entender su aseveración es el siguiente. Todo poder político – en tanto no se reduce a la coacción desnuda – es el poder del pueblo. Sin embargo, sólo en un régimen constitucional este poder es interpretado como el poder de un cuerpo colectivo de ciudadanos libres e iguales. Entre otras cosas, esto se debe a que sólo en la cultura pública de estos regímenes existe la idea de ciudadanía libre e igual.

“...we have no prior public or nonpublic identity: we have not come from somewhere else into this social world...” (Rawls, 1993: 136)

Esta idea tiene dos partes. En primer lugar, el esquema institucional en que una persona crece tiene incidencia sobre sus deseos y aspiraciones, sobre sus concepciones del bien y sobre la imagen que tiene de sí mismo. Señala Rawls:

“Now everyone recognizes that the institutional form of society affects its members and determines in large part the kind of persons they want to be as well as the kind of persons they are...More generally, the basic structure shapes the way the social system produces and reproduces over time a certain form of culture shared by persons with certain conceptions of their good.”(Rawls, 1993: 269)

De este efecto de la estructura básica no escapan tampoco los talentos y habilidades naturales, puesto que el desarrollo de los mismos siempre depende de la promoción y apoyo de las instituciones sociales. Por lo tanto:

“...So not only our final ends and hopes for ourselves but also our realized abilities and talents reflect, to a large degree, our personal history, opportunities, and social position. There is no way of knowing what we might have been had these things been different.”(Rawls, 1993: 270)

El segundo elemento de la idea hace referencia al carácter coercitivo de estos efectos. Nadie ha elegido nacer en el seno de una determinada estructura básica. Esto significa que las decisiones del poder político que configuran la estructura básica se aplican coercitivamente a quienes viven en ella. En este punto es donde Rawls se aparta de las concepciones libertarias. Para estos el Estado y la autoridad política son creados por acuerdos voluntarios de los individuos afectados. Desconocen el carácter coercitivo del poder político y, en consecuencia, no ven ninguna diferencia entre el Estado y el resto de las asociaciones privadas (Rawls, 1993: 263-264).

Las dos partes de esta idea justifican distintas características de la posición original. El segundo elemento, justifica que se estipule que las partes deben elegir principios para una sociedad autocontenida a la cual no se puede ingresar y de la cual no se puede emigrar. Se supone que sus representados vivirán en esa sociedad de por vida. El primer elemento – que la estructura básica configure la persona que somos, nuestros intereses y habilidades–

justifica que se estipule que las deliberaciones de las partes serán llevadas a cabo en una situación hipotética tras un velo de ignorancia (Rawls, 1993: 277).

En consecuencia, el rasgo de la estructura básica que justifica la utilización del velo de ignorancia son los profundos efectos que esta tiene sobre la configuración de las personas que en ella habitan. Dado que la concepción normativa de persona hemos dicho se encuentra modelada en la posición original por estipular que las partes deliberarán racionalmente tras un velo de ignorancia, esto nos deja con la conclusión de que la razón por la que es valioso considerarnos como libres e iguales a la hora de deliberar sobre los criterios para evaluar la estructura básica son los efectos que esta tiene a la hora de configurar a los individuos que en ella habitan.

Sintetizando, la reconstrucción ofrecida hasta aquí tiene la siguiente estructura. En primer lugar, se parte de la idea que las exigencias de justicia se encuentran enraizadas en consideraciones de equidad. Esto implica que sólo en relación con aquellos individuos que debemos tratar equitativamente se aplican tales exigencias. Dado que tratar equitativamente a otro consiste en tratarlo como un igual, lo que se opone a tratarlo como un subordinado, se sigue que debemos tratar equitativamente a aquellos que debemos tratar como igualmente libres. En términos rawlsianos, debemos tratar equitativamente a aquellos individuos en relación con los cuales la concepción normativa de persona libre e igual, y su concepción correlativa de sociedad, es normativa. De esto se sigue que los principios de justicia, que se siguen de las exigencias de equidad y de la concepción normativa de persona y sociedad, sólo son aplicables a aquellos aspectos de la realidad en relación con los cuales tales concepciones deben aplicarse o son normativas. En segundo lugar, y para determinar por qué razón Rawls considera que las exigencias de justicia sólo se aplican a la estructura básica de la sociedad, hemos señalado, por un lado, los rasgos de la posición original que modelan la concepción normativa de persona y sociedad, y por el otro, los rasgos de la estructura básica que justifican diseñar la posición original con dichos rasgos. Aquí hemos arribado a la conclusión de que los rasgos que modelan las concepciones normativas son dos: contrato hipotético unánime y deliberación racional tras el velo de ignorancia. A su vez, las características de la estructura básica que justifican diseñar la posición original con estos dos rasgos son dos: el carácter colectivo del poder político que configura dicha estructura y los profundos efectos que esta tiene sobre los individuos que

en ella habitan. En tercer lugar, y finalmente, ahora disponemos de una respuesta parcial a las razones por las que –según Rawls- los principios de justicia distributiva sólo se aplican a la estructura básica, a saber, porque sólo debemos tratar equitativamente –esto es como igualmente libres- a quienes con nosotros habitan una estructura básica configurada por el poder político colectivo que tiene profunda influencia sobre los individuos que somos.

Ahora bien, ¿por qué tales consideraciones funcionan como razones a favor de aplicar las exigencias de justicia distributiva? Nada de lo señalado hasta aquí vale todavía como un argumento a favor de dicha posición. Hemos seguido a Rawls hasta el lugar en donde él creía se encontraba el núcleo de la respuesta –la existencia de una estructura básica con profundos efectos sobre quienes en ella habitan configurada por el poder político colectivo- pero bien puede ser que el lugar hasta donde Rawls nos ha llevado no sea el adecuado. Pienso que este no es el caso y en lo que sigue ofreceré las razones por las que creo que estos dos rasgos de la estructura básica efectivamente justifican que sólo a su diseño –o lo que es lo mismo a las interacciones individuales mediadas por ella- se le apliquen las exigencias de equidad y justicia.

Algunos de quienes han ofrecido recientemente razones a favor de esta posición han sido Michael Blake (2002) y Thomas Nagel (2005) por lo que antes de exponer mis propias razones explicaré las suyas. Una razón adicional para proceder de este modo es que las razones que voy a ofrecer pueden entenderse como un complemento o corrección a las que ellos han formulado.

## **2- Blake: Asociativismo Político, Coerción y Justicia.**

Uno de los primeros en ofrecer razones en defensa del asociativismo rawlsiano en materia de justicia distributiva ha sido Michael Blake. No obstante la reconstrucción que ofrece del pensamiento de Rawls es discrepante con la que he presentado en el apartado anterior y por ello, antes de presentar su argumento, señalaré en donde radican las diferencias. Básicamente, el punto de discrepancia radica en que Blake piensa que aquello que justifica la utilización del recurso de la posición original, y por tanto justifica la aplicación de los principios de justicia allí obtenidos para evaluar la estructura básica doméstica, radica sólo en su carácter coercitivo. Señala al respecto:

“...my analysis here is meant to suggest that the original position is only a useful device in the context of the justification of certain forms of coercion...” (Blake 2002, 283)

Es decir, Blake no comparte la aseveración de que lo que justifica diseñar la posición original del modo en que Rawls lo hace y aplicar los principios allí elegidos a la estructura básica sea el carácter colectivo del poder político que configura dicha estructura y los profundos efectos – no consentidos y por ende coercitivos - que esta tiene sobre los individuos que en ella habitan. Básicamente Blake se concentra sobre el carácter coercitivo de los efectos de la estructura básica –pasando por alto la exigencia de que estos sean lo suficientemente profundos– y desconoce completamente la relevancia de que esté configurada por un poder político colectivo.

Las razones por la que Blake presenta de este modo la posición rawlsiana deben buscarse en el argumento que ofrece en su defensa. Puesto que intentaré mostrar que el argumento no es del todo adecuado, hacer tal cosa espero que sirva de modo colateral para desacreditar la interpretación de Rawls a la que sirve como fundamento.

El argumento ofrecido por Blake se inicia postulando un principio de autonomía que se aplica a todos los seres humanos sin distinción. Específicamente señala:

“...all human beings have the moral entitlement to exist as autonomous agents, and therefore have entitlements to those circumstances and conditions under which this is possible...” (Blake 2002, 267)

El siguiente paso consiste en mostrar a la coerción como una invasión de la autonomía personal estatuida por el principio moral del que se ha partido. Específicamente Blake señala que la acción del Estado –aun del Estado liberal- es coercitiva. Como ejemplo paradigmático de coerción señala la imposición de castigos penales. (Blake 2002, 272)

Esto conduce al tercer paso. Si se quiere honrar el principio de autonomía liberal y ejercitar la coerción penal –tal como hace el Estado liberal- es necesario encontrar un modo de justificar la invasión coercitiva a la autonomía individual. El modo natural de justificar el daño infringido por la coacción sobre un individuo –sin afectar su autonomía- es recurrir a su consentimiento. Dicho consentimiento no puede ser efectivo sino hipotético<sup>10</sup> y

---

<sup>10</sup> Señala Blake para justificar su posición: “...in attempting to justify the imposition of incarceration for manslaughter, for instance, we do not ask the prisoner in the dock

realizado en circunstancias tales que modelen al individuo en cuestión como un agente racional.<sup>11</sup>

El paso siguiente consiste en mostrar que el derecho privado –las normas que regulan la propiedad, los contratos, los impuestos, etc.- también involucran una acción coercitiva por parte del Estado. Todos los tipos de normas legales se encuentran –en última instancia- respaldadas por medidas coercitivas que colisionan con el principio de autonomía y que deben ser justificadas, del mismo modo que la coerción penal. Especificando el tipo de coerción que tiene en mente, señala Blake:

“...every judicial act is an act of implicit violence, whether that act is the imprisonment of a criminal or the adjudication of a property dispute; it is up to political philosophy to decide whether such implicit state violence is legitimate...”  
(Blake 2002: 279)

Es decir, en opinión de Blake, toda norma jurídica –penal o no- es posible de ser aplicada coercitivamente por los órganos jurisdiccionales del Estado. Todo acto judicial de aplicación es un acto coercitivo.

El último paso consiste en extender el tipo de justificación ofrecido para la justificación de la pena al problema de justificar la coerción ejercida a través del derecho privado. Blake señala aquí que, mientras uno de los hechos relevantes a la hora de brindar o no el consentimiento a la pena es la gravedad del delito, lo relevante a la hora de brindar o no el consentimiento al esquema coercitivo de derecho privado es el patrón de derechos que este esquema establece. Para brindar su consentimiento los individuos sometidos al esquema coercitivo mirarán el modo en que este define coercitivamente el flujo de recursos que se destina a cada actividad. Dado que el esquema coercitivo en cuestión se aplica a un conjunto de individuos, el mismo debe aparecer como justificado frente a cada uno de los afectados. Para alcanzar esta justificación general –concluye Blake- debe buscarse un recurso de justificación que evite elegir principios para diseñar dichas instituciones coercitivas que beneficien a algunos y que en virtud de ello puedan ser razonablemente

---

what sorts of punishments are those to which he would consent. We phrase our request for justification, rather, in terms of hypothetical consent...” (Blake 2002: 274)

<sup>11</sup> Refiriéndose a la legitimación del castigo mediante este recurso, Blake afirma: “...criminal’s punishment is legitimated...because he himself, as a rational agent, can be understood under the appropriate hypothetical circumstances as having willed it.” (Blake 2002: 274)

rechazados por otros. Debe buscarse un recurso que garantice que la elección de tales principios a través del consentimiento hipotético no se encuentra viciada por elementos moralmente arbitrarios. Si la elección no está viciada de este modo, nadie tendría un motivo razonable para no dar su consentimiento. Tal recurso, es la posición original rawlsiana de la que surgen los principios de justicia. (Blake 2002: 282-283)

En opinión de Blake, entonces, las exigencias de justicia surgen a partir de la necesidad de justificar la coerción ejercida por el derecho privado<sup>12</sup>. El carácter coercitivo de éste hace que el mismo deba ser justificado frente a todos aquellos que habitan dicha estructura –requiriendo su consentimiento hipotético- tomando en consideración los efectos materiales que el mismo produce. Esto, a su vez, hace que se restrinjan las desigualdades materiales justificadas en el seno de dicha estructura coercitiva sólo a aquellas que serían consentidas aun por los miembros menos favorecidos de la sociedad. Finalmente, esto conduce a las exigencias de justicia distributiva. De este modo, concluye Blake:

“...Coercion, not cooperation, is the sine qua non of distributive justice, making relevant principles of relative deprivation...” (Blake 2002: 289)

En síntesis, la idea de Blake sería que aquello que determina el carácter normativo de la concepción de sociedad entendida como empresa cooperativa y persona libre e igual en relación con la estructura básica es el hecho de que esta sea impuesta coercitivamente. A su vez esto, es lo que determina que las exigencias de equidad y justicia distributiva – fundadas en dichas concepciones normativas- se apliquen a dicha estructura.

¿Es el argumento fundado en la coerción una buena defensa del asociativismo político en materia de justicia? Pienso que no y la razón de fondo reside en que la coercitividad no es una característica lo suficientemente específica del vínculo político. Dicho sintéticamente, lo distintivo de la membresía política no es sólo la coercitividad como Blake la entiende. Blake señala:

“...The criteria for membership within the group of people entitled to justification through principles of liberal justice, on my account, is membership as citizen within the territorial state. This first stage determines the class of people to whom

---

<sup>12</sup> Discrepo con el modo de entender la coerción estatal propuesto por Blake. Volveré sobre este asunto más adelante.

justification is owed; the fact of coercion is what mandates the provision of such justification...” (Blake 2002: 289)

La idea de Blake, expuesta en este párrafo, sería la siguiente, la membresía en el grupo de aquellos a quienes se debe justificación en términos de justicia distributiva –la membresía a la comunidad política- se adquiere por ser objeto de coerción.

Aunque creo que es cierto que todos aquellos a quienes se debe justificación en términos de justicia habitan un mismo esquema coercitivo, no creo que la razón de que esta justificación sea debida radique sólo en el hecho de la coerción. Es decir, todos los individuos a quienes se debe justicia comparten la aplicación de un mismo esquema institucional coercitivo, pero la inversa no se cumple, no es cierto que a todos los individuos que se les aplica un mismo esquema coercitivo se les deba brindar justificación en términos de justicia. Siendo esto así, contrario a lo que señala Blake, la coerción no puede ser la razón de la justicia.

Para aclarar cuál es mi discrepancia con Blake puede ser útil comenzar por señalar en donde esta no reside. Una discrepancia que es posible tener con Blake no se refiere al modo en que configura el test de membresía sino el modo en que lo aplica. Quienes adoptasen esta posición coincidirían con él en que la coerción es la razón de la justicia, esto es, acordarían en que la membresía en el grupo de aquellos a quienes se debe justificación en términos de justicia –la membresía política- se adquiere por ser objeto de coerción, pero discreparían en quienes forman parte de este grupo. Básicamente cuestionarían la afirmación de Blake en el sentido que sólo debemos justicia a quienes con nosotros comparten la ciudadanía dentro de un mismo Estado.

