



Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía
del Derecho

ISSN: 1405-0218

editorial.isonomia@gmail.com

Instituto Tecnológico Autónomo de
México
México

Vilajosana, Josep M.

CUANDO EL CONSENTIMIENTO NO IMPORTA. UN DEBER PARCIAL DE OBEDIENCIA AL
DERECHO

Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, núm. 30, abril, 2009, pp. 117-144

Instituto Tecnológico Autónomo de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363635636005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CUANDO EL CONSENTIMIENTO NO IMPORTA. UN DEBER PARCIAL DE OBEDIENCIA AL DERECHO

Josep M. Vilajosana*

Resumen

Las doctrinas que defienden el deber de obediencia al derecho consideran que este deber es *universal*: afecta a todos los individuos de un Estado. Quienes se oponen suelen considerar que *en ningún caso* tendríamos un deber de obediencia al derecho. En este trabajo se sostiene que hay un espacio intermedio entre ambas posiciones. Las posiciones voluntaristas sirven para justificar ese deber respecto a quienes dan su consentimiento expreso al Estado. El grueso de este trabajo, sin embargo, se centra en las posibilidades que presentan algunas doctrinas no voluntaristas (utilitarismo, autoridad como servicio, deber institucional y deber natural). Veremos que de todas ellas se pueden extraer buenos argumentos para considerar que, *para algunos individuos o respecto a determinadas cuestiones*, es posible fundar el deber de obediencia al derecho.

Palabras clave: Obediencia al derecho, deberes, voluntarismo, utilitarismo.

Abstract

The doctrines that defend the duty of obedience to the law consider that this duty is *universal*: it affects the individuals of a State in all of them. That one who opposes to it usually considers that *under no circumstances* we would have a duty of obedience to the law. In this work, the author holds that there is a space in the middle of both positions. The voluntarist positions are useful to justifying this duty with respect to those persons who give the State their express consent. The thickness of this work, however, focuses on the possibilities that present some non voluntarist doctrines (utilitarianism, authority as a service, institutional duty and natural duty). We will see that of all them they appear good arguments in order to consider that, *for some individuals or with respect to determinate questions*, it is possible to justify the duty of obedience to the law.

Keywords: Obedience to the Law, duties, voluntarism, utilitarianism.

La aspiración de las doctrinas que intentan justificar el deber de obediencia al Derecho es la de aportar buenas razones para con-

* Universidad Pompeu Fabra.

siderar que tal deber es de carácter *universal*, es decir, que afecta a todos los individuos adultos y mentalmente sanos que se hallan bajo la autoridad de un determinado Estado.¹

Expresada esta aspiración en esos términos, cabe oponerse a ella de dos modos distintos. Una manera sería la utilizada, por ejemplo, por el anarquismo filosófico, según el cual *en ningún caso* tendríamos un deber de obediencia al Derecho, puesto que los seres humanos tenemos el deber de ser autónomos, con lo cual no podemos aceptar un deber de obedecer las normas de una autoridad heterónoma (Wolff, 1970). Otra forma, consistiría en aceptar que *únicamente en algunos casos*, las razones aportadas por aquellas doctrinas permiten justificar el deber de obediencia, bien sea en relación con algunas personas, bien sea en relación con determinados contenidos normativos. Si esto es así, entonces, hay un espacio intermedio entre las doctrinas que pretenden la justificación del deber universal y el anarquismo. Este trabajo explora este espacio intermedio, a través del análisis de algunas posiciones no voluntaristas.

Son conocidas las dificultades que deben afrontar las doctrinas voluntaristas, que se caracterizan por entender que el consentimiento de los afectados por las normas jurídicas es lo único relevante para que exista una obligación de obedecer el Derecho. Cuando se hace hincapié en que esas obligaciones deben ser *voluntariamente* asumidas por *todos* siempre se corre el mismo riesgo: que haya alguien que no haya prestado ni esté dispuesto a prestar su consentimiento sea éste expreso, tácito o hipotético (Vilajosana, 2007: 128-133). Ahora bien, de ello no cabe inferir que el consentimiento no juega ningún papel en la justificación de la obligación de obedecer al Derecho. De hecho, muchas personas prestan ese consentimiento informado (por ejemplo, los jueces). En tales casos, existe una buena razón para considerar que estos sujetos quedan vinculados por esa obligación.

Si las teorías que ponen el acento en la necesidad del consentimiento tienen problemas para justificar una obligación universal de obediencia, y si no parece convincente la defensa del anarquismo (véase Edmundson, 1998), entonces no queda más remedio que explorar las posibilidades de las teorías no voluntaristas.

¹ Aunque a veces se distingue entre ‘obligación’ y ‘deber’, aquí emplearé ambos términos de manera indistinta. También usaré como sinónimas las expresiones ‘deber de obediencia’ y ‘obligación política’.