Su objeción podría fundarse en el hecho de que los Estados no toman medidas coercitivas sólo en relación con sus ciudadanos sino también con los extranjeros. El caso paradigmático es el de las reglamentaciones migratorias que se aplican coercitivamente a quienes pretenden inmigrar dentro de un territorio estatal. Pero también existen otros, tales como las intervenciones armadas de un país a los fines de modificar las políticas adoptadas por otro. Más generalmente aun, el hecho de que los términos de interacción que el Estado estipula entre nacionales y extranjeros no sean idénticos a los términos de interacción entre nacionales es debido a un programa de medidas coercitivas estatales. Como señala Julius:

“...The fact that people born in Brazil continue to interact with residents of the United States as participants in the Brazilian labor market and not the U.S. one...involves a program of coercion by which U.S. policymakers have tried to change or preserve the terms on which U.S. citizens do business with people in other countries...” (Julius 2006: 183-184)

Si los Estados toman medidas coercitivas en relación con los extranjeros, o si el sistema internacional mismo es un tipo de sistema coercitivo, las exigencias de justicia deberían aplicarse en general y no sólo a aquellos que en tanto ciudadanos habitan un mismo territorio estatal<sup>13</sup>.

La respuesta ofrecida por Blake a este tipo de objeción parece completamente inadecuada. Centrándose en el caso de la exclusión coercitiva de aquellos que pretenden inmigrar dentro de un territorio estatal señala:

“...The mere fact that exclusion is coercive does not erase the distinction between prospective and current membership. Only the latter, I argue, gives rise to a legitimate concern for relative deprivation.” (Blake 2002: 280 n.30)

Ahora bien, si el hecho de que la exclusión sea coercitiva no provoca que el individuo adquiera la membresía –no borra la distinción entre membresía actual y prospectiva- esto prueba que no puede ser cierto que la membresía al grupo de individuos a los que se debe brindar justificaciones en términos de justicia se adquiera –como Blake piensa- por ser objeto de medidas coercitivas.

No obstante lo defectuosa de la respuesta de Blake, no creo que la objeción sea destructiva en relación con su posición. Lo que se necesita es encontrar un criterio relevante para afinar la noción de coerción.

Para ello, antes de abordar el tema de los esquemas institucionales coercitivos, puede ser útil decir algo sobre las acciones individuales coercitivas. Si se adopta un enfoque consecuencialista para evaluar las acciones el problema que se tiene con la noción de acción coercitiva es que cualquier acción que provoque externalidades no consentidas por aquellos sobre quienes recaen será una acción coercitiva. Aun si mi intención no es

---

<sup>13</sup> No pretendo señalar que Julius tenga un test de membresía idéntico al de Blake sino que es semejante al propuesto por éste en que pone el acento en la existencia de coerción. Lo que Julius propone es refinar la noción de coerción que actúa como razón que funda brindarnos justificaciones en términos de justicia.

imponer a otro un beneficio o una carga en contra de su voluntad, si mi acción tiene externalidades positivas o negativas y si estas no son consentidas voluntariamente, mi acción habrá sido un acto de coerción. Ahora bien dado que la mayoría de nuestras acciones producen externalidades de algún tipo, y dado que estas casi nunca son objeto de consentimiento, este camino nos deja con la conclusión contraintuitiva de que la mayoría de nuestras conductas son actos de imposición coactiva. Lo contraintuitivo radica aquí en que pensamos que existe coacción no sólo cuando nuestra voluntad es anulada, sino cuando además es reemplazada por una voluntad ajena. En el caso de que mi intención no es conceder a otro un beneficio o carga, pero le provoqué externalidades positivas o negativas no consentidas, su voluntad ha sido anulada –no ha consentido recibir tales externalidades– pero no ha sido reemplazada por otra –no era mi intención concederle beneficios o cargas– y en consecuencia no consideramos que tal acto sea un acto coercitivo en relación con quien soporta la externalidad.

De lo señalado se sigue que no pueden existir actos coercitivos realizados no intencionalmente. Dado que un acto de coerción es el reemplazo de una voluntad por otra, si no existe voluntad –intención– en el agente, no existe coerción. ¿Esto significa que sólo la intención del agente tiene relevancia? ¿Las consecuencias no juegan ningún rol en la evaluación moral del acto? Para responder estas preguntas es necesario distinguir entre la cuestión de a quién se coaccionó, de aquella de a qué se lo coaccionó. La intención del agente es relevante para determinar a quién se coaccionó, esto es, a aquél cuya voluntad se tenía intención de suplantar. Las consecuencias de tal acto son relevantes para establecer a qué se lo coaccionó. Por supuesto que es necesario establecer un criterio moralmente relevante para cortar la cadena causal, de lo contrario nuevamente nos veríamos llevados a consecuencias contraintuitivas. El criterio que pienso correcto es el de las consecuencias razonablemente previsibles, aunque efectivamente no hayan sido previstas por el agente.

Para establecer si hubo o no coacción lo relevante es la intención efectiva del agente, su intención de reemplazar la voluntad de una persona. Para establecer a qué conducta la persona fue coaccionada lo relevante no son las creencias efectivas del agente sobre las consecuencias de la acción sino las consecuencias objetivamente previsibles. De este modo, si coacciono a alguien para que se dispare un tiro en la cabeza –con independencia de que haya previsto o no que esto le causaría la muerte– lo he coaccionado a

suicidarse. Mi intención efectiva era que se disparase en la cabeza más allá de su voluntad de no hacerlo, esto sirve para establecer a quién coaccioné. Las consecuencias previsibles de tal acto –y no mis creencias e intenciones efectivas sobre tales consecuencias- son las que lo definen moralmente, esto sirve para establecer a qué lo coaccioné. La descripción correcta del evento diría que he coaccionado a un individuo para que se mate. De igual manera, si obligo a alguien a dispararle en la cabeza a otra persona la coaccionada no es esta última sino el obligado a realizar el disparo. La descripción correcta del evento diría que he coaccionado a un individuo a que mate a otro. Sobre quien recaen las consecuencias sirve para determinar el acto que ha sido ejecutado coercitivamente no para establecer el sujeto de la coerción.

Con estas precisiones puede trazarse una analogía con los esquemas institucionales. El enfoque que he expuesto sobre la coerción es un tipo de deontologismo, en tanto otorga relevancia a aquello que el agente tiene intención de hacer, y es un tipo de consecuencialismo, en tanto concede relevancia a los efectos que eran meramente previsibles. Lo primero es relevante para determinar el individuo que ha sido objeto de coerción mientras que lo segundo es relevante para establecer a qué fue coaccionado.

Thomas Pogge ha señalado que la forma de evaluar esquemas institucionales –en analogía con el modo de evaluar conductas- puede ser también de índole deontológico o consecuencialista. Si a la hora de evaluar esquemas institucionales concedemos más peso a lo que el esquema establece que a aquellas consecuencias que previsiblemente engendra estamos en presencia de un enfoque deontológico, de lo contrario el enfoque es consecuencialista (Pogge 1989: 36-47). Prestar atención al primer rasgo institucional –lo que efectivamente establece- es análogo a conceder relevancia a las intenciones individuales. Prestar atención al segundo rasgo institucional –aquello que el esquema no establece expresamente pero efectivamente engendra- es análogo a conceder relevancia a las consecuencias previsibles de una conducta individual.

Con estas precisiones a mano es posible comprender en qué consiste el carácter coercitivo de un esquema institucional. Al igual que con las conductas individuales, a la hora de establecer quiénes son los sujetos sobre los que recae la coerción debe adoptarse un enfoque deontológico, mientras que para establecer a qué han sido coaccionados los sujetos es necesario adoptar un enfoque consecuencialista. Es decir, para determinar quienes son

los sujetos sobre los que recae la coerción hay que prestar atención a quienes el esquema institucional efectivamente establece como destinatarios. Para determinar a qué han sido coaccionados tales sujetos es necesario prestar atención no sólo a las consecuencias que el esquema institucional efectivamente establece sino a aquellas que previsiblemente engendra.

Un ejemplo puede aquí ser de ayuda. Imaginemos un esquema institucional cuyas reglas establecen que sus destinatarios son los individuos que habitan un determinado territorio. Supongamos adicionalmente que estas reglas establecen que la propiedad sólo puede ser adquirida por posesión original o por una cadena de transferencias voluntarias cuyo origen es el poseedor originario. Como dato adicional supongamos que una consecuencia previsible de este esquema consiste en que algunos individuos a los que estas reglas establecen como destinatarios se queden sin ninguna propiedad, esto es, se vean reducidos a la pobreza.

Para determinar quienes son los sujetos sometidos a coerción, es necesario prestar atención a quienes las reglas establecen como destinatarios. Esto es, debe prestarse atención al ámbito de aplicación establecido efectivamente por el esquema institucional. En el caso del ejemplo, los sujetos sometidos a coerción serán sólo aquellos que habitan el territorio en cuestión. Para determinar a qué han sido coaccionados, es necesario prestar atención no sólo a las consecuencias establecidas por las reglas –que se adquiriera la propiedad sólo por posesión y transferencia voluntaria- sino también a las consecuencias engendradas, esto es, que algunos individuos sean reducidos a la pobreza. Si nos concentramos en estos últimos diremos que han sido coaccionados –porque estaban incluidos en los destinatarios establecidos por la norma- y que han sido coaccionados a vivir en un estado de pobreza – porque éste ha sido un efecto engendrado de tal esquema institucional-.

Espero que a esta altura sea clara la razón por la que sólo los que habitan el ámbito territorial de un Estado son sujetos de coacción de su esquema institucional. El esquema institucional –las reglas que definen la propiedad, la constitución, las que organizan la actividad económica, etc.- establecen como destinatarios sólo a los que habitan dentro del territorio estatal. El hecho de que este esquema institucional engendre efectos no establecidos efectivamente por el mismo en otros individuos distintos de los ciudadanos del Estado no es razón alguna para sostener que están siendo coaccionados. De este modo el

hecho que las normas laborales de un Estado que establecen como destinatarios a quienes habitan su territorio engendren, como una consecuencia, que aquellos a quienes no se aplican –esto es los trabajadores extranjeros- sufran algún perjuicio, no es suficiente para establecer que estos últimos están siendo coercionados por el esquema institucional estatal. Que un individuo –a quien una regla institucional no establece como destinatario- sufra una consecuencia no consentida engendrada por dicha regla no lo transforma en un sujeto de coerción.

A pesar de haber refinado la noción de coerción es claro que todavía siguen existiendo problemas para la explicación brindada por Blake. Si el esquema institucional contiene reglas que establecen como destinatarios a los extranjeros –se sostiene que este es el caso básicamente de las reglas referidas a la regulación de la inmigración- tales extranjeros estarían siendo coercionados y, por tanto, debería brindárseles –según Blake- una justificación en términos de justicia.

Creo que aunque las reglas que regulan la inmigración tienen por destinatarios a extranjeros, no es el caso que el Estado esté ejercitando coerción sobre ellos. Para ver las razones por las que esto es así es necesario introducir algunas precisiones sobre la noción de coerción. Para que un esquema institucional sea coercitivo debe imponerse sobre los individuos por la fuerza o haciendo amenaza del uso de la fuerza. No obstante, no toda utilización o amenaza de uso de la fuerza implica coerción. La coerción está caracterizada por un elemento normativo que consiste en transgredir los límites que impone la autonomía individual. De este modo, si alguien –por ejemplo- pretende por la fuerza obligarme a hacer algo y en uso de mi derecho de autonomía me resisto por la fuerza a hacerlo, sería extraño decir que lo he coercionado aunque sin duda he hecho uso de la fuerza. No obstante tendría pleno sentido señalar que el intentó coercionarme –ya que existió utilización de la fuerza en violación de mi autonomía- a hacer algo.

En el caso de las normas que tienen por destinatario al inmigrante existe amenaza del uso de la fuerza pero no existe coacción debido a que tal amenaza no transgredí las restricciones que impone su autonomía personal. El inmigrante es alguien que pretende ingresar al seno de un esquema coercitivo donde todos los que de él forman parte se hacen unos a otros algo, se aplican coercitivamente ciertas instituciones. De este modo el inmigrante pretende que otros hagan algo en relación con él, pretende que le apliquen

coercitivamente ciertas instituciones. Por supuesto que, en base a las restricciones fundadas en su autonomía, estos pueden negarse a hacerlo –negarse a admitirlo a tal práctica coercitiva- o pueden imponerle ciertos requisitos. Tal negativa o tales requisitos pueden ser respaldados por el uso de la fuerza sin que esto implique coerción, toda vez que no vulnera la autonomía de quien pretende exigir determinado comportamiento por parte de otros. El inmigrante pretende que otros se comporten de determinado modo en relación con él, la negativa de estos a hacerlo –o la imposición de condiciones- utilizando para ello la fuerza no implica coerción en tanto se encuentra fundada en la autonomía. Puesto de modo más claro, si el inmigrante pretende ingresar por la fuerza dentro del territorio estatal –obligando a los ciudadanos del Estado a aplicarle ciertas reglas institucionales- y estos se resisten utilizando la fuerza, no existe violación de su autonomía. No se le está imponiendo cierta conducta o cierto estado de cosas con independencia de su voluntad, sino que por la fuerza se está impidiendo que él imponga sobre otros su voluntad de que realicen ciertas conductas. El inmigrante, entonces, no es un sujeto de coerción estatal.<sup>14</sup>

Lo expresado sirve para mostrar que uno podría refinar el concepto de sujeto de coerción de modo de evitar algunas de las críticas que podrían formularse en relación con que el test de membresía no sólo es satisfecho por los connacionales sino también por los extranjeros.

No obstante, mi discrepancia con Blake –como he señalado- no radica en el modo en que aplica su test de membresía sino en el modo en que lo configura. Básicamente, no considero que ser sujeto de la coerción sea condición suficiente para pertenecer al conjunto de individuos en relación con los cuales ofrecer una justificación en términos de justicia distributiva es debido. Dicho de otro modo, ofrecer una justificación basada en la equidad –modelada en el consentimiento hipotético brindado detrás de un velo de ignorancia espesa- no es una exigencia que se tenga en relación con aquellos que están siendo coercionados.

---

<sup>14</sup> El inmigrante que por la fuerza intenta ingresar al seno del Estado pretende coercionar a los miembros de la práctica coercitiva a imponerle idéntico términos que ellos mismos. Alguien podría señalar que esto basta para constituir el vínculo de membresía relevante, puesto que ahora existiría coacción desde el inmigrante hacia los miembros del Estado. Sin embargo, aun si se aceptase que existe coacción por parte del inmigrante, el vínculo coercitivo relevante no estaría configurado puesto que lo que se exige es coerción recíproca. El inmigrante coercionaría mientras que los miembros del Estado utilizarían la fuerza para repeler la coerción pero, en tanto no vulnerarían las restricciones que surgen de la autonomía del inmigrante, no lo estarían coercionando.

Para ver las razones de tal afirmación es útil volver a lo que nuestro anterior análisis de la coacción nos ha dejado como resultado. Alguien ejerce coacción sobre otro cuando pretende reemplazar su voluntad. A los efectos de determinar si ha existido una vulneración de la autonomía es irrelevante si la voluntad que pretende imponerse es la correcta o no. Dicho de otro modo, el hecho de que alguien me obligue a realizar algo correcto no vuelve a su conducta menos lesiva de mi autonomía. Tener derecho a la autonomía implica tener derecho aun a equivocarme.

La afrenta moral que implica la coerción radica en la imposición a un sujeto de una decisión *ajena* no la imposición de una decisión *incorrecta*. Si esto es así, la exigencia que la coerción ocasiona no es que la voluntad impuesta coercitivamente sea justificada como correcta sino que sea justificada como *propia* de aquellos individuos sobre los que se impone. Cuando la decisión coercitiva es *propia* de los individuos sobre los que recae la coerción está justificada.

Dado que lo relevante es que la decisión coercitiva sea *propia* de los miembros de la comunidad política y, dado que una decisión *propia* puede ser incorrecta, las exigencias de justificación fundadas en la coacción no pueden ser las exigencias de justicia. Las exigencias de justicia garantizan que los términos coercitivos sean correctos, no que sean *propios* de los sujetos de coerción. Prueba de que las exigencias morales que Blake funda en la coerción no dan cuenta de nuestras intuiciones es que su concepción vuelve imposible a nivel colectivo una situación que a nivel personal nos parece completamente plausible, esto es, que una decisión no vulnera la autonomía –por ser *propia*– y sin embargo sea *injusta* o *incorrecta*. El error de Blake reside en no advertir que la exigencia moral que se sigue de la imposición de decisiones coercitivas es la de justificarlas de modo que aparezcan como *propias* de aquellos sobre quienes recaen, en lugar de la exigencia de justificar su contenido como justo.

El error señalado hace que el argumento ofrecido por Blake aparezca como infundado. ¿Por qué el consentimiento hipotético debería darse en una situación de la que hubiesen sido removidas todas las características que fuesen moralmente irrelevantes? Si las decisiones estatales coactivas están justificadas cuando son *propias* del ciudadano sobre el que recaen, esta exigencia parece excesiva. La razón de ello es que para considerar que algunas decisiones son más no es necesario que las haya tomado a partir de razones que

aparezcan como moralmente inobjetable –desde el punto de vista de la justicia- sino que las haya tomado a partir de razones que me pertenecen. Por este motivo es que tiene sentido señalar que he tomado decisiones moralmente equivocadas, sin que dejen por esto de ser mías. En otras palabras, un velo de ignorancia espeso aparece en el esquema de Blake como injustificado para hacer frente a las exigencias morales surgidas de la coerción.<sup>15</sup>

Si de lo que se trata es de que las decisiones estatales coercitivas puedan ser vistas como propias de los ciudadanos sobre los que recaen, es necesario que no se elimine de la situación hipotética de elección las opiniones o razones que estos efectivamente pueden tener, aunque sean moralmente erróneas o infundadas. De lo que se trata es de determinar que la coerción ha sido ejercida a partir de criterios que pueden ser vistos como propios por los ciudadanos, no a partir de criterios correctos. La situación hipotética de elección debería ser diseñada de modo que los principios que allí se obtuviesen se encontrasen fundados en consideraciones que los ciudadanos –dada las creencias morales que efectivamente poseen- pudiesen considerar como razones.

Finalmente, una decisión coercitiva es *propia* de aquellos sobre quienes recae cuando estos han tenido la posibilidad de participar en la elaboración de las mismas. La

---

<sup>15</sup> La posición defendida por Blake ejemplifica acabadamente el error que los comunitaristas imputan a los pensadores liberales. En efecto, algunos pensadores liberales pasan completamente por alto que el individuo –como agente moral- es un sujeto situado en una determinada cultura. La cultura es la fuente del lenguaje y los valores morales.

La reacción que este tipo de actitud “abstracta” ha generado ha sido la propuesta por parte de los comunitaristas de una moralidad completamente localizada y parcial. Tres versiones contemporáneas de esta posición pueden encontrarse en MacIntyre (1981,1984), Walzer (1983) y Tamir (1993). Los dos primeros, del hecho que la moralidad es una práctica localizada –las reglas y valores morales son aprendidos en el seno de una comunidad- concluyen que la comunidad debe ser preservada y que esto, en última instancia, justifica la existencia de deberes morales diferenciados en relación con sus miembros. Es decir, el carácter local de la práctica moral es utilizado para justificar el carácter parcial del contenido de sus reglas. Tamir, por su parte, hace hincapié en la importancia de la cultura para configurar la identidad personal. No se trata, como en el caso anterior, de que la identidad cultural sea un requisito para tener una moralidad sino de que la preservación de la cultura es una empresa que posee valor moral. No obstante, la conclusión es similar a la de MacIntyre y Walzer. El modo de preservar nuestra comunidad cultural es organizarnos como una comunidad política y el mantenimiento de esta exige deberes morales diferenciados en relación con sus miembros.

Aunque creo que la preocupación de los comunitaristas por la incidencia de la cultura sobre la moralidad es valiosa y genuina, considero que las conclusiones que a partir de allí extraen son incorrectas. El argumento que ofreceré –a diferencia de Blake- intenta dar cabida a esta preocupación aunque evitando sus conclusiones.

elección de los principios que establecerán el modo en que dichas decisiones van a ser adoptadas tiene que ser sensible a las creencias morales que los sujetos de coerción efectivamente poseen y no a las creencias morales justas o correctas. Por tanto, el hecho de la coacción engendra exigencias de participación en la toma de decisiones colectivas, exigencias de legitimidad, y no –como erróneamente sostiene Blake– de justicia. Cuando esta exigencia es satisfecha, y los individuos participan de la toma de decisiones que configuran la estructura básica que coercitivamente se les aplica, aparece el poder político como poder colectivo.<sup>16</sup>

### **3- Nagel: Asociativismo político, aceptación y justicia.**

Una fundamentación asociativista de las exigencias de justicia alternativa a la de Blake ha sido expuesta recientemente por Thomas Nagel (2005).<sup>17</sup> Al igual que Blake, Nagel –en tanto asociativista político- considera que las exigencias de justicia distributiva sólo tienen cabida entre quienes comparten la misma membresía política. Es decir, piensa que las exigencias de justicia distributiva fundadas en la equidad sólo tienen cabida en el seno de una comunidad política. Señala Nagel caracterizando el asociativismo político en materia de justicia distributiva:

“...sovereign status are not merely instruments for realizing the preinstitutional value of justice among human beings. Instead, their existence is precisely what gives the value of justice its application, by putting the fellow citizens of a sovereign state into a relation that they do not have with the rest of humanity, an institutional relation which must then be evaluated by the special standards of fairness and equality that fill out the content of justice.” (Nagel, 2005: p.120)

La idea básica de Nagel es la siguiente. Las instituciones estatales –que equivalen a la estructura básica rawlsiana- crean y distribuyen ventajas y desventajas. Estas ventajas o desventajas configuran las perspectivas de vida de los individuos y les son atribuidas en base al hecho arbitrario e involuntario de haber nacido en el seno de esa específica

---

<sup>16</sup> Desarrollaré este punto con mayor extensión en el apartado 4.

<sup>17</sup> Refiriéndose a las diferencias entre su propia posición y la de Blake señala Nagel: “...Michael Blake defends very similar moral conclusions –specifically that although absolute deprivation is an international concern, relative deprivation is no. But he bases his argument on the rather different ground of autonomy and what is needed to justify coercion.” (Nagel, 2005: p.126,n.11)

comunidad política. Sin embargo, no puede ser este profundo efecto ni el hecho de no haber sido consentido lo que provoque que estas tengan que ser justificadas fundándose en la equidad y la justicia ya que, señala Nagel, existen distinciones extrasociales que producen un efecto igualmente profundo en la configuración de los individuos y que no originan iguales exigencias morales de justificación en base a consideraciones de equidad y justicia. (Nagel, 2005: p.128)

La raíz de la exigencia de justificar en base a consideraciones de justicia y equidad, por el contrario, se encuentra en el rol dual que cada miembro de la comunidad política juega dentro de esta: a) como alguien sujeto a las decisiones autoritativas coercitivas y b) como alguien que es considerado autor de dichas decisiones autoritativas, en el sentido que dichas decisiones son tomadas “en su nombre”. Afirma Nagel:

“I submit that it is this complex fact –that we are both putative joint authors of the coercively imposed system, and subject to its norms, i.e., expected to accept their authority even when the collective decision diverges from our personal preferences– that creates the special presumption against arbitrary inequalities in our treatment by the system.” (Nagel, 2005: 128-129)

Por último, el paso final del argumento es el siguiente. Dado que somos autores –en tanto son tomadas “en nuestro nombre”- de decisiones coercitivas que se imponen sobre nuestros conciudadanos y dado que estas decisiones no sólo aspiran a ser obedecidas sino aceptadas por sus destinatarios, estos pueden exigir que justifiquemos las mismas en base a criterios que sean por ellos aceptables. Adicionalmente, y puesto que todos somos, a la vez de autores, destinatarios de dichas decisiones coercitivas –de los cuales se requiere aceptación- estas deben ser adoptadas en base a criterios que sean aceptables por todos.

Finalmente, la existencia de estas exigencias de justificación recíproca conduce a la exigencia de una justificación unánimemente aceptable y esto, a su vez, conduce a las exigencias de justificación en base a la justicia distributiva y la equidad. A la pregunta, ¿por qué debe importar el nivel relativo de recursos que tienen distintos individuos? La respuesta sería, que se exige que el criterio para adjudicar recursos sea aceptable por ellos. Puesto que donde existe conflicto de intereses –como sucede a la hora de repartir recursos- es imposible encontrar criterios de reparto que sean completamente aceptables para todos, lo que más se acerca a la unanimidad es encontrar los criterios que sean lo menos inaceptables

para quienes son menos aceptables. Esta, en opinión de Nagel, sería la justificación de las exigencias de justicia distributiva. (Nagel, 1979: 123)

En síntesis, la distribución coercitiva de cargas y beneficios debe ser equitativa, esto es justificada en base a criterios de justicia distributiva, porque debe ser aceptable por todos, aun por quienes reciben la porción menor. Debe ser justificable ante todos porque en tanto destinatarios de estas decisiones coercitivas que exigen aceptación y no sólo obediencia, todos tenemos derechos a exigir de todos –en tanto autores de dichas decisiones adoptadas en “nuestro nombre”- una justificación que sea aceptable.

Puesto en términos concretos. ¿El nivel relativo de recursos que poseen qué individuos debe preocuparme? Sólo el de aquellos individuos a los que debo brindarles una justificación de tal distribución que sea por ellos aceptables. ¿A quienes les debo tal justificación? Sólo a aquellos individuos con quienes habito en un esquema institucional que impone decisiones coercitivas “en nuestro nombre” –que configuran un patrón de distribución- y que exigen no sólo obediencia sino aceptación.

El argumento ofrecido por Nagel contiene algunos puntos oscuros que deben ser aclarados antes de su evaluación. El primero, está vinculado con la noción de imponer decisiones coercitivas “en nombre de” los ciudadanos. ¿Qué significa para Nagel este “en nombre de”? El problema viene dado por lo siguiente. Dado que imponer una decisión “en mi nombre” me constituye en su autor y dado que es como destinatario que se requiere mi aceptación, lo primero no puede ser equiparable a lo segundo. Imponer una decisión “en mi nombre” no puede ser equivalente a requerirme aceptarla. De otro modo los dos roles que Nagel atribuye a los ciudadanos, autores y destinatarios de las decisiones coercitivas, colapsan en uno. Sin embargo, precisamente esto es lo que Nagel parece hacer cuando refiriéndose a un régimen colonial, señala:

“..I think it can be said that if a colonial or occupying power claims political authority over a population, it purports not to rule by force alone. It is providing and enforcing a system of law that those subject to it are expected to uphold as participants, and which is intended to serve their interests even if they are not its legislators. Since their normative engagement is required, there is a sense in which it is being imposed in their name.” (Nagel, 2005: p. 129, n.14)

Equiparando explícitamente ambas nociones, sostiene:

“...Immigration policies are simply enforced against the nationals of other status; the laws are not imposed in their name, nor are they asked to accept and uphold those laws...” (Nagel, 2005: p.129-130)

El segundo problema se encuentra vinculado con la vinculación que Nagel establece entre la aplicabilidad de las exigencias de justicia y el hecho de que las decisiones coercitivas adoptadas por la autoridad pretendan no sólo obediencia por parte de los ciudadanos sino también aceptación.

Julius, ha presentado la siguiente objeción a esta exigencia. Si quien ejercita el poder sólo pretende que los destinatarios de sus decisiones se comporten de acuerdo a ellas –esto es no pretenden que estas sean aceptadas- entonces la exigencia de brindar razones y por ende de justificar sus acciones en términos de justicia no se le aplican. Si no se exige aceptación, entonces tampoco se requiere justificación.

Julius analiza dos modos en que podría evitarse que quien ejercita el poder se eximiera de la obligación de brindar justificaciones en términos de justicia distributiva –de acuerdo a la tesis de Nagel- simplemente por sólo pretender coaccionar. La primera alternativa, es dar por sentado que los ciudadanos creen que deben aceptar los términos que organizan su vida en común. Si quien ejerce el poder, sabe de esta creencia y pretende modificar estos términos, entonces –con independencia de que pretenda que estos sean aceptados- debería justificar los mismos de modo que fuesen aceptables para los destinatarios. La segunda alternativa, es considerar que la exigencia de brindar razones se encuentra fundada en el mero ejercicio de la coacción con total independencia de que se pretenda o no aceptación. (Julius, 2006: p.180-181)

Ambas soluciones son insatisfactorias para rescatar la posición de Nagel. La primera, porque en una tiranía –en la que ni los ciudadanos creen que hay razones morales para aceptar ni los funcionarios exigen aceptación- la concepción defendida por Nagel no podría ver ninguna injusticia. En opinión de Julius, en el caso de la tiranía obviamente existe algo moralmente incorrecto de lo cual Nagel no puede dar cuenta.<sup>18</sup> La segunda,

---

<sup>18</sup> Julius sostiene que Nagel no puede afirmar ni que en dicha situación de tiranía se está cometiendo alguna injusticia, ni que allí está sucediendo algo moralmente incorrecto (distinto a la injusticia). Sostiene: “...The objection is not that Nagel’s theory rules out the possibility of justice for these people but that the theory cannot find injustice in their situation(.). This argument appeals to the judgment that the tyranny is unjust. Maybe that is controversial. Here is another observation that does not depend on it. The

porque al fundar las exigencias de justicia en la mera existencia de coacción y al no ofrecer un argumento para distinguir las medidas coactivas adoptadas dentro del seno de un Estado de aquellas adoptadas más allá de las fronteras estatales, no puede mantener su posición que confina las exigencias de justicia distributiva al seno de las organizaciones estatales.<sup>19</sup> Como es claro, el segundo modo de reconstruir la posición de Nagel la reconduce a la posición defendida por Blake y la vuelve pasible de las mismas críticas.