Una teoría es no voluntarista si sostiene que los principios que justifican el deber de obediencia son independientes de la elección o voluntad de los destinatarios de las normas. Hay diversas concepciones no voluntaristas. En lo que sigue analizaré en primer lugar dos teorías que pueden ser denominadas instrumentalistas en el sentido de que para ambas lo importante a estos efectos es si con el deber de obediencia se obtiene algún tipo de ventaja. Estas teorías se pueden identificar con el utilitarismo y con quienes defienden que la autoridad se justifica porque presta un servicio. Más tarde tomaré en cuenta algunas doctrinas que tienen que ver con la defensa del deber de obediencia por la posición que ocupan los ciudadanos en una sociedad. Terminaré este breve recorrido tomando en consideración algunas teorías que rechazan tanto el consentimiento, como el rol de la persona en la sociedad como fuentes de la obligación política. Son las defensoras de la obligación política en términos de deber natural, bien sea porque éste derive del Derecho natural o bien sea porque se infiera del deber de apoyar instituciones justas.

1. Doctrinas instrumentalistas

1.1. El argumento utilitarista

El utilitarismo es una de las doctrinas que sostienen que las acciones no son buenas o malas por sí mismas (como sostendrían las llamadas doctrinas morales deontológicas), sino que lo son en relación con sus consecuencias, por lo que son llamadas doctrinas consecuencialistas. Los autores utilitaristas tratan de justificar el deber de obediencia en términos de los medios que sirven para alcanzar algún objetivo. Este objetivo se considerará valioso debido al principio de utilidad, según el cual se debe maximizar la felicidad o la utilidad general. Las palabras de Bentham al respecto son muy elocuentes de esta posición: «Los súbditos deben obedecer a los reyes [...] en la medida en que los males probables de obedecer sean menores que los males probables de resistirse a obedecer» (Bentham, 1776: 56).

Aunque hay una gran variedad de utilitarismos (de actos o de reglas, por ejemplo), existen varias críticas que se pueden hacer a cualquiera de sus versiones. Una de las críticas filosóficas más potentes consiste

en tomar conciencia de la imposibilidad de saber cuáles son todas las consecuencias de un determinado acto o de una determinada regla. La realización de un acto implica la modificación del estado de cosas del mundo, modificación que a su vez es causa de modificaciones ulteriores y así hasta el infinito. Es imposible tener en cuenta a todas ellas. Ahora bien, si dijéramos que sólo algunas de esas consecuencias se deben tener en cuenta, entonces necesitaríamos un *criterio de relevancia* para distinguir las consecuencias relevantes de las que no lo son. Si un acto realizado en un momento t_1 tiene las consecuencias C1 y C2 en el momento t_2 y éstas a su vez originan en un momento t_3 las consecuencias C3, C4, C5, ¿Cuáles van a ser las consecuencias relevantes, las relativas al momento t_2 , o al momento t_3 , o la suma de ambos conjuntos? Esta indeterminación de las consecuencias de un acto (o de una regla) es un problema para el utilitarismo, puesto que hasta que no hemos determinado el conjunto de consecuencias que vamos a tener en cuenta, no nos podemos pronunciar acerca de si un determinado acto (o regla) ha incrementado la utilidad general o no.

Otras posibles críticas tienen que ver con consecuencias contraintuitivas de esta teoría. Así, si resulta que el balance de las consecuencias (determinadas de algún modo) fuera positivo, se podría estar justificando moralmente, por ejemplo, la tortura de un individuo o incluso el castigo de un inocente, es decir, se estaría justificando moralmente la instrumentalización de las personas, algo vetado por el imperativo categórico kantiano (Kant: 1785).

Esto no significa que la visión utilitarista no resulte atractiva en algún punto. Parece algo razonable pensar que si se tiene que justificar la obediencia al Derecho, ésta debe ir vinculada de algún modo a que las normas jurídicas generen algún bienestar entre la población afectada. Además, el hecho de que desde una posición utilitarista no se entre a juzgar la bondad o maldad de los distintos planes de vida que tengan los individuos ofrece una imagen de neutralidad y de adecuación a sociedades pluralistas como las que vivimos, que puede hacer que encaje en visiones liberales y no fundamentalistas de la sociedad. De todos modos, no podemos desconocer los graves inconvenientes mencionados, por lo que tal vez quepa buscar otras alternativas que tomando al Estado como instrumento al servicio de las personas intenten no caer en ellos.

1.2. La autoridad como servicio

El utilitarismo es una forma instrumental de justificar la obediencia al Derecho. Pero hay, al menos, otra forma de intentar justificar instrumentalmente la autoridad, como medio para ayudar a que las personas terminen haciendo lo que deben.

Según Raz, la autoridad realiza un servicio en la medida que los destinatarios de las normas cumplen mejor con las razones subyacentes de las mismas guiándose por las directrices de la autoridad que por la propia deliberación sobre las razones aplicables a un caso determinado (Raz, 1979). De lo cual este autor infiere lo que ha denominado la *tesis de la justificación normal*: las autoridades son legítimas sólo si sus normas nos permiten actuar de acuerdo con las razones que han de guiar nuestras acciones de mejor forma o de una manera más acertada que lo que podríamos conseguir sin ellas. Si nosotros reconocemos autoridad a alguien es que estamos dispuestos a tomar las normas que dicte como razones que desplazan nuestro juicio o balance de razones. Por ejemplo, los individuos ya tienen razones para dar una parte equitativa de sus recursos para contribuir al bien común. Las autoridades simplemente les ayudan a cumplir con esas razones al establecer un sistema eficiente y justo de impuestos. Lo mismo ocurriría en otros ámbitos. Los ciudadanos de un país tendrían buenas razones para defender a sus compatriotas de ataques externos. De nuevo, las autoridades les ayudan a realizar esta defensa de una manera más eficaz con el establecimiento de un ejército.