El tercer problema no radica –a diferencia de los dos anteriores- en qué consideraciones fundan la exigencia de brindar razones aceptables por los destinatarios de las decisiones autoritativas, sino en qué contenido tienen dichas exigencias. Aun concediendo que –sea por ejercitar el poder “en nombre” de los destinatarios, por pretender su aceptación, etc.- las decisiones autoritativas deben ser justificadas en base a razones aceptables por aquellos sobre quienes recaen, no se sigue que estas exigencias de justificación deban ser exigencias de justicia distributiva.

La razón por la que ello es así es similar a la ofrecida en ocasión de criticar el argumento de Blake. Las exigencias de justicia distributiva se siguen de la necesidad de ofrecer una justificación que sea aceptable por todos los involucrados en tanto libres e iguales. El argumento ofrecido por Nagel justifica el primero de estos extremos pero no el segundo. Sirve para justificar porqué quienes forman parte de una misma comunidad política, por estar sujetos a una autoridad que actúa “en su nombre” y requiere no sólo obediencia sino aceptación, se deben ofrecer justificaciones; pero no sirve para justificar porqué estas justificaciones deben ser aceptables para esos sujetos en tanto considerados libres e iguales. Es decir, pueden brindarse justificaciones que sean aceptables para los individuos a los que se aplican las decisiones autoritativas que sean aceptables para ellos, dado los sujetos particulares que son, esto es, dada su religión, sexo, dotes naturales, etc. Sin embargo, la exigencia de esta justificación no logra fundar las exigencias de justicia. En términos rawlsianos, no logra explicar porqué a las justificaciones que deben brindarse

---

tyrant is imposing on his people a form of interaction –a servitude that sacrifices their gravest interests to his most trivial ones- that none of them can accept. Whether or not we say that this circumstance is unjust, we should try to account for its distinctive wrongness...” (Julius, 2006: p.183-184)

<sup>19</sup> Afirma Julius: “The second strategy, if it is not interrupted by a good argument for dividing our moral attention between several kinds of coercively regulated interaction, leads to an associative view of justice on which the justice relation runs across status as well as within them...” (Julius, 2006: p.187)

recíprocamente se aplica la concepción normativa de persona libre e igual, y las exigencias de justicia distributiva que sobre ella se fundan.

Dicho de otro modo, el argumento ofrecido por Nagel alcanza, a lo sumo, para justificar porqué las instituciones que son impuestas “en nuestro” nombre deben ser justificadas frente a todos nosotros, pero no logra explicar por qué razón los términos en los que esta justificación debe ser ofrecida son términos de justicia distributiva, esto es, términos que serían aceptables para todos nosotros en tanto libres e iguales.

Pienso que de los tres problemas que presenta la concepción ofrecida por Nagel, hay algo que puede aprenderse. En relación con el primero, más allá de las ambigüedades en la exposición, considero que el hecho de que una decisión autoritativa sea tomada “en nuestro nombre”, hace referencia a que ciertas exigencias de participación política hayan sido satisfechas. En mi opinión, Nagel ha tenido el enorme mérito de advertir que el vínculo de membresía política –relevante para que sean aplicables las exigencias de justicia distributivas- tiene un componente referido al autogobierno o –como él señala- a la “autoría” de las decisiones coercitivas. Su error ha radicado aquí, en no acertar con las condiciones que deben satisfacerse para que las exigencias de autogobierno se encuentren satisfechas y de allí su extraña conclusión sobre la existencia de autogobierno en una colonia con la única condición de que el sistema institucional pretenda satisfacer los intereses de los habitantes de la misma, aunque se encuentre impuesto por la potencia imperialista y en cuya configuración sus destinatarios no participen en modo alguno.

Para mostrar acabadamente en donde radica el problema de la concepción de Nagel –en este respecto- es necesario abordar el mismo tema al que nos llevó el tratamiento de la posición de Blake: qué implica participar en la toma de decisiones colectivas. A tratar este problema dedicaré el apartado siguiente.

El segundo problema, en mi opinión, permite extraer dos conclusiones. La objeción que Julius formula en base al caso del tirano que no pretende aceptación sino sólo sumisión es interesante por la siguiente cuestión. Si uno pretende defender una posición asociativista, convergen aquí dos intuiciones morales que parecen dirigirse en sentido contrapuesto. La primera, es que nos resistimos a considerar que en tal situación existe una comunidad política. Nos resistimos a pensar que el vínculo político relevante en que se fundan las exigencias de justicia distributiva se encuentra configurado. Esto trae aparejado que tal

situación no puede ser criticada como moralmente incorrecta a partir de parámetros de justicia. Sin embargo, esta conclusión entra en conflicto con nuestra intuición de que efectivamente en esta situación algo moralmente incorrecto está siendo llevado adelante. Lo que se necesita, entonces, es una concepción política de la justicia que tenga los dobleces necesarios para hacer las dos cosas a la vez: criticar a la tiranía como moralmente incorrecta sin hacerlo en base a consideraciones de justicia, albergando de este modo nuestra intuición de que allí no existe una genuina comunidad política.

La segunda conclusión que los problemas denunciados por Julius permite extraer, es que la exigencia de brindar justificaciones aceptables para aquellos sobre quienes recaen decisiones coercitivas no puede encontrarse supeditada ni a que la autoridad pretenda aceptación ni a que los destinatarios creen que deben aceptar. Debe encontrarse una razón que funde la exigencia de brindar justificaciones en términos aceptables que permita explicar porqué en casos como el de la tiranía, tal exigencia sigue en pie. En relación con este punto pienso que Blake lleva razón y que tales exigencias morales –aunque no son exigencias de justicia distributiva como erróneamente piensa- se originan en la coacción. Lo que impide que la concepción de Nagel dé cuenta de la incorrección moral presente en la tiranía o en el régimen colonial es su falta de atención al fenómeno de la coacción. En mi opinión la coacción –con independencia de si es ejercida o no con pretensiones de aceptación y de si los ciudadanos creen o no que deben aceptar- engendra las exigencias morales de auto-gobierno, que sólo son satisfechas si los ciudadanos participan en la toma de decisiones colectivas. Para utilizar la terminología de Nagel, el hecho de que estemos sujetos a un mismo centro de poder coercitivo es lo que funda la exigencia de que dicha coacción sea ejercitada en “nuestro nombre”. A su vez, esta exigencia es satisfecha –y la coacción es ejercitada en “nuestro nombre”- cuando aquellos sobre quienes recaen las medidas coercitivas han participado en su elaboración. Como he señalado, a determinar en qué consiste participar en la toma de decisiones colectivas dedicaré el apartado siguiente.

Finalmente, el tercer problema del argumento ofrecido por Nagel muestra el tipo de exigencias morales que un vínculo asociativo debe provocar para ser considerado fundamento del especial tipo de justificación que los involucrados se deben en términos de justicia distributiva. No sólo debe fundar que se deban recíprocamente justificaciones aceptables, sino además que sean aceptables por todos en tanto libres e iguales, esto es, con

independencia de sus diferencias de carácter, talentos, condición social, etc. Rawls –como he señalado- pensaba que esta razón debía buscarse en la profunda influencia que sobre estos rasgos individuales tenían las instituciones que se imponían sobre los ciudadanos coercitivamente. De ser esto cierto, la raíz de la falencia en el argumento nuevamente radicaría en no haber prestado atención suficiente al fenómeno de la coacción. A explorar este modo de completar el argumento de Nagel dedicaré la sección 5 del presente trabajo.

#### **4- Las exigencias de participación política.**

En lo que sigue me centraré en responder la pregunta a la que nos han conducido los apartados anteriores: ¿Qué implica participar en una toma de decisión colectiva de índole político? Formulada de otro modo: ¿Cuáles son las exigencias vinculadas con la participación política que se siguen de la coacción? O formulada aun de otro modo: ¿Qué exigencias deben satisfacerse para que una decisión coercitiva sea *propia* de aquellos que se encuentran sujetos a ella?

Una idea central en el pensamiento político, recogida por Nagel y antes por Beitz, ha sido la de que los ciudadanos ocupan como miembros de una comunidad dos roles. Son a la vez “autores” de las decisiones colectivas y los “sujetos” sobre quienes estas recaen<sup>20</sup>. En mi opinión, si bien es cierto que los ciudadanos poseen dos roles –como señala Nagel y Beitz- el que reviste relevancia a la hora de determinar si las decisiones políticas les pertenecen es el que ocupan como “autores”. Sin duda que examinar las decisiones colectivas desde el punto de vista de los “sujetos” es relevante, pero sólo para determinar si las decisiones han sido correctas o no en sus resultados, no para determinar de quién han sido o a quién puede atribuirse su autoría.

Lo que se necesita entonces es establecer qué exigencias deben satisfacerse para poder afirmar que un esquema institucional trata a sus ciudadanos como “autores” de las

---

<sup>20</sup> Esta dualidad de roles es puesta de manifiesto por Hobbes quien, sin embargo, pone el énfasis en el rol que los ciudadanos tienen como “sujetos” o súbditos y no como “autores” de las decisiones colectivas. El único acto de “autoría” o de participación en Hobbes sería el de autorizar la formación de un gobierno donde su ulterior participación no tiene cabida. Recientemente Charles Beitz ha llamado la atención sobre este rol dual y ha ofrecido una teoría que pretende explicitar los términos en que debería ser tratado un ciudadano como igual, dado los intereses fundamentales vinculados a su rol de “autor” y “sujeto” de la política. (Beitz, 1990)

decisiones colectivas. O dicho de otro modo, qué exigencias deben satisfacerse para poder afirmar que una decisión colectiva es propia de un grupo de ciudadanos.

Beitz ha identificado tres grupos de intereses vinculados con la ciudadanía: el interés en el reconocimiento, en el tratamiento equitativo y en la responsabilidad deliberativa. El primero de ellos se refiere a los efectos que sobre el status o identidad pública tiene el lugar que los procedimientos políticos de toma de decisión colectiva asignan a los individuos. Cuando una persona es excluida enteramente del acceso a cualquier rol público o cuando los roles en los procedimientos decisorios reflejan una creencia social que sostiene la inferioridad de un grupo, el interés en el reconocimiento que todos los ciudadanos tienen como “autores” de sus decisiones políticas no es satisfecho. Un procedimiento decisorio con estas características no trata a los ciudadanos como “autores” porque, señala Beitz:

“...establish or reinforce the perception that some people’s interests deserve less respect or concern than those of others simply in virtue of their membership in one rather than another social or ascriptive group...” (Beitz, 1990: 110)

El segundo de estos intereses, el de ser tratado equitativamente, se encuentra vinculado al rol que los ciudadanos tienen como “sujetos” y no como “autores” y, por tanto, no tiene relevancia a la hora de determinar las exigencias de participación. De esto no se sigue que a los ciudadanos en tanto “sujetos” se les pueda dispensar cualquier trato. Por el contrario, ciertas medidas adoptadas en relación con los ciudadanos en tanto “sujetos” les impediría ocupar su rol de “autores”. Tal sería el caso de un sistema político que no les asegurase a sus ciudadanos los medios de subsistencia, o no garantizase la libertad religiosa y de pensamiento, así como la libertad de la ocupación forzosa y la esclavitud, o no les reconociese el derecho de propiedad. Sin duda que a cualquier ciudadano –en tanto “sujeto” de las decisiones políticas- deben reconocérseles tales derechos, pero la razón de ello no radica en que de otro modo sería tratado como “sujeto” de las decisiones políticas de modo incorrecto (lo que por supuesto sería cierto) sino que de otro modo se vería impedido de cumplir su rol de “autor”. Sin estos derechos la idea

misma de sistema político –como sistema de cooperación social- de cuyas decisiones son “autores” los ciudadanos carece de sentido<sup>21</sup>.

Finalmente, dado que el tercer interés se encuentra vinculado a los dos roles desempeñados por los ciudadanos, sólo me concentraré a la porción que hace referencia a su rol de “autores”. En tanto tales, los ciudadanos tienen un interés en la responsabilidad deliberativa. Tienen interés en que la resolución de los asuntos políticos se haga en base a una deliberación pública suficientemente informada, donde sus opiniones o razones sean consideradas y responsablemente juzgadas. (Beitz, 1990: 113-117)

Este tercer interés es satisfecho cuando las instituciones son lo suficientemente sensibles a las opiniones que sobre los asuntos públicos tienen los ciudadanos. Un sistema de toma de decisiones colectivas que no toma en consideración las opiniones de determinado grupo no satisface este interés en la responsabilidad deliberativa.

Todo lo dicho hasta aquí parecería conducirnos a la conclusión de que sólo en un sistema democrático los intereses de reconocimiento y de responsabilidad deliberativa son satisfechos y que, en consecuencia, sólo aquí los ciudadanos son tratados como “autores”. Aunque esta es la posición defendida por el propio Beitz –a quien hasta aquí he seguido- creo que se trata de un error.

La razón de ello radica en que adoptar un procedimiento de toma de decisiones democrático en algunas circunstancias puede vulnerar más que satisfacer el interés de los ciudadanos en el reconocimiento y la responsabilidad deliberativa.

Comencemos por el interés en la responsabilidad deliberativa. La idea que subyace a mi aseveración en contra de considerar a la democracia como única forma de satisfacer este interés es la siguiente. Un sujeto posee diversos tipos de razones relevantes a nivel político. Un conjunto de razones se refieren a cuál es el contenido que las decisiones colectivas particulares deberían tener. Así por ejemplo, si se debe decidir colectivamente sobre la realización o no de una obra pública -un puente- algunos tendrán razones a favor y otros en contra de tal emprendimiento. La satisfacción del interés en la

---

<sup>21</sup> Considero que este es el argumento que justifica los derechos humanos en la concepción política rawlsiana. Son derechos que los individuos deben poseer si van a ser considerados “autores” de las decisiones de su sistema político. Señala Rawls: “...What have come to be called human rights are recognized as necessary conditions of any system of social cooperation. When they are regularly violated, we have command by force, a slave system, and no cooperation of any kind.” (Rawls, 1999: 68)

responsabilidad deliberativa exige que el procedimiento no impida que las opiniones de todos sean consideradas. Un segundo conjunto de razones no se refiere al mejor contenido de las decisiones colectivas sino a cuál es el modo correcto de tomar tales decisiones. Los individuos poseen, o pueden poseer, opiniones acerca de cómo los procedimientos de toma de decisión colectiva deberían estar organizados para ser correctos. El objeto de estas razones no es el contenido de las decisiones colectivas -si el puente debe o no ser construido- sino los criterios que sirven para evaluar el procedimiento decisorio -si la decisión debe tomarse por votación o no, por mayoría simple o calificada, etc-.

Ahora bien, si los ciudadanos pueden poseer razones de los dos tipos señalados existen dos modos en que el interés deliberativo puede ser vulnerado: por utilizar procedimientos de toma de decisión colectiva que impidan la consideración de algunas opiniones referidas al contenido de la decisión colectiva, o por utilizar procedimientos de toma de decisión colectiva que -aunque permitan que las opiniones de todos sean escuchadas- estén fundados en consideraciones que no puedan ser consideradas razones por los individuos en cuestión.

Para apreciar lo que quiero señalar imagínese que la decisión sobre la construcción del puente va a ser adoptada por un parlamento democrático. Los representantes han sido elegidos por voto directo, cada ciudadano ha tenido sólo un voto, la representación es proporcional, la decisión deberá ser tomada por mayoría de parlamentarios, etc. No existen impedimentos normativos para que la opinión de nadie -en relación con el puente- cuente. ¿Basta que esto se haya dado para afirmar que las opiniones políticas de todos los ciudadanos han sido consideradas y su interés en la responsabilidad deliberativa ha sido satisfecho? Creo que la respuesta debe ser negativa. Para ver la razón de tal afirmación basta modificar ligeramente el ejemplo anterior. Considere que la comunidad en cuestión es una de tipo islámica, que las personas se conciben a sí mismas como miembros de comunidades más pequeñas y que piensan que las voces que deben ser escuchadas en el proceso político no son las que expresan las opiniones de los individuos -considerados aisladamente- sino la de sus comunidades de pertenencia. Dada la cultura política de esta sociedad, es imposible que los individuos que en ella habitan consideren al sistema democrático -con su idea de “un hombre un voto” y su estipulación de que los representados son los individuos- como fundado en razones.

Aunque el sistema de toma de decisiones no contiene impedimentos para que las opiniones de los ciudadanos referidas al contenido de las decisiones políticas sean consideradas, contiene un impedimento más profundo referido a sus opiniones y razones vinculadas a los procedimientos mismos de toma de decisiones colectivas.

Lo señalado sirve para apreciar que la participación política posee dos niveles. Uno se refiere a las instituciones concretas que tiene la sociedad. Otro, más profundo, se refiere a los criterios para diseñar y evaluar estas instituciones. Participo en las instituciones políticas cuando las mismas son sensibles a mis opiniones. Si las reglas institucionales impiden que mis opiniones sobre la marcha de los asuntos públicos sean escuchadas, entonces mi interés en la responsabilidad deliberativa no está siendo satisfecho y por tanto no estoy siendo tratado como “autor” de las decisiones políticas. Si el procedimiento de toma de decisiones colectivas permite que mis opiniones cuenten, entonces permite mi participación política -a este primer nivel- y me considera “autor” de las mismas.

El segundo nivel de participación política no se refiere -como el anterior- a tomar parte en los procedimientos institucionales de toma de decisión colectiva, sino a la elaboración de los criterios que sirven para configurar y evaluar el esquema institucional mismo. En este segundo nivel -a diferencia del anterior- la participación no puede consistir en tomar parte efectiva en el procedimiento de elaboración de dichos criterios, porque estos criterios son los que sirven para evaluar cualquier procedimiento de elaboración. La única participación que puede darse aquí es a nivel de razones. He participado en la elaboración de los criterios, si las consideraciones que los justifican son aquellas que yo puedo considerar como razones.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> No puedo detenerme en este asunto aquí porque me desviaría del objetivo del presente artículo, sin embargo unas pocas consideraciones pueden aclarar la idea. Considero que una consideración es una razón *mía* cuando es posible vincularla a las creencias, compromisos, proyectos, valores, etc. que actualmente poseo. Sólo en este caso, puedo afirmar que tengo una razón. La idea es semejante -aunque no idéntica- a la defendida por Bernard Williams (1981), por lo menos en una de sus interpretaciones. Williams sostiene que afirmar que un individuo *tiene* una razón implica afirmar que existe una “sound deliberative route” entre el conjunto motivacional S del individuo y la realización de determinado comportamiento. Análogamente en el texto sostengo que una consideración es una razón *mía* cuando puede ser vinculada mediante un proceso de deliberación correcta con algún componente subjetivo -que no necesariamente debe tener carácter motivacional- (creencias, valores, deseos, disposiciones de evaluación, etc.) que actualmente poseo. Algo es una razón *mía* cuando es posible para mí verla como una razón. Lo señalado en el texto es compatible con admitir que los individuos pueden modificar sus razones a través de lo que Scanlon denomina la “modificación reflexiva”. Sostener que una razón pertenece a un individuo cuando puede ser vinculada a

Cuando las instituciones, incluidos los procedimientos políticos para tomar decisiones colectivas, están organizadas en función de principios cuyas consideraciones justificatorias no pueden ser vistas como razones por mí, mis opiniones en este nivel no están siendo consideradas, mi interés en la responsabilidad deliberativa no es satisfecho y sus decisiones no me son *propias*.

Hasta aquí me he centrado en el interés en la responsabilidad deliberativa pero ¿qué sucede con el interés en el reconocimiento? El interés en el reconocimiento encuentra su última justificación en el interés en ser reconocido por el sistema político al que pertenezco como un sujeto de razones. Cuando se impide a un individuo ocupar cualquier rol en el proceso de toma de decisiones colectivas tal cosa es ofensiva porque implica un juicio de valor negativo, un insulto. Implica considerarlo como un mero objeto de las decisiones políticas y no como un sujeto. De esto se sigue que este interés, al igual que el interés en la responsabilidad deliberativa, puede verse insatisfecho por no considerar las razones políticas que en los dos niveles que he distinguido poseen los ciudadanos. Sus razones referidas al contenido de las decisiones colectivas particulares y sus razones referidas al modo en que debería configurarse tal procedimiento decisorio. Si un ciudadano se encuentra impedido de juzgar como razones a las consideraciones que fundan los criterios que se utilizan para configurar y evaluar el diseño institucional, aunque éste sea sensible a sus razones referidas al contenido de las decisiones políticas, no está siendo reconocido como un sujeto de razones, su interés en el reconocimiento no está siendo satisfecho y no está siendo tratado como “autor” por el sistema institucional.

De lo dicho se sigue que para que una decisión colectiva coercitiva sea *propia* de los ciudadanos a los que se aplica estos no tienen que encontrarse impedidos de juzgar como tales a las razones que justifican los procedimientos de toma de decisión colectiva. Dicho de modo general, debe ser posible que los ciudadanos puedan ver como razones *propias*, a las consideraciones en las que se fundan los criterios que sirven para configurar

---

algún elemento subjetivo del mismo, no equivale a adoptar una posición quietista en relación con las razones. Las razones que nos pertenecen -aquellas que podemos llegar a reconocer como razones- pueden cambiar, pero sólo haciendo pie en algún componente subjetivo. El procedimiento a través del cual “...one decides what reasons one has, depend on the reactions that the person doing the deciding has or would have to the distinctions, examples, and analogies in question...” (Scanlon, 1998: 368) Una razón no es *mía* cuando no es posible vincularla por deliberación con ningún componente subjetivo.

y evaluar el diseño institucional. Si esta exigencia no se satisface, entonces no han sido tratados como “autores” de tal decisión la que no ha sido adoptada “en su nombre”.

¿De qué depende que esta exigencia pueda ser satisfecha? ¿Qué es lo que posibilita que un conjunto de individuos pueda juzgar *en común* a una determinada consideración como una razón? Pienso que la respuesta debe buscarse en el hecho de que comparten una determinada cultura política pública. Cómo es obvio esto no equivale a señalar que el carácter de razón de una consideración le viene dado por una cultura, sino simplemente que el juicio sobre qué cuenta como una razón es relativo a un determinado ambiente cultural. Mientras más densa sea la cultura común, más posibilidades existirán de juzgar conjuntamente a determinadas consideraciones como razones *propias*. El modo de satisfacer la exigencia de participación política y la exigencia de tratar a los ciudadanos como “autores” de las decisiones colectivas dependerá de las características culturales que tenga la comunidad política.

Para sintetizar lo señalado hasta aquí. Una decisión política es “propia” de un conjunto de ciudadanos cuando son tratados por el sistema institucional como “autores”. Esto se da cuando el procedimiento de toma de decisiones colectivas y el esquema institucional del cual forman parte satisface el interés en el reconocimiento, el interés en la responsabilidad deliberativa y les reconoce –en tanto “sujetos” de las decisiones políticas- aquellos derechos indispensables para cumplir su rol de “autores”. El modo de satisfacer estos dos intereses, a su vez, dependerá de la cultura política pública en la que se encuentren inmersos los ciudadanos en cuestión. Si en ella no se encuentra implícita la idea de ciudadanía libre e igual o, lo que es lo mismo, la concepción normativa de persona como libre e igual, el procedimiento de toma de decisiones colectivas no podrá ser el que se encuentra fundado en esta concepción normativa, esto es, no podrá ser democrático. Deberá ser uno que permita recoger las opiniones que los ciudadanos tienen respecto del contenido de las decisiones colectivas que se encuentre fundado en consideraciones que ellos –dada su cultura política- no se encuentren imposibilitados de considerar razones.

La idea que subyace a lo señalado en el párrafo precedente es que existe una pluralidad de procedimientos de toma de decisión colectiva, esto es, distintos procedimientos por los cuales pueden considerarse las opiniones o razones que los individuos poseen sobre el contenido que las decisiones colectivas. Uno de estos

procedimientos es el democrático con su idea de “un ciudadano un voto”. Pero existen otros, tal como el que se produce en una sociedad asociacionista o comunitarista en la que cada ciudadano pertenece a un grupo con el que comparte sus opiniones e intereses los cuales son tenidos en cuenta para adoptar decisiones colectivas, por ejemplo, por un método de consulta jerárquica<sup>23</sup>. Ambos procedimientos de toma de decisión colectiva se encuentran justificados a su vez en distintas consideraciones. Básicamente las consideraciones en las se fundan son distintas concepciones normativas de persona. Una es la concepción de persona como libre e igual y otra es la concepción comunitarista de persona constituida por su grupo de pertenencia. Por lo tanto, si una sociedad tiene implícita en su cultura política pública una concepción comunitarista de persona, el procedimiento de toma de decisión colectiva mediante la consulta jerárquica –y no el procedimiento democrático- se encontrará fundado en consideraciones que *todos* aquellos a los que se aplican las normas jurídicas pueden considerar razones.

Para poner en claro la idea, es necesario distinguir tres tipos de juicios. Un primer tipo se refiere al procedimiento de toma de decisiones utilizado por un determinado grupo social. Si este procedimiento es sensible a las opiniones –vinculados con el contenido de las decisiones- de quienes van a ser objeto de las decisiones coercitivas a través de él adoptadas, entonces cuenta como un procedimiento de toma de decisiones colectivas. Este primer tipo de juicio no es sensible a la cultura ni a las opiniones que los involucrados tengan. Lo que se exige aquí, es que en alguna medida las opiniones o razones de todos los involucrados cuenten en el proceso de toma de decisión.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Este mecanismo de consulta jerárquica es presentado por Rawls al momento de describir su modelo de sociedad no-liberal pero decente (Rawls, 1999: 64). En mi opinión, la idea de decencia se encuentra directamente emparentada con la noción de participación política. Una sociedad decente es una en la cual sus ciudadanos se auto-gobiernan o, dicho de otro modo, una en la que los intereses de reconocimiento, de responsabilidad deliberativa se encuentran satisfechos.

<sup>24</sup> Esto permite excluir los sistemas que segregan a la hora de tomar decisiones colectivas a una porción de la población, aun si se encuentra fundado en una concepción de persona segregacionista que se encuentra implícita en la cultura política pública. Este es el único modo de satisfacer los intereses que los ciudadanos tienen como “autores”. Considerar a estos sistemas como mecanismos de toma de decisión colectiva implicaría tener deferencia por las razones que poseen vinculadas a cómo debería configurarse el procedimiento de toma de decisión pero implicaría no tener deferencia por las opiniones que tienen en relación al contenido de las decisiones políticas. El único modo de mostrar deferencia en relación con los dos niveles de razones que poseen es a través de un sistema de toma de decisiones colectivas que es a la vez sensible a las

Un segundo tipo de juicios se refiere a las razones que justifican adoptar una decisión política en lugar de otra. Este juicio, obviamente, si es sensible a la cultura y a las opiniones que en relación con el contenido de la decisión tienen los involucrados.

Finalmente, un tercer tipo de juicios se refiere a las consideraciones que justifican adoptar un procedimiento de decisión. Al igual que el anterior este juicio también es sensible a la cultura y a las opiniones de los ciudadanos. El procedimiento decisorio debe poder ser fundado en base a consideraciones que puedan ser vistas como razones por los involucrados.<sup>25</sup>

Resumiendo, para que una decisión política sea “propia” de un conjunto de ciudadanos o sea realizada “en su nombre” es necesario que el esquema institucional y el procedimiento de toma de decisiones colectivas los trate como “autores”. Para que esto se dé deben satisfacerse tres exigencias: a) Debe encontrarse satisfecho su interés en el reconocimiento, b) Debe encontrarse satisfecho su interés en la responsabilidad deliberativa y c) Como “sujetos” de las decisiones políticas, deben serles reconocidos

---

opiniones de todos respecto a la marcha de los asuntos públicos cuyo diseño está fundado en consideraciones que todos pueden ver como razones. Un sistema segregacionista satisface la segunda de estas exigencias pero no la primera.

<sup>25</sup> Es necesario aquí realizar una aclaración para diferenciar mi posición de la defendida por algunos comunitaristas. Al igual que ellos considero que el juicio sobre qué cuenta para nosotros como una razón es sensible a nuestra cultura. Es sensible a los seres humanos que de hecho somos. En este sentido, y sólo en este, es cierta la afirmación de Walzer: “...the question most likely to arise in the minds of the members of the political community is not, What would rational individuals choose under universalizing conditions of such-and-such a sort? But rather, What would individuals like us choose, who are situated as we are, who share a culture and are determined to go on sharing it? And this is a question that is readily transformed into, What choices have we already made in the course of our common life? What understandings do we (really) share?...”(Walzer 1983, 5)

Interpretada, por un lado, como referida a las condiciones del auto-gobierno –y no como referida a la justicia distributiva como el propio Walzer hace- y, por otro, como haciendo referencia a lo que determina que algo cuente como una razón moral para nosotros –y no a lo que constituye a una consideración en una razón moral- la afirmación de Walzer es correcta.

En lo que se refiere a las condiciones del auto-gobierno y la legitimidad política, las preocupaciones de los comunitaristas referidas al carácter abstracto de los tests liberales resultan fundadas. No resultan fundadas cuando se las extiende a cuestiones de justicia. Aquí existen razones –que mostraré más adelante en el texto- para que el test haga abstracción de consideraciones locales y personales.