Aunque pueda guardar cierto parecido con el utilitarismo de reglas, la tesis defendida por Raz no es utilitarista. A diferencia del utilitarismo, que se caracteriza por perseguir una finalidad definida (la maximización de la utilidad general), la idea de la autoridad como servicio no se compromete acerca del tipo de razones que son relevantes, ni sobre el objetivo que se deba alcanzar.

Las autoridades legítimas ayudan a los destinatarios de las normas a hacer lo que ellos ya tenían buenas razones para hacer. No obstante, para entender esta tesis es preciso destacar que lo que en ella se dice no es de aplicación a supuestos en los que sea más importante para los sujetos decidir por sí mismos que decidir correctamente. Se podría pensar en el ejemplo de las elecciones políticas. Puede ser que un ciudadano yerre con su voto, al dárselo a una formación política claramente peor

que otras, pero eso no sería una razón para invalidarlo, ya que solemos considerar que la virtud de las elecciones en democracia no es tanto elegir correctamente como elegir.

1.2.1. Alcance del argumento

En favor de la tesis de Raz hay que considerar que, en los supuestos en los que quepa tomar decisiones informadas acerca de determinados asuntos, los legisladores y el gobierno, por ejemplo, pueden tener una mayor información que el resto de los ciudadanos y puede ser razonable que éstos suspendan el juicio confiando en que aquéllos le prestarán un servicio mejor del que podrían obtener por su propios medios.

Pero esto no tiene por qué ser siempre así. Puede darse el caso que para ciertas decisiones del mismo tipo que las anteriores, es decir, en las que estén en juego cuestiones técnicas, un conjunto de expertos en la materia esté en mejores condiciones de tomar la decisión correcta que quienes ostentan el poder en un determinado Estado. Algo así ocurre con los problemas medioambientales. Muchos Estados se han mostrado reacios a tomar en consideración la opinión mejor informada de los expertos.

Por otro lado, cabe pensar en supuestos en los que el fondo del asunto sobre el que haya que decidir no sea de naturaleza técnica sino moral. El entrar en guerra contra otro país no parece ser una cuestión puramente técnica. En estos casos, no se puede apelar a expertos en materia moral y de todos modos, en el supuesto improbable de que existan, hay pocas posibilidades de hallarlos entre las autoridades políticas. ¿Consideraremos justificado en estas cuestiones dejarse llevar por la decisión que tomen los gobernantes? ¿Tendremos el deber de obedecerlos porque nos prestan un buen servicio?

Estos supuestos pueden hacernos reflexionar críticamente acerca de la posición de Raz, pero no necesariamente para abandonarla, sino tan sólo para redimensionar su alcance. En los casos en que o bien hay personas que son más expertos en la materia que los gobernantes o bien las cuestiones que hay que tratar son directamente morales, hay problemas para aplicar su tesis. En otros supuestos, en cambio, la tesis puede encajar de manera razonable. Por ejemplo, en casos que tienen que ver con ciertos problemas de interacción.

1.2.2. Problemas de interacción

Entre los cometidos de todo sistema jurídico se encuentra el de resolver problemas de interacción. Aquí el término «interacción» debe ser entendido en el sentido de que ninguna elección de un curso de acción puede realizarse racionalmente sin tomar en cuenta la dependencia del resultado sobre las expectativas recíprocas de los participantes (Ullmann-Margalit, 1977: 7).

Algunas normas jurídicas pueden ser vistas como soluciones a problemas que surgen a partir de ciertas situaciones de interacción. En concreto, las normas jurídicas pueden ayudar a solventar el llamado dilema del prisionero, la dificultad en la generación de bienes públicos y los problemas de coordinación (Moreso y Vilajosana, 2004: 34-38).

El problema que se da con estructuras de la forma del dilema del prisionero es que al actuar racionalmente de acuerdo con el propio interés, varias personas llegan a un resultado ineficiente, por cuanto existe un resultado alternativo que haría que todas estuvieran mejor. Existen muchas situaciones que obedecen a esta estructura. Por ejemplo, el mantenimiento de las promesas que constituye la base de todo el Derecho contractual. Frente a la disyuntiva entre mantener o romper las promesas es posible que el camino que indique el auto interés sea el de incumplirlas esperando que los demás las cumplan. El problema es que cada uno de los demás pensará lo mismo, con lo cual se acabará imponiendo la estrategia de incumplir las promesas, siendo esta solución claramente ineficiente, ya que todos terminarán perjudicados. Las normas jurídicas pueden romper este resultado ineficiente, al establecer sanciones para quienes no cumplan con sus promesas. La autoridad en estos casos cumple un servicio.

Existen supuestos también muy frecuentes que dan lugar a estructuras de interacción parecidas al dilema del prisionero, pero que se diferencian de éste en el sentido de que la falta de cooperación de algunos no necesariamente lleva a que todos se perjudiquen. Estos son los casos en que aparece la figura del *free rider*. El *free rider* o gorrón es aquel que se beneficia de la cooperación de los demás sin aportar su parte. Este es el caso de quien contamina el medio ambiente pero se beneficia de que muchos otros no lo hagan, o de quien no paga impuestos mientras utiliza los servicios públicos de educación o sanidad pagados con los impuestos de los demás. En general, es un problema que tiende

a surgir en la generación y mantenimiento de los denominados *bienes públicos*. La característica definitoria de este tipo de bienes es que, a diferencia de los bienes privados (como libros o vestidos), son indivisibles, en el sentido de que una vez generados no es posible excluir a nadie de su disfrute (con independencia de que haya o no contribuido a su generación). Son ejemplos de bienes públicos el alumbrado de las calles o el sistema de defensa de un país. En estos casos, las normas jurídicas pueden contribuir a que se generen y mantengan los bienes públicos (que todos utilizan) obligando a la cooperación de todos. Es decir, en estos supuestos es de interés de todos los participantes aceptar algún tipo de coerción, a través de sanciones jurídicas, siempre que todos los demás estén bajo el mismo sistema de coerción.

Por último, los problemas de coordinación surgen a partir de una interdependencia de decisiones y, por tanto de expectativas, cuyo rasgo distintivo es que los intereses de las partes coinciden. Además, la falta de cooperación en estos supuestos no se da porque cada agente tema que el otro no cooperará (como ocurre en el caso del dilema del prisionero), sino porque hay varias alternativas diferentes de cooperación, frente a las cuales todos son básicamente indiferentes, sin saber cuál es la que va a adoptar el otro. Muchas situaciones de la vida cotidiana obedecen a este esquema. Por ejemplo, la alternativa que se da entre circular por la izquierda o por la derecha de la calzada. En estos casos, a falta de convenciones firmemente establecidas, las normas jurídicas también pueden solventar el problema, al obligar a circular por uno de los sentidos. Resulta indiferente cuál de los dos sea; lo importante es que todos tomen el mismo.

Los ejemplos citados bastarán para poner de relieve que las normas jurídicas prestan claramente un servicio, en el sentido que se definió anteriormente, cuando ayudan a solventar problemas de interacción. En los casos de dilema del prisionero y en la creación de bienes públicos, contribuyendo a modificar las preferencias de los individuos. En los supuestos de problemas de coordinación, ayudando a asegurar expectativas. En ambas situaciones, los individuos tienen una razón poderosa para obedecer a la autoridad, es decir, para tomar sus normas como razones que excluyen el propio balance. Por tanto, podemos concluir que si la autoridad es capaz de crear o mantener esquemas valiosos de cooperación social como los que se acaban de describir, puede estar justi-

ficada la obediencia al Derecho, aun cuando de no existir éste, los destinatarios de las normas hubieran hecho elecciones distintas.

En definitiva, esta posición parece justificar de manera razonable la obediencia a ciertas normas en ciertas situaciones, pero tampoco parece ser suficiente como para fundar un deber general de obediencia. Se hace preciso, por tanto, seguir buscando otras opciones.

2. Deber institucional

2.1. Rasgos característicos

Los deberes institucionales son aquellos que una persona tiene en virtud del rol o papel que juega dentro de una determinada institución. Por ejemplo, en la institución familiar una madre puede tener una serie de deberes respecto de su hijo, que se justifican por el simple hecho de ocupar ese papel y de entender cómo funciona la institución. Toda institución se define a través de una serie de normas. Así, la madre de la que hablamos podría tener deberes como persona, deberes como madre y deberes como ciudadana de un Estado. Los primeros podrían considerarse en algún sentido «naturales», pero los dos restantes serían deberes institucionales: las normas que definen las instituciones de la familia o del Estado generan al mismo tiempo obligaciones. El deber de obediencia al Derecho sería, entonces, un deber institucional que recae en los miembros de un Estado en cuanto tales.

Quienes defienden que la obligación política consiste en un deber institucional tienen en común su antivoluntarismo. La tesis voluntarista sostiene que nuestras obligaciones políticas pueden surgir únicamente a partir de nuestras elecciones voluntarias. También sostienen los voluntaristas que la mayoría de nosotros tiene de hecho obligaciones políticas, nacidas precisamente de esos actos voluntarios de consentimiento. Pero los antivoluntaristas responden diciendo que las sociedades políticas reales en las que vivimos no son asociaciones voluntarias. No hemos elegido dónde nacemos, ni hemos elegido libremente participar en ellas ni ser sus miembros. Estas circunstancias hacen difícil justificar el deber de obediencia del Derecho basándose en la teoría del consentimiento. Quienes abogan por la idea del deber institucional dirán que lo anterior no debe preocuparnos, ya que muchos de los deberes que re-

conocemos tener sin problemas está claro que no han sido voluntariamente elegidos. Ello sucedería tanto con deberes generales (los que nos corresponden por el hecho de ser personas), como con los deberes especiales, que nos corresponden por el rol que ocupamos en la sociedad. Así, entre estos últimos encontramos nuestros deberes como miembros de una familia, como miembros de un grupo de amigos o como miembros de una pareja.