El distinguir el problema de la legitimidad del problema de la justicia –como propongo en el texto- permite dar cabida a las preocupaciones de los comunitaristas en el ámbito de la legitimidad sin verse obligado a extenderlas al dominio de la justicia.

aquellos derechos indispensables para cumplir su rol de “autores”. A su vez, para cumplir a) y b) es necesario que el procedimiento de toma de decisiones sea sensible a sus opiniones sobre el contenido de las decisiones políticas y las consideraciones que justifican adoptar este procedimiento puedan ser vistas como razones por los ciudadanos, dada la cultura política pública en la que habitan<sup>26</sup>.

#### **4- Coacción, participación política y legitimidad.**

Es hora de ubicar las piezas que he tomado del argumento ofrecido por Blake y Nagel en su justo lugar. Como se recordará nuestro análisis del argumento de Blake nos había dejado con la conclusión de que la exigencia moral que surge a partir de la imposición de decisiones coercitivas no es que el contenido de la decisión sea el correcto, sino que la decisión sea *propia* de aquellos sobre quienes se impone. Si la decisión coercitiva es *propia* de aquellos sobre los que recae, la afrenta moral que implica la coerción –que la voluntad de un sujeto sea reemplazada por una *ajena*- desaparece.

Con lo señalado sobre participación política en el apartado anterior es ahora posible dar contenido acabado a esta idea. Para hacerlo, no obstante, es necesario algunas precisiones previas. En primer lugar, es necesario destacar que –contrario a lo que Blake señala- no considero que revistan carácter coercitivo sólo aquellas decisiones que puedan ser objeto de aplicación por un órgano judicial. Cualquier decisión que pretende reemplazar la voluntad de aquellos a los que se aplica es una decisión coercitiva, con independencia de

---

<sup>26</sup> La posición que afirma que las exigencias de auto-gobierno colectivo -o “autoría”- no sólo son satisfechas por los sistemas democráticos ha sido defendida recientemente, aunque con argumentos distintos de los aquí esgrimidos, por Joshua Cohen. En su opinión, tres condiciones deben satisfacerse para que exista auto-determinación colectiva: a) el procedimiento de toma de decisiones colectivas debe ser sensible a las opiniones e intereses de los ciudadanos, b) debe existir derecho a disentir y apelar las decisiones colectivas y c) el gobierno debe generalmente brindar justificaciones públicas de sus decisiones en base a una concepción del bien común de la sociedad. Y agrega: “These three conditions of collective self-determination are politically important, and commonly violated, but they can be satisfied by an undemocratic political arrangement. Thus a society that meets the conditions of collective self-determination may still have an official religion endorsed by a preponderance of the population. Moreover, it may be that only adherents of that religion are permitted to hold official positions, that special privileges and assignments of resources are associated with the organizations of the official religion (though other religious groups are politically represented), and that the selection of representatives is made through separate social groups and not through competitive party elections.” (Cohen, J. 2006: 233)

si puede ser reconducida o no a un acto de aplicación judicial. De este modo, aun una mera declaración hecha por quien detenta el poder coactivo –por ejemplo, mostrando deferencia por la persona de un líder religioso- posee carácter coercitivo en tanto pretende reemplazar mi voluntad. Quien detenta el poder coactivo decide por mí realizar esta declaración de deferencia, con total independencia de mis propias creencias religiosas.<sup>27</sup> De igual modo, cualquier esquema institucional que se me aplica efectivamente con independencia de mi voluntad, es en coactivo en relación con mi persona.<sup>28</sup>

Una segunda precisión que debe tenerse en mente es la que fue introducida en ocasión de examinar el argumento de Blake referida al modo de determinar quienes son los sujetos sobre los cuales se ejercita coerción mediante un esquema institucional. Señalamos allí que para determinar este extremo debía prestarse atención a lo que el esquema establecía –a quienes establecía como destinatarios- y no a las consecuencias que previsiblemente engendraba sobre otros individuos distintos a aquellos. Así, si un esquema institucional establece que su aplicación será territorial, los sujetos de coerción serán sólo los que habiten dicho territorio aunque dichas medidas coercitivas tengan consecuencias más allá de las fronteras.

Lo señalado reviste relevancia a la hora de establecer de quienes debe ser *propia* o frente a quienes debe ser justificada una decisión coercitiva. Sólo frente a aquellos a quienes ha establecido como sus destinatarios, no frente a todos a los que previsiblemente afectará. Esto permitiría explicar porqué los extranjeros que son afectados por los esquemas institucionales foráneos, no siendo sus destinatarios, carecen de derecho a exigir que tales

---

<sup>27</sup> Tal vez el hecho de vincular coerción con justicia distributiva es lo que ha conducido a Blake a restringir del modo que lo hace la noción de coerción, focalizándola en aquella ejercida por las instituciones del derecho privado, tales como la propiedad, que tienen incidencia en la distribución de bienes. No obstante, aun con este criterio, la coerción a la que hago referencia en el texto es relevante. Estos actos de coerción, que no tienen por contenido la conducta de ningún ciudadano, tienen un profundo efecto en la distribución de un bien primario intangible generalmente pasado por alto, la autoestima.

Agradezco a José Luis Martí –con quien me encuentro embarcado en un proyecto vinculado al análisis de las distintas concepciones de la legitimidad política- el haber discutido y compartido sus puntos de vista sobre este tema.

<sup>28</sup> Contrario a lo sostenido por Nozick en su trabajo “Coercion” (1969), no considero que la coerción se encuentre reducida a la amenaza del uso de la fuerza. Es decir, todo acto de coerción no puede ser reconstruido como una amenaza condicional. Mi idea de coerción es más amplia e incluye la utilización efectiva de la fuerza y no sólo su amenaza.

esquemas sean justificables como legítimos frente a ellos. Esto no significa que el hecho de ser afectados no genere ninguna exigencia moral –si los efectos son dañinos existirá el deber de reparar el daño- simplemente implica que tales exigencias no son las de auto-gobierno o legitimidad.

Con estas precisiones a mano, es posible ahora vincular la coerción con las exigencias de auto-gobierno o legitimidad. Una decisión coercitiva es *propia* de los ciudadanos sobre los que recae cuando estos han sido sus “autores”, o han participado en su elaboración. El hecho de que alguien que detenta el poder imponga una decisión coercitiva sobre un conjunto de individuos, genera la exigencia moral de que el mecanismo por el cual se adoptan tales decisiones satisfaga las tres exigencias vinculadas a la participación política consignadas en el apartado anterior.

Dicho de otro modo, el hecho de la coacción –como señala Blake- genera exigencias morales, pero tales exigencias –a diferencia de lo que piensa Blake- no son exigencias de justicia sino de participación política, auto-gobierno o legitimidad.

De esto se sigue que, si a los ciudadanos les son reconocidos los derechos indispensables para cumplir su rol de “autores” de las decisiones políticas, tales como la libertad de conciencia, libertad religiosa, algún grado de libre expresión, propiedad, etc.; y si el procedimiento de toma de decisión es suficientemente sensible a sus opiniones –en los dos niveles señalados- de modo que su interés en el reconocimiento y en la responsabilidad deliberativa sea satisfecho, entonces la coacción es legítima y se encuentra justificada.

Entendida de este modo, afirmar que una decisión coercitiva es legítima nada dice aun sobre la corrección de su contenido y –por tanto- nada dice sobre el deber de obedecerla por parte de aquellos sobre quienes recae. Afirmar que es legítima sólo equivale a sostener que el ejercicio de la coerción se encuentra justificado frente a las demandas morales que se siguen del carácter autónomo de sus destinatarios.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Quien ejercita la coerción de modo legítimo posee, utilizando la terminología de Feinberg, un *justification-right* en lugar de un *claim-right*. Cuando este tipo especial de derechos –los *justification-right*- se invocan, se reconoce que la acción en cuestión implica la violación de una regla moral pero a la vez se señala que la existencia del derecho en cuestión justifica tal violación. La regla moral establece una barrera que la concurrencia del *justification-right* permite atravesar.

Que el hecho de la coacción genere exigencias de participación política –tal como esta ha sido caracterizada- y no de justicia –como pretende Blake- tiene la ventaja de subsanar las deficiencias identificadas en su argumento. En primer lugar, da cabida a la intuición de que es posible que exista una decisión coercitiva justificada cuyo contenido no sea correcto o justo. En la reconstrucción que he propuesto este caso quedaría configurado si el esquema institucional tratara a los ciudadanos como “autores” –reconociéndoles los derechos que esto trae aparejado y adoptando un procedimiento de toma de decisiones colectivas sensible a sus opiniones- y estos haciendo un ejercicio de auto-gobierno no configurasen dicho esquema institucional de modo justo. El esquema coercitivo sería *propio* de los ciudadanos –existiría una comunidad política, las decisiones serían adoptadas en “su nombre”- y a la vez estaría configurado de modo incorrecto o injusto.

En segundo lugar, el test propuesto para determinar si un esquema institucional coercitiva es *propio* de los ciudadanos sobre los que se aplica subsana la deficiencia que identificamos en el test de aceptabilidad detrás del velo de ignorancia propuesto por Blake. El problema radicaba en que la utilización de un velo de ignorancia, al volver irrelevante las opiniones y razones que los ciudadanos de hecho podrían tener, no era apto para establecer cuando una decisión coercitiva les era *propia*. La afirmación de que la coacción generaba la exigencia de ofrecer una justificación en los términos propuestos por Blake resultaba infundada. En cambio, el test de participación que he propuesto en el

---

En el texto no me he pronunciado sobre el punto de si esta es una buena manera de caracterizar a la autoridad gubernamental. La noción que me interesa tratar no es la de autoridad, sino la de coerción legítima. Si para caracterizar a la autoridad basta con señalar que es quien ejerce legítimamente la coerción o si es necesario agregar algo más, es algo que excede el objetivo del presente trabajo.

Quien ha realizado esta equiparación entre autoridad y derecho a ejercitar la coerción de modo legítimo ha sido Ladenson. Señala: “...the claim that governmental authority constitutes a moral justification for coercion by itself implies nothing about the subject’s duties of allegiance to the state or of compliance with the law. This is because the right to rule, being a justification-right rather than a claim-right, entails no correlative duties...” (Ladenson, 1980: 141)

Pienso que las críticas formuladas por Raz (1985) están dirigidas a cuestionar la equiparación entre autoridad y ejercicio legítimo de la coerción. Por tanto, aun si fuesen correctas no pondrían en cuestión la noción defendida en el texto referida a la coerción legítima. Sostiene Raz: “It seems plain that the justified use of coercive power is one thing and authority is another...The exercise of coercive or of any other power is no exercise of authority unless it includes an appeal to compliance by the person(s) subject to the authority...” (Raz, 1985: 5)

apartado anterior –o si se prefiere las exigencias que un esquema institucional debe satisfacer para tratar a los ciudadanos como “autores”- es un test sensible a las opiniones que los ciudadanos efectivamente pueden tener o a las consideraciones que efectivamente pueden ver como razones.

Del mismo modo, la posición aquí defendida –vinculando coacción y exigencias de legitimidad- permite subsanar algunos de los defectos de la respuesta ofrecida por Nagel. En primer lugar, es posible ahora evitar la conclusión contraituitiva de Nagel en el sentido que los habitantes de una colonia que no participan en modo alguno en la configuración de sus instituciones aun así se auto-gobiernan. En la reconstrucción ofrecida tal extremo no se configura. Sin embargo, sigue existiendo un tipo de justificación que pueden exigir, aunque no una justificación en términos de justicia. Pueden reclamar ser tratados como “autores”, esto es, tienen derecho a exigir que el esquema institucional sea sensible a sus opiniones –en los dos niveles que he distinguido- y que les sean reconocidos los derechos vinculados a la participación política. Lo que funda la existencia de exigencias morales no es el hecho de que se estén auto-gobernando –como erróneamente piensa Nagel- sino que es el hecho de la coacción el que funda las exigencias morales de legitimidad y autogobierno.

También permite acomodar las intuiciones morales que genera el caso de la tiranía esgrimido por Julius en contra de Nagel. Es posible ahora criticar a la tiranía como moralmente incorrecta aunque no en base de consideraciones de justicia. La incorrección de la tiranía radica en el ejercicio ilegítimo del poder coercitivo o lo que es lo mismo en no satisfacer las exigencias morales que trae aparejado el ejercicio de la coacción.

Tampoco es el caso que quien ejercita el poder pueda sustraerse a las exigencia moral de ejercerlo legítimamente meramente reconfigurando sus pretensiones –renegando de la aspiración de que sus ordenes sean aceptadas además de obedecidas- o por el hecho de que los ciudadanos modifican sus creencias –y ahora no crean que deben aceptarlo-. Es el mero hecho de la coacción, con independencia de cualquier creencia o pretensión por parte de quien la ejercita o de quien la recibe lo que engendra las exigencias morales de legitimidad, participación política o autogobierno.

Una vez que las exigencias de participación fundadas en el ejercicio de la coacción están satisfechas un nuevo elemento aparece en escena, el poder político como poder

colectivo coercitivo ejercido “en nombre de los ciudadanos”. Como se recordará, este era uno de los rasgos de la estructura básica que –en opinión de Rawls- justificaba que la concepción normativa de persona libre e igual y las exigencias de justicia distributiva que de ella se derivan le fuesen aplicables. Nada se ha dicho todavía para justificar tal afirmación, pero ahora si tenemos un panorama más claro de por qué razón el poder político debe ser colectivo –porque es coercitivo- y en qué consiste que lo sea –en que hayan sido satisfechas las exigencias de participación-.

### **5- Legitimidad política y justicia.**

Así como el hecho de la coacción genera exigencias morales de legitimidad y participación política, el hecho de que estas exigencias se hayan satisfecho y de que exista un poder político colectivo ejercitado “en nombre de los ciudadanos” genera exigencias morales de que tal ejercicio pueda ser justificado como correcto frente a aquellos en nombre de quien se ejerce. No se trata ya de la exigencia moral generada en la coacción de que el esquema coercitivo sea *propio* de los ciudadanos sobre los que recae, sino de que su configuración sea justificada como moralmente correcta a los ojos de aquellos a quienes pertenece o en cuyo nombre es impuesto.

El hecho de que a través de instituciones coercitivas legítimas como ciudadano actúe en “nombre de mis conciudadanos” y el hecho de que ellos hagan lo mismo en relación conmigo, hace que exista una obligación moral de justificar tales acciones como correctas frente a ellos y desde ellos hacia mi. El diseño de instituciones coercitivas a través del poder político colectivo ejercido “en nombre de los ciudadanos” debe ser justificado como correcto frente a ellos. Este tipo de justificaciones sólo es debido entre ciudadanos que ejercitan el poder político colectivo o, lo que es lo mismo, ciudadanos que habitan una comunidad política legítima en donde las instituciones que se les imponen coercitivamente han sido configuradas por decisiones tomadas “en su nombre”.