Las anteriores indicaciones llevan a hacer una analogía persistente en estos autores entre la obligación política y la obligación familiar. Podría decirse que la experiencia que tenemos de nuestras obligaciones políticas es razonablemente similar después de todo a nuestras experiencias en el seno de una familia. En ambos casos, las obligaciones surgen de las relaciones sociales en las que normalmente nos hallamos, sin que quepa encontrar actos concretos de compromiso voluntario, y ambos casos contienen exigencias para mostrar una lealtad y un respeto especiales. Esta analogía mostraría que las obligaciones familiares y la obligación política son parecidas de una manera muy relevante, tanto en la generación como en el contenido de tales obligaciones. Sería este parecido relevante lo que justificaría este argumento por analogía (Dworkin, 1986: 195-96; Horton, 1992: 145-159; Gilbert, 1993: 122-128).

Otra rasgo característico de esta posición es sostener, de diferentes maneras pero con un núcleo común, la idea de que para que nuestras posiciones sobre la cuestión de la obligación política sean realistas tienen que encajar con el supuesto indiscutible de que existe en nuestras sociedades una experiencia moral compartida. Ésta es una crítica de nuevo a las posiciones voluntaristas, ya que éstas no reflejarían esta citada experiencia. La gente corriente no experimenta su vida política como voluntaria y, en cambio, experimenta muchos otros deberes de una manera no voluntaria (como el caso aludido de las obligaciones familiares). Es éste también un argumento que es posible utilizar contra el anarquismo filosófico. Esta última posición, a la que ya aludí anteriormente, fue utilizada sobre todo en la década de los 70 para oponerse a las teorías voluntaristas, justamente aludiendo al escaso realismo que mostraban como descripción de lo que era en realidad la vida política. Así, concluía el anarquismo afirmando que no existe una obligación política general puesto que todos los argumentos esgrimidos para justificarla tenían que enfrentar el problema de hacer compatible la au-

toridad estatal con la autonomía individual exigida por tal obligación. Pero si vemos las cosas desde la perspectiva del deber institucional, entonces parece que el realismo respecto a las creencias de la gente está de su lado y no del anarquismo.

Una consecuencia de afirmar que existe una experiencia moral compartida es que toda tesis que quiera justificar la obligación política tiene que dar cuenta del llamado «requisito de particularidad». Las obligaciones de los ciudadanos como tales son de carácter especial, contienen lealtad o compromiso respecto a la comunidad política en la que han nacido o en la que residen. Los deberes morales más generales que tienen contenido político como el deber de promover la justicia o la igualdad no podrían justificar nuestras obligaciones políticas, puesto que estas últimas exigen una vinculación con nuestra particular comunidad. El promover tales valores puede exigir el apoyo a otras comunidades, que no sean la nuestra. Esta es una crítica que se puede hacer a los defensores de la idea de la obligación política entendida como deber natural y que veremos más adelante.

Por último, la obligación política entendida como deber institucional implica la visión de que tal tipo de obligación se justifica internamente, que es tanto como decir que la práctica local (la constituida por determinados comportamientos desarrollados en una determinada comunidad) puede generar de manera independiente obligaciones morales. Esto se puede sostener como una tesis fuerte o como una tesis débil. En el sentido fuerte, esta tesis diría que para imponer genuinas obligaciones no es necesario ni que éstas sean voluntariamente aceptadas, ni consentidas, ni reconocidas, ni útiles, ni conformes con cualquier principio externo a las propias prácticas. En sentido débil, uno podría sostener que simplemente las prácticas locales determinan al menos el contenido específico de muchas obligaciones, es decir la conducta exigida, incluyendo el contenido de nuestras obligaciones políticas, aun cuando se requiera algún principio moral general y externo a la práctica si es que debemos estar obligados a aceptar o cumplir con las exigencias de la práctica local. Por ejemplo, el principio de utilidad podría indicarnos que debemos conformar nuestra conducta a los requisitos específicos de la práctica local.

Las características que acabamos de ver definen el espacio dentro del cual se pueden ofrecer argumentos a favor de la obligación política como deber institucional. Esta posición se construye, por supuesto, en

parte al excluir las opciones del voluntarismo, el anarquismo y las teorías del deber natural. Pero estas características compartidas por distintos autores requieren además algún argumento adicional para justificar esa visión. Algunos de estos argumentos los veremos a continuación, aunque debe quedar claro por todo lo dicho antes que a tales argumentos subyace la misma concepción de la obligación política como una exigencia moral especial, vinculada a una posición social, cuyo contenido está determinado por lo que las prácticas locales establezcan para quienes ocupen esa posición.

Puede haber distintas maneras de intentar fundamentar la tesis de que la obligación política es un deber institucional. Aquí me referiré sólo a dos de ellas. Una, basada en el concepto de compromiso común; la otra, que podemos identificar *grosso modo* con algunas de las teorías llamadas comunitaristas.

2.2. El compromiso común

Margaret Gilbert ha acuñado la expresión «compromiso común» (*joint commitment*) para dar cuenta de algunas actividades compartidas por los seres humanos en una comunidad determinada. Para que exista ese compromiso común los participantes tienen que expresar mutuamente de algún modo que tienen ese compromiso. La función principal de este tipo de compromisos es la de establecer un conjunto de derechos y obligaciones entre los participantes en esas actividades compartidas que establezcan un vínculo especial entre ellos. Es importante destacar que los compromisos de los que habla Gilbert pueden ser implícitos y no necesitan ser totalmente voluntarios (Gilbert, 1993).