Como he señalado, aun las decisiones coercitivas adoptadas “en nombre de todos” pueden configurar las instituciones que se nos aplican coercitivamente de modo incorrecto, por lo que de lo que se trata es de justificar la configuración institucional como moralmente correcta. La pregunta entonces es ¿qué criterios morales serían aptos para evaluar las instituciones coercitivas configuradas por el poder político colectivo? O dicho

de otro modo ¿en qué términos deben ser brindadas las justificaciones que los ciudadanos de un esquema institucional legítimo se deben recíprocamente? ¿Cuáles son los estándares morales aptos para evaluar la configuración de las instituciones que los ciudadanos configuran en ejercicio del poder colectivo “en nombre de todos sus conciudadanos”?

En primer lugar, si los estándares morales van a ser genuinos criterios de evaluación no tienen que encontrarse afectados por los efectos de las decisiones políticas que pretenden evaluar. En segundo lugar, tenemos que dichos estándares morales – dado el carácter colectivo del poder político - tienen que poder ser aceptados por todos aquellos “en nombre de quienes” tal poder político es ejercitado.

Ahora bien, las instituciones económicas y sociales diseñadas a través del uso del poder político tienen una profunda influencia sobre el carácter, habilidades, intereses, etc. que poseen los ciudadanos que en su seno habitan y frente a quienes tal diseño tiene que ser justificado como correcto. Dado que los efectos de las instituciones que pretenden evaluarse y justificarse como correctas son tan profundos ¿cómo puede satisfacerse la exigencia de que tales criterios de evaluación no se encuentren afectados por los efectos de las mismas instituciones que se pretenden evaluar o justificar?

El riesgo que se corre es exactamente el opuesto al que enfrentamos a la hora de configurar el test para determinar cuando las instituciones *pertenecían* a los ciudadanos. Allí el problema era que el test debía ser en algún sentido sensible a los rasgos particulares de los ciudadanos. Aquí, el problema es que como lo que se pretende es evaluar como correcto o incorrecto el diseño institucional el test no debe ser sensible a los rasgos particulares que en los ciudadanos han provocado las mismas instituciones. De lo contrario se corre el riesgo de que las instituciones se terminen justificando a sí mismas, o dicho de otro modo, se corre el riesgo de no haber ofrecido una justificación de la corrección del diseño institucional en absoluto.

Como se recordará, este era el segundo de los rasgos de la estructura básica que en opinión de Rawls justificaba la aplicación de la concepción normativa de persona libre e igual –y las exigencias de justicia que en ella se fundan- a la hora de evaluarla. Pienso que ahora, puede verse con más claridad la razón de esta afirmación. Dado que debemos justificar la corrección del diseño de la estructura básica frente a nuestros conciudadanos, y dado que esta estructura tiene profundo efectos sobre quienes somos, debemos

ofrecerles una justificación que con independencia de estos efectos –su posición social, habilidades, talentos, intereses, carácter, etc.- todos pudiesen aceptar. Dicho en términos rawlsianos, debemos ofrecernos una justificación que fuese aceptable para todos en tanto libres e iguales. Debemos ofrecernos una justificación en términos equitativos.

Consignado de modo más específico. Debemos ofrecer una justificación del modo en que nuestras instituciones inciden en la distribución de los recursos que sea aceptable por todos, con independencia de la clase social que en el seno de dicho esquema institucional ocupen, con independencia de los particulares talentos que dichas instituciones hayan promovido, etc. Una justificación tal, es semejante a aquella que se desarrolla detrás del velo de ignorancia rawlsiano y que conduce a las exigencias de justicia distributiva contenidas en el principio de la diferencia. Pero con independencia de si uno acepta o no este principio de justicia distributiva, es claro que el ofrecer una justificación en estos términos es lo que hace que sea moralmente relevante el nivel relativo de recursos que cada individuo obtiene en el diseño institucional que se pretende justificar como correcto.

Dicho sintéticamente, el hecho de que la estructura básica esté configurada por decisiones políticas adoptadas “en nombre de los ciudadanos” que en ella viven es lo que funda la exigencia de que deba ser justificada como correcta frente a todos ellos. Los profundos efectos que dicha estructura tiene en el modo de ser de los ciudadanos, funda la exigencia de que dicha justificación deba ser realizada en términos que ciudadanos igualmente libres podrían aceptar. A su vez, este tipo de justificación es la que subyace a los principios de justicia distributiva lo cual justifica que tales exigencias se apliquen sólo a las relaciones mediadas por dichas instituciones.

El argumento que he propuesto nos ha dejado con la conclusión de que sólo debemos justificaciones en términos de justicia distributiva a aquellos que junto con nosotros habitan la misma estructura básica configurada por el poder político colectivo ejercido “en nombre de todos”.

Finalmente ahora es posible advertir el modo en que coacción, legitimidad y justicia se encuentran entrelazadas. Se parte de un hecho: la existencia de un esquema institucional coactivo. Este hecho hace que aparezcan las exigencias morales de participación política o legitimidad. Si estas exigencias son satisfechas por el esquema institucional entonces el

mismo –y las decisiones coercitivas que en su seno se adoptan- pertenece a los ciudadanos a los que se aplica, es de su “autoría”. En este punto el poder coactivo se transforma en poder político colectivo cuya ejercitación se hace “en nombre de los ciudadanos”. El hecho de que el poder político sea ejercitado “en nombre de todos” genera una nueva obligación moral, la de justificar ante todos los ciudadanos como correctas las particulares decisiones que se adoptan “en su nombre”. Dado que este poder político es utilizado para configurar las instituciones del esquema coactivo la exigencia moral consiste en justificar como correcto el diseño institucional así configurado. Este extremo, unido al hecho de que las instituciones configuradas por el poder político tiene una profunda influencia en los intereses, objetivos y perspectivas de vida de los ciudadanos a quienes se aplican, incide sobre el tipo de justificación que debe brindarse. Las instituciones deben ser aceptables para todos los ciudadanos en tanto igualmente libres, o lo que es lo mismo, las instituciones deben satisfacer las exigencias de justicia distributiva que de la aplicación de la concepción normativa de persona se siguen.<sup>30</sup>

La conclusión más relevante que se sigue del argumento ofrecido es que las exigencias de justicia distributiva sólo tienen cabida en el seno de esquemas institucionales en los que las exigencias de participación y auto-gobierno se encuentran satisfechas. Sólo entre quienes habitan una misma estructura básica configurada por un poder político legítimo tienen cabida tales exigencias. Más aun, las exigencias de justicia distributiva sólo se aplican a la evaluación de las instituciones configuradas por el poder político legítimo. Esto toda vez que lo que tiene que justificarse recíprocamente entre los ciudadanos es la corrección del diseño que a través del poder político ejercitado “en nombre de todos” se hace de dichas instituciones.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> La argumentación aquí ofrecida permite dar cuenta de una de las críticas que Simmons ha dirigido a la concepción rawlsiana por no abocarse a la tarea de justificar el surgimiento del Estado (Simmons, 1999: 758-759). Creo que esta crítica se desvanece cuando se advierte que para Rawls ,en tanto asociativista, el surgimiento del Estado – como poder político colectivo– es un hecho que genera nuevas exigencias morales. Específicamente, vuelve aplicables las exigencias de justicia. En consecuencia, el surgimiento del Estado no es un hecho que deba ser justificado a partir de principios de justicia previos sino que –por el contrario– su acaecimiento es lo que determina que un nuevo tipo de justificación –aquella fundada en las exigencias de justicia- sea exigible.

<sup>31</sup> Lo señalado permite replicar a una de las objeciones de Cohen dirigidas al dualismo rawlsiano. Contrario a lo que Cohen sostiene lo que justifica aplicar los criterios de justicia distributiva a las instituciones que constituyen la estructura básica no radica

No es el caso que legitimidad y justicia sean dos valores que llegada la situación podrán entrar en conflicto y deberá sopesarse para ver que sacrificar. La legitimidad es una condición para que las exigencias de justicia sean aplicables. Un esquema institucional ilegítimo –por caso un esquema tiránico- no es ni justo ni injusto. Las consideraciones de justicia no tienen allí cabida. Aunque puedan existir instituciones coercitivas que tienen profunda influencia sobre los ciudadanos, determinando sus expectativas de vida, intereses, etc. tales instituciones no han sido configuradas por un poder político colectivo ejercido “en su nombre” y por tanto no se deben justificaciones recíprocas en términos de justicia. Sin duda, existen aquí exigencias de justificación pero estas hacen referencia a que el poder coactivo sea ejercitado de modo que trate a sus destinatarios como “autores”, es decir, se trata de exigencias de legitimidad y participación política.

Una concepción como la aquí expuesta posee los dobleces necesarios de los que carecía la de Nagel. Permite criticar a la tiranía sin tener que considerarla una comunidad política. Las exigencias morales que no satisface son las vinculadas con el auto-gobierno y la legitimidad y no las exigencias de justicia, que presupondría dar por sentado que aun este caso la comunidad política existe. Una vez que dichas exigencias de legitimidad son satisfechas, entonces aparece la comunidad política, y las exigencias de justicia son aplicables.

Aunque el argumento que he ofrecido tiene semejanzas con el propuesto por Nagel, puede ser de utilidad resaltar donde radican las diferencias. De modo acertado Nagel sostiene que el rol dual que un ciudadano tiene dentro de un sistema político –como autor y destinatario de las decisiones coercitivas- genera exigencias morales de brindar justificación. No obstante, de modo equivocado concluye que dichas exigencias consisten en brindar justificaciones de un solo tipo, justificaciones en términos de justicia. En mi opinión, por el contrario cada rol genera exigencias morales distintas. En tanto sujetos sobre los que recae el poder coercitivo, tienen derecho a la participación política. Tienen

---

sólo en sus profundos efectos sobre las perspectivas de vida de los ciudadanos sino también en el hecho de haber sido configuradas por decisiones políticas colectivas. Ni las decisiones personales, ni el *ethos* social poseen el carácter coercitivo que si poseen las decisiones políticas. Adicionalmente, tampoco son realizadas “en nombre” de todos. Aunque las decisiones personales y el *ethos* social tengan el mismo efecto sobre las perspectivas de vida de los ciudadanos, no poseen carácter colectivo. No constituyen decisiones adoptadas en “nombre de todos” y, por ende, no deben ser justificadas como correctas frente a todos.

derecho a que el mismo sea ejercitado “en su nombre”. Una vez que esto sucede, los ciudadanos pasan a ocupar un nuevo rol, el de “autores” de las decisiones políticas y el poder político coercitivo pasa a tener carácter colectivo. En tanto “autores” tienen derecho a que dichas decisiones adoptadas “en su nombre” sean justificadas como correctas frente a ellos. Tienen derecho a que las instituciones coercitivas configuradas por el poder político ejercitado “en su nombre” sean justas.

No es, como señala Nagel, que tienen derecho a exigir justificación en términos de justicia en su rol de “sujetos” del poder político y tienen la obligación de brindarlas en su rol de “autores”. Tienen derecho a exigirse justificaciones en términos de justicia en base a que el poder político es ejercitado “en su nombre”, unido al hecho de que tal poder configura una estructura básica que influye profundamente las características personales que poseen. Los dos roles sobre los que Nagel llama la atención fundan la exigencia de distinto tipos de justificación: legitimidad y justicia.

## **6- Legitimidad, justicia y globalización.**

En lo que sigue intentaré especificar algunas consecuencias que en el ámbito internacional se seguirían de la concepción antes presentada. La primera consecuencia que puede extraerse es que no basta que exista una estructura económica global para que las exigencias de justicia distributiva les sean aplicables. No basta que exista a nivel internacional un denso entramado económico que tenga incidencia sobre la producción y distribución de bienes para que los principios de justicia distributiva sean allí aplicables. Esta era la posición que Beitz defendía en *Political Theory and International Relations* (1979) La razón de ello radica en que no existe en el dominio internacional nada semejante a una estructura básica construida por decisiones adoptadas por un órgano político colectivo que sea *propio* de toda la humanidad. En el ámbito internacional no existe ningún órgano político –semejante a un parlamento- que adopte decisiones coercitivas “en nuestro nombre” que tengan por objeto configurar el diseño institucional internacional que, quien puede negarlo, incide sobre nuestras perspectivas de vida. Es decir, aunque pudiese afirmarse que a nivel internacional existen ciertas prácticas que inciden sobre la configuración y perspectivas de vida de todos los individuos que habitan el planeta, y aunque los efectos de estas prácticas fuesen lo suficientemente profundo, las mismas no han

sido configuradas por el poder político colectivo de la humanidad toda. No somos sus “autores” y por lo tanto no nos debemos justificación en términos de justicia distributiva. Los extremos necesarios para que sean aplicables las exigencias de justicia distributiva no se encuentran configurados.

Es necesario destacar que aunque existiese un poder político coactivo ejercitándose a nivel internacional, adoptando decisiones sobre la estructura económica y social –el poder imperial de Estados Unidos, por caso- esto no bastaría para que las exigencias de justicia distributiva fuesen aplicables a dicho dominio. No bastaría para que el diseño institucional internacional debiese ser justificado como correcto en términos de justicia. Por el contrario las exigencias que surgirían no serían de justicia distributiva sino de participación política. Una vez que estas exigencias fuesen satisfechas, existiría un poder político colectivo global y las decisiones que adoptase a la hora de configurar las instituciones internacionales que incidiesen sobre las perspectivas de vida de la humanidad deberían ser justificadas en términos de justicia.

Para ponerlo en términos concretos, aun si el Congreso de Estados Unidos estuviese adoptando medidas coercitivas que tienen por destinatarios a toda la humanidad, no se seguiría de esto que debería justificar tales medidas en términos de justicia. Por el contrario, tales medidas deberían ser justificadas en términos de auto-gobierno y legitimidad. A pesar de las apariencias tal exigencia es mucho mas difícil de satisfacer que las exigencias de justicia. Con total independencia de si el contenido de la decisión que el Congreso adoptase fuese justo o correcto el hecho de que las opiniones de los destinatarios no hayan sido consideradas bastaría para volverlas ilegítimas. Dicho dramáticamente, aun si el esquema institucional estadounidense fuese perfectamente justo, la decisión del Congreso de aplicarlo coercitivamente a nivel global sería ilegítima. Ahora bien dado que la legitimidad es una condición para que sean aplicables las exigencias de justicia, el esquema institucional que era justo para el caso estadounidense, aplicado globalmente carecería de todo valor de justicia.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Lo señalado permite solucionar un problema vinculado con explicar el deber de obediencia a las instituciones justas en base a un “deber natural de justicia”. Simmons ha señalado que o bien tal deber natural no sirve para explicar el vínculo especial de obediencia que mantenemos con nuestras propias instituciones –daría lo mismo obedecer cualquier esquema justo fuese el nuestro o no-, o bien el deber es particularizado mediante la cláusula de “aplicación” tal como hace Rawls –estableciendo que debemos

En la situación actual, es dudoso que siquiera el requisito de un poder coercitivo global se encuentre satisfecho. Si bien es cierto que los efectos de las decisiones políticas coercitivas de ciertos estados son cada vez más extendidos, también es cierto que estas

---

obedecer las instituciones justas que se nos “aplican”- pero tal cláusula hace que el deber natural colapse en una explicación consensualista o luce como moralmente arbitraria (Simmons, 1979: 151).

Lo primero que debe advertirse para solucionar el problema es que es posible, por un lado, ser un asociativista a la hora de evaluar instituciones –sostener que el hecho de que existan tales instituciones es el que funda la exigencia de que los criterios de justicia distributiva les sean aplicables- y, por otro, fundar los deberes que los individuos tienen en relación con dichas instituciones en un “deber natural”.

Lo señalado permite evitar la conclusión a la que arriba Scheffler en su intento por evitar colapsar el deber con su cláusula de “aplicación” en una explicación consensualista como sostiene Simmons. Scheffler sostiene que el modo de defender la inclusión de esta cláusula es conceder relevancia moral al vínculo de ciudadanía. Sin embargo, agrega, esto transformaría a este deber en uno asociativo: “For, whereas the ground of the natural duty seemed initially to lie in the justice of the just institution, this argument suggests that the individual’s relation to the institution also plays a crucial role in generating the duty...”(Scheffler, 2001: 72)

El deber natural de justicia conjugaría dos factores –su carácter de deber natural general y la cláusula de “aplicación”- que tienden en direcciones opuestas y que conspiran contra su estabilidad (Scheffler, 2001: 72-73) Distinguir el problema de cómo evaluar un diseño institucional del problema de la obligación política puede ser de utilidad. Scheffler advierte bien que la específica relación en que un conjunto de individuos se encuentra con ciertas instituciones posee en opinión de Rawls relevancia moral. No obstante erróneamente concluye que ésta consiste en generar el deber individual de justicia. Por el contrario, en mi interpretación los vínculos asociativos son relevantes para determinar la aplicabilidad o no de los criterios de justicia distributiva a la evaluación de ciertas instituciones. Su relevancia no proviene de generar el deber individual de obediencia.

Para apreciar la diferencia imagine un caso semejante al que propongo en el cuerpo del texto. Existen dos Estados vecinos, ambos son igualmente justos. Un día, uno de ellos decide legislar sobre los habitantes del otro. Las instituciones dirigidas a los extranjeros son las mismas que aplica a sus ciudadanos. ¿Deben los ciudadanos del Estado vecino obedecer? Scheffler y yo diríamos que no, aunque por motivos diversos. Él señalaría que dado que las instituciones que se dirigen a los extranjeros son las mismas que el Estado aplica a sus ciudadanos, y dado que estas instituciones –por hipótesis- son justas, entonces lo mismo debería predicarse de las primeras. Las instituciones que se dirigen a los ciudadanos extranjeros son justas. No obstante –señalaría Scheffler- dado que entre los ciudadanos extranjeros y el Estado que legisla estas instituciones no se configura el vínculo especial de ciudadanía, estas no se aplicarían en el sentido moral relevante y no surgiría respecto de ellas el deber individual de obedecerlas. En mi interpretación, por el contrario, el hecho de que no se configure el vínculo especial entre ciudadano y Estado viene dado porque no es el poder político colectivo de los ciudadanos el que configura la estructura básica en la que habitan –sino el poder colectivo de los ciudadanos foráneos- lo que a su vez ocasiona que los criterios de justicia distributiva no sean aplicables a esta situación. Las instituciones que se dirigen a los ciudadanos extranjeros no son justas ni injustas –los criterios de justicia distributiva no les son aplicables- y por ende el deber natural de obedecer instituciones justas que todos los seres humanos tienen no posee en relación con ellas ninguna incidencia. La ausencia de obligación política en relación con dichas instituciones no se debe a la ausencia del deber natural de obedecer instituciones justas sino a la ausencia de justicia en esas instituciones.

decisiones rara vez establecen que serán aplicables más allá de las propias fronteras. Dado que para determinar los sujetos de la coerción –he señalado- es necesario prestar atención a lo que el esquema institucional efectivamente establece, mal podría decirse que exista hoy un poder coercitivo global. No existe hoy ningún poder político que tenga establecido que las instituciones configuradas por sus decisiones se aplicarán a la humanidad toda.

En consecuencia, para que sean aplicables globalmente las exigencias de justicia distributiva no basta –como algunos pensadores cosmopolitas piensan- la globalización económica, es necesaria la globalización política. Llamo la atención sobre esto porque en mi opinión el gran obstáculo para la justicia distributiva global radica en la posibilidad de que un poder político global pueda ser legítimo. Dada la enorme diversidad cultural existente las probabilidades que los intereses de reconocimiento y responsabilidad deliberativa sean satisfechos son casi mínimas. ¿Qué mecanismo de toma de decisiones colectivas podría encontrarse justificado en consideraciones que todos los seres humanos –provenientes de la cultura política que fuese- podrían ver como razones? Siendo esto así, de surgir un poder político coercitivo global las posibilidades de que degenerara en una tiranía serían inmensas. Tendríamos entonces la peor de las situaciones, coerción ilegítima.

Una segunda consecuencia del planteo aquí realizado es que permite argumentar para extender las exigencias de justicia distributiva aun al seno de aquellas sociedades que no se encuentran organizadas a partir de esquemas institucionales democráticos y liberales<sup>33</sup>. Si en un esquema institucional les son reconocidos a los ciudadanos los derechos indispensables para cumplir su rol de “autores” de las decisiones políticas (libertad de conciencia, libertad religiosa, algún grado de libre expresión, propiedad, etc), si el procedimiento de toma de decisión es suficientemente sensible a sus opiniones vinculadas a la marcha de los asuntos públicos y si –dado que la cultura política de la sociedad no es liberal- el procedimiento de toma de decisiones no es democrático sino uno cuyas razones puedan ser *propias* de los ciudadanos a los que tales decisiones se aplican, entonces el interés en el reconocimiento y en la responsabilidad deliberativa se encuentra satisfecho, las decisiones coactivas están siendo adoptadas “en nombre de” aquellos sobre quienes recaen (quienes son tratados como “autores), la coacción es legítima y –lo que es

---

<sup>33</sup> Esto permite responder a las acusaciones que, refiriéndose a Rawls, señalan que su concepción de justicia internacional equipara la calidad moral de las sociedades decentes y liberales. Pogge ha formulado una acusación en este sentido. (2001: 247)

aquí relevante- las exigencias de justicia distributiva son aplicables a dicho esquema institucional a pesar de no ser democrático ni liberal.

La explicación brindada permite de este modo acomodar una de nuestras intuiciones morales más firmes referidas al ámbito internacional, a saber, que esquemas institucionales que no son democráticos ni liberales pueden –a pesar de esto- ser juzgados como injustos. El argumento ofrecido permite justificar el carácter universal de las exigencias de justicia distributiva: donde quiera exista un esquema institucional legítimo –aun si no es liberal ni democrático- las exigencias de justicia distributiva les son aplicables.

En tercer lugar, se encuentra una de las consecuencias que considero de mayor relevancia en el dominio internacional. La explicación brindada del fundamento de las exigencias de justicia distributiva permite ofrecer una razón fundada en el interés por la realización de la justicia distributiva para tolerar cierto tipo sociedades injustas.

Algunos pensadores cosmopolitas han objetado al asociativismo político, el hecho de que sólo parezca preocupado por la injusticia que se comete en el seno de los propios pueblos liberales mientras se desentiende de las injusticias cometidas en pueblos no-liberales. Específicamente lo que cuestionan es el hecho de que baste que los pueblos foráneos sean decentes, esto es se auto-gobiernen, para que deban ser tolerados. Esto con independencia de que sus esquemas institucionales sean distributivamente injustos.

El argumento que he ofrecido permite mostrar porqué tal impresión es falsa. Si el auto-gobierno o la legitimidad política es una precondition para que los criterios de justicia distributiva sean aplicables, lo que justifica tolerar pueblos no-liberales e injustos, en los que las condiciones mínimas para el auto-gobierno están satisfechas<sup>34</sup>, es un interés en la justicia. El auxilio que se le preste a otros pueblos para la realización de la justicia no puede anular las condiciones que hacen aplicables sus exigencias en primer lugar.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Stephen Macedo (2004) también señala en su interpretación de Rawls que el respeto por los pueblos decentes se funda en el valor del auto-gobierno. Lo que mi argumento le agrega al suyo es el mostrar que –dado que el auto-gobierno o la legitimidad política es una precondition para la aplicación de los criterios de justicia- el respeto por aquel se encuentra fundado en un interés por la justicia. No se trata simplemente de que el auto-gobierno sea un bien importante de acuerdo a la concepción de justicia rawlsiana, sino de que -dado su asociativismo político- sin auto-gobierno los criterios de justicia no son aplicables en absoluto.

<sup>35</sup> Si en una determinada comunidad política a los ciudadanos les son reconocidos los derechos indispensables para cumplir su rol de “autores” de las decisiones políticas, tales como la libertad de conciencia, libertad religiosa, algún grado de libre expresión,

Por supuesto que existe un deber de justicia en relación con los habitantes de pueblos decentes, esto es, pueblos no-liberales e injustos en los que las exigencias de legitimidad se encuentran satisfechas. Se trata de parte del deber natural de justicia. No obstante, cuando uno advierte el carácter asociativo de las exigencias de justicia, advierte también que el modo de satisfacerlo no puede poner en riesgo el vínculo asociativo mismo. Si un Estado liberal decidiese remediar la injusticia distributiva en un Estado decente mediante la intervención en sus asuntos internos<sup>36</sup>, eliminaría las condiciones que hacen que la satisfacción de dichas exigencias sea valiosa. Aunque organizase las instituciones foráneas en modo idéntico a las suyas nada se habría ganado desde el punto de vista de la justicia puesto que sus exigencias no serían allí aplicables. Peor aun, habría dado origen a un nuevo mal más profundo que la injusticia, la ilegitimidad.

Finalmente, en cuarto lugar, la vinculación propuesta entre legitimidad y justicia permite vislumbrar una nueva justificación para los derechos humanos.

---

propiedad, etc.; y si el procedimiento de toma de decisión es suficientemente sensible a sus opiniones –en los dos niveles señalados- de modo que su interés en el reconocimiento y en la responsabilidad deliberativa sea satisfecho, entonces las exigencias de auto-gobierno están siendo satisfechas y la coacción es legítima. Esto equivale a señalar que no existe derecho –ni por parte de los ciudadanos ni por parte de comunidades políticas extranjeras- a oponerse a ella.

La idea es semejante, aunque no idéntica, a la sostenida por Walzer, quien legitima la intervención cuando “...the violation of human rights within a set of boundaries is so terrible that it makes talk of community or self-determination or ‘ardous struggle’ seem cynical and irrelevant, that is, in cases of enslavement or massacre.” (1977: 90) Para Walzer el valor último que justifica la no-intervención es el derecho de las comunidades políticas a gobernarse a sí mismas, lo que a su vez descansa en el derecho que los individuos tienen a dirigir sus propias vidas. En la concepción que he presentado el valor último sería el de la justicia, de la cual el auto-gobierno sería una precondition. No es el respeto por el auto-gobierno lo que justifica la tolerancia y la no-intervención sino el respeto por la justicia.

<sup>36</sup> La intervención aquí no tiene que ser necesariamente militar. Puede consistir también en establecer una política de incentivos para aquellos pueblos decentes que pasan a tener una organización política liberal.



## Bibliografía

- Barry, Brian. (1982) "Humanity and Justice in Global Perspective" en Pennock and Chapman (eds.) *Nomos XXIV: Ethics, Economic and the Law*. New York : New York University Press
- (1989) *Theories of Justice*. Berkeley: University of California Press.
- Beitz, Charles. (1979-1999) *Political Theory and International Relations*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. Reimpresión con un nuevo *afterword*.
- (1983) "Cosmopolitans Ideals and National Sentiments." *Journal of Philosophy* 80: 591-600.
- (1990) *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Blake, Michael. (2002) "Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy". *Philosophy and Public Affairs* 30: 257-296.
- Cohen, Gerald. (1997) "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice". *Philosophy and Public Affairs* 26: 3-30.
- (2000) *If you are Egalitarian, How come you're so rich?* Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Joshua. (2006) "Is There a Human Right to Democracy". En *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Sipnowick, Christine (ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Charles. (1999) *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Julius, A.J. "Nagel's Atlas" *Philosophy and Public Affairs* 34: 176-192.
- Ladenson, R. "In Defense of a Hobbesian Conception of Law" *Philosophy and Public Affairs*, 9: 134-159.
- Macedo, Stephen. (2004) "What Self-governing Peoples Owe to One Another. Universalism, Diversity, and *The Law of Peoples*." *Fortham Law Review* nº 72, pp. 1721-1738.
- MacIntyre, Alasdair. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- (1984) "Is Patriotism a Virtue?" *The Lindey Lecture at the University of Kansas*.

- Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Moellendorf, Darrel. (2002) *Cosmopolitan Justice*. Boulder, Colorado: West View Press.
- Murphy, Liam. (1998) "Institutions and the Demands of Justice." *Philosophy and Public Affairs* 27: 251-291.
- Nagel, Thomas. (1979) *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005) "The Problem of Global Justice." *Philosophy and Public Affairs* 33: 113-147.
- Nozick; Robert. (1969) "Coercion." En *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*. Morgenbesser, Sidney et al. Ed. New York : St. Martin Press, pp. 440-472.
- Pogge, Thomas W. (1989) *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- (2000) "On the Site of Distributive Justice: Reflexions on Cohen and Murphy". *Philosophy and Public Affairs* 29: 137-169.
  - (2001) "Rawls on International Justice." *The Philosophical Quarterly* vol. 51 (203), pp. 246-253.
  - (2002) *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, John. (1971-1999) *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. Edición Revisada.
- (1993) *Political Liberalism*. New York: Comunbia University Press. Edición Expandida.
  - (1993a) "The Law of Peoples." En *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, ed. Shute, Stephen y Hurley, Susan. New York: Basic Books.
  - (1999) *The Law of Peoples*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Raz, Joseph. (1985) "Authority and Justification" *Philosophy and Public Affairs*. 14: 3-29.
- Richards, David A. J. *A Theory of Reasons for Actions*. New York: Oxford University Press.
- Sandel, Michael. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998) *Democracy's Discontent*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Scanlon, Thomas. (1998) *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press,
- Scheffler, Samuel. (2001) *Boundaries and Allegiances*. Oxford: Oxford University Press.
- Simmons, A. John. (1979) *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press.
- (1999) "Justification and Legitimacy." *Ethics* 109 (Julio): 739-771.
- Singer, Peter. (1972) "Famine, Affluence and Morality." *Philosophy and Public Affairs* 1, pp.229.243.
- (2002) *One World: The Ethics of Globalization*. New Haven: Yale University Press.
- Tamir, Yael. (1993) *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1994) "The Politics of Recognition". En Gutmann, Amy, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Tan, Kok-Chor. (2004) *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael. (1977) *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.
- (1983) *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- (1995) "Response." En David Miller y Michael Walzer (eds.) *Pluralism, Justice and Equality*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. (1981) "Internal and External Reasons" en *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press,