Esta idea se aplicaría a la obligación política del siguiente modo. En la mayoría de países, los gobernados se describen a sí mismos como una especie de sujeto plural; así, por ejemplo, hablan de «los españoles» o «los franceses», y se refieren a su país como «nuestro país». Este lenguaje expresaría, según Gilbert, el compromiso común de todos ellos en relación con «su» comunidad política y ayudaría a explicar su experiencia moral compartida de sentir obligaciones de obediencia y apoyo especiales respecto de su comunidad o gobierno.

Esta posición resulta atractiva, ya que apunta a una idea intuitiva, como es el hecho de que efectivamente de algún modo los ciudadanos

de un mismo Estado pueden tener algún tipo de conciencia de que están embarcados en un proyecto común, como lo están, por ejemplo, los integrantes de una orquesta para que las piezas que interpretan suenen lo mejor posible. Sin embargo, también es una idea que se presta a ciertas críticas.

Para empezar, podría decirse que no hay que confundir que alguien sienta que tiene una obligación con el hecho de que realmente la tenga. El mero hecho de que los ciudadanos de un Estado hagan referencias continuas a «nuestro» país y tengan un vago sentimiento de deuda respecto a él, no debe llevar a la conclusión de que esos ciudadanos tienen de hecho obligaciones políticas, aunque realmente *crean* que las tienen. Esas creencias y sentimientos pueden estar tan mediatizados por confusiones, por ideas poco meditadas o por inducciones por parte de otros, que difícilmente podemos reconocerlos como fuentes de obligaciones.

A pesar de lo anterior, un defensor de la posición que estamos analizando podría responder diciendo que es indudable que cuando alguien muestra una cierta disposición a continuar en esa empresa común, es que de hecho está consintiendo tácitamente. Pero esta estrategia tendría que afrontar los consabidos problemas que presenta el consentimiento tácito (Hume, 1739-1740:105). Por lo que ahora interesa, bastará con decir que el estar dispuesto a seguir en una actividad de este tipo, aun bajo condiciones de conocimiento de todas las circunstancias relevantes para que no pueda hablarse de engaño (algo que difícilmente se puede dar en nuestras sociedades), no es lo mismo que consentir y no puede tener las mismas implicaciones normativas.

Alguien podría decir todavía que la obligación proviene no sólo del hecho de que uno continúa dentro de la actividad, sino por la razón de que genera *expectativas* en los demás, que éstos tienen derecho a ver cumplidas. Si con un grupo de amigos quedamos todos los sábados por la mañana para jugar a fútbol y es una actividad continuada, puede parecer razonable que si en un determinado momento decido no ir, los demás compañeros se sientan defraudados y entiendan que yo tenía una cierta obligación, basada en lo que la propia Gilbert denomina «comprensión tácita» entre los amigos. En estos casos, efectivamente parece razonable suponer que hay obligaciones de los participantes, pero porque se trata de actividades basadas en un contacto personal, directo y continuado entre amigos, en las cuales es de suponer que se han dado

genuinas expresiones de compromiso común de seguir con el partido de fútbol semanal. Si en este ejemplo nos parece razonable que surjan obligaciones recíprocas, no es porque en él se generen simples expectativas, sino por el hecho de ser actividades con ciertas características, es decir, porque son actividades personales y directas.

Tomemos, en cambio, un ejemplo en el que, aunque se generen expectativas, las relaciones entre los implicados no sean personales y directas (el ejemplo lo tomo de Simmons, 1996: 258). Se cuenta que Kant era tan metódico y puntual en los paseos por su ciudad que las amas de casa ponían en hora sus relojes al paso del ilustre filósofo. Al caminar cada día a la misma hora por los mismos lugares, podría decirse que efectivamente los paseos de Kant generaron una razonable expectativa entre las amas de casa de Königsberg de que ellas podrían seguir poniendo cada día sus relojes en hora. ¿Quiere decir esto que Kant, transcurrido un cierto tiempo de sus ininterrumpidos paseos, había adquirido la obligación de seguir paseando a la misma hora? ¿Se puede sostener que si un día Kant decidía no salir a pasear, además de la frustración de expectativas generada, habría incumplido una obligación respecto a sus conciudadanas? No parece razonable. Y no lo es debido a que la relación de Kant con las amas de casa de Königsberg no era la especie de relación directa y personal que, en cambio, aparecía en el anterior ejemplo. Si esto es así, entonces puede afirmarse que los esfuerzos por extender un análisis que es apropiado sólo para ciertas clases de actividades compartidas, las que son directas y personales, a un análisis que cubra las actividades compartidas que son muy impersonales e indirectas, como la de los residentes en la misma comunidad política, tienen serias dificultades para lograr su objetivo.

En definitiva, esta primera estrategia, basada en el compromiso común, necesita una noción más fuerte de compromiso ciudadano para dar cuenta de la obligación política. Pero los hechos de la vida política real permiten, como mucho, una noción más débil del compromiso de los ciudadanos, que en cambio no explica en absoluto tal obligación. Por contra, si se insistiera en una noción más fuerte de compromiso se caería en una visión voluntarista de la sociedad política, cuyo rechazo es como sabemos una de las características básicas de estas concepciones.

2.3. La identidad social de las personas

Una segunda estrategia proviene de algunos autores comunitaristas, entendido el término «comunitarista» en un sentido amplio. Se podría concretar en dos tesis, la tesis de la identidad social del individuo y la tesis de la independencia normativa. Diré algo brevemente de cada una de ellas, para después calibrar si sus implicaciones son razonables.

La *tesis de la identidad social* del individuo podría resumirse así: algunas de nuestras obligaciones se justifican por el hecho de que negarlas implicaría negar nuestra identidad como seres constituidos socialmente. Lo que hace que alguien sea quien es, con sus valores y objetivos, tiene que ver, al menos en parte, con ciertos roles sociales que ocupa. Pero el hecho de ocupar tales roles implica conceptualmente tener ciertos deberes institucionales ligados a ellos. A los efectos que ahora interesan, se diría que el hecho de que mi identidad esté parcialmente constituida por mi rol como miembro de alguna comunidad política significa que mi identidad incluye estar sujeto a las obligaciones políticas de esa comunidad. De lo cual se infiere que si dejo de lado estas obligaciones en realidad estoy renunciando a parte de mi identidad. En palabras de MacIntyre: «la justificación racional de mis deberes, obligaciones y lealtades políticas estriba en que si me desprendiera de ellas ignorándolas o menospreciándolas, debería desprenderme de una parte de mí mismo, perdería una parte crucial de mi identidad» (MacIntyre, 1981: 56).

La *tesis de la independencia normativa*, por su parte, consiste en sostener que las prácticas sociales locales determinan de forma independiente exigencias morales. Mientras la tesis de la identidad intenta mostrar la incoherencia de negar las obligaciones políticas que están conectadas conceptualmente con lo que uno es, esta segunda tesis se refiere a la fuerza normativa de las reglas y prácticas sociales e institucionales locales bajo cuya influencia la identidad de uno se desarrolla. Existiría así una fuente de obligaciones políticas que no requeriría una justificación ulterior en términos de la utilidad de la institución o de su equidad o en términos del consentimiento prestado por los implicados.

¿Qué se puede decir frente a estas dos tesis? De nuevo, se impone empezar reconociendo algún contacto con ciertas intuiciones que tenemos. Efectivamente, parece sensato mantener que, de algún modo, la sociedad en la que vivimos y las prácticas en las que nos implica-

mos conforman nuestra identidad como personas. Ahora bien, ¿de este hecho podemos extraer las consecuencias anteriormente mencionadas respecto a la obligación política?

Pongamos un ejemplo. Pensemos en alguien que era un miembro del Ku Klux Klan. Ese individuo no puede negar de manera inteligible las obligaciones vinculadas por la práctica local a su rol. Pero seguramente coincidiremos en que el hecho de que fuera ininteligible que negara esas obligaciones y siguiera siendo miembro de esa organización, no genera ninguna obligación moral de quemar casas o linchar a personas por el color de su piel. Y ello es así aunque tales obligaciones estuvieran conectadas conceptualmente con el hecho de ser miembro del Ku Klux Klan. Alguien podría objetar, entonces, que simplemente esto ocurre porque la práctica local de la que estamos hablando es claramente inmoral y por tanto no puede generar obligaciones morales. Pero si esto es así, ¿qué añade la tesis de la identidad social al argumento? Si únicamente las prácticas locales que se ajustan a principios morales *externos* pueden dar lugar a obligaciones morales, entonces el hecho de que alguien se «desprenda» de obligaciones políticas perdiendo así una parte crucial de su identidad, resulta irrelevante desde el punto de vista moral. Es más, si la práctica en la que uno participa es inmoral, lo que dicta la moral justamente es no participar en ella, aunque ello conlleve la pérdida de parte de su identidad.

Si la tesis de la identidad social plantea problemas, queda por dilucidar la fuerza de la tesis de la independencia normativa. Sobre este punto cabe decir que esta tesis se sustenta en dos fundamentos, uno de filosofía general y otro relativo a una constatación empírica. El fundamento de filosofía general es la creencia de que el universalismo en teoría moral no es adecuado y que la moralidad para que pueda ser comprensible debe ser entendida de una manera más restringida, por ejemplo, culturalmente relativizada. Esta discusión está en el centro de las disputas contemporáneas en filosofía moral entre universalistas y particularistas o entre universalistas y relativistas, y es de una complejidad y alcance que su análisis debe dejarse para otra ocasión. Respecto a la constatación empírica, la posición que estoy comentando se basa en el hecho de que a menudo adscribimos a las personas deberes vinculados al rol que ocupan en la sociedad, sin hacer ulteriores referencias a principios morales universales. Como ha dicho algún autor, «a menudo basta indicar que un hombre es el padre de un chico para atribuirle

ciertas obligaciones respecto a su hijo. Es innecesario y engañoso buscar alguna justificación moral adicional para esas obligaciones» (Horton, 1992: 156). Sobre este punto sí que es posible decir algo aquí.

Si es cierto que a veces atribuimos obligaciones de la manera que recoge la cita anterior, no lo es menos que, como hemos indicado anteriormente, las prácticas locales pueden ser injustas, con lo que entonces parece que tenemos que ir en busca de principios morales externos a la práctica concreta. ¿Existe algún argumento para decidir a cuál de estas «constataciones empíricas» hay que dar mayor peso?

Aunque la respuesta merecería un mayor desarrollo, podemos concentrarnos en la idea de las obligaciones familiares, que nos resultan a todos muy próximas. Se puede estar de acuerdo en que el parentesco con alguien sea suficiente para adscribir ciertos derechos y obligaciones a los parientes sin necesidad de recurrir a principios morales externos. Ahora bien, también parece razonable pensar que no nos sentiremos cómodos adscribiendo *todas* las obligaciones asignadas por las prácticas locales a los parientes. No aceptaremos sin más *todos* los aspectos de las variadas prácticas de la vida familiar. Del hecho de que exista una práctica consolidada en algún lugar consistente en que los miembros femeninos de la familia se dedican enteramente a satisfacer los deseos del marido o padre, que es considerado el patriarca familiar, ¿inferiremos que esas esposas e hijas tienen la obligación de comportarse de esa manera, ya que ello satisface el rol que juegan en esa práctica? No parece que este tipo de inferencias sean razonables. Pero si no lo son, ¿dónde queda la constatación de que muchas veces atribuimos obligaciones vinculadas al rol, con independencia de otras consideraciones? Pensemos en los casos no dudosos en los que adscribimos a alguien este tipo de obligaciones. Su contenido sería, por ejemplo, el de la obligación de los padres respecto de los hijos de prestarles atención, cuidados y apoyo. Ahora bien, seguramente atribuimos a estas obligaciones estos contenidos por cuanto creemos que todos o casi todos los padres, en todas o casi todas las épocas han hecho esto con sus hijos. Pero esto es transformar estos deberes institucionales en algo parecido a los deberes naturales. Lo que nos confunde es que estos deberes naturales tienen el mismo contenido que el de algunos deberes familiares, asignados por algunas prácticas locales. A continuación exploraré la posibilidad de concebir la obligación política en términos de deberes naturales.

3. Deber natural

Entenderemos por deber natural el que surge por el mero hecho de ser persona, con independencia del consentimiento prestado, de la posición concreta que uno ocupe en la sociedad y de las consecuencias de nuestras acciones. Un ejemplo paradigmático de deber natural sería el de no dañar a otros, puesto que no se basa ni en el consentimiento que el obligado haya dado, ni en ninguna relación especial del obligado con respecto a la persona que no hay que dañar y porque existe con independencia de las consecuencias que la acción dañina pueda ocasionar. En lo que sigue haré referencia a dos posiciones que toman el deber de obediencia al Derecho como un deber natural. Por un lado, las doctrinas iusnaturalistas y, por otro, la que sostiene que existe un deber natural de apoyar las instituciones justas.

3.1. La doctrina iusnaturalista

De manera muy esquemática puede decirse que la tesis que comparten los autores iusnaturalistas, al menos los representantes del iusnaturalismo clásico, es que el Derecho positivo deriva de alguna manera de principios morales que serían universalmente válidos y cuyo contenido podría ser descubierto mediante razonamiento sobre la naturaleza humana. Estos principios, que conformarían el Derecho natural, por sí solos no podrían garantizar el mantenimiento de una sociedad bien organizada. Pero la existencia de una sociedad de este tipo es considerada como algo moralmente valioso. Por eso, se hace imprescindible una autoridad política que, primero, cree una serie de normas positivas que recojan y desarrollen aquellos principios, regulando cuestiones técnicas que no pueden deducirse de los principios y, segundo, haga cumplir mediante el uso de la coerción las normas creadas. De este modo, las normas de la autoridad política sólo serán obligatorias, aunque con distintos grados de exigencia dependiendo del autor y el caso, si representan el desarrollo de los principios que conforman el Derecho natural o, al menos, no los contradicen (Delgado Pinto, 1982).

Las corrientes iusnaturalistas han recibido numerosas críticas, centradas básicamente en la dificultad de establecer un contenido homogéneo de ese supuesto Derecho natural. Sin embargo, para el tema que

nos ocupa, puede resultar de un cierto interés indagar en la relación que establecen estas teorías entre la obediencia a la autoridad y el mantenimiento de una sociedad bien organizada, por cuanto parece introducir un elemento consecuencialista que se aleja de los postulados deontológicos que subyacen a estas doctrinas.

Según el iusnaturalismo clásico, las normas jurídicas son reglas para el *bien común*. Así lo dice claramente Tomás de Aquino al dar su definición de ley: «ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad» (*Suma de Teología*: I-II, q. 90, a.4). Los seres humanos necesitan la autoridad tanto para coordinar actividades de cierta complejidad como para servir de guía a quienes sean ignorantes o tengan tendencias antisociales. La autoridad política es, entonces, una institución (natural) para promover el bien común. Puesto que los individuos tienen el deber de promover el bien común, entonces tienen el deber de apoyar a quienes ejercen la autoridad política y de obedecer sus normas. Este deber implica obedecer el Derecho, aun cuando no exista una razón independiente para hacer lo que el Derecho requiere (Finnis, 1980).

Llegados a este punto, surge una cuestión interesante: ¿tendremos el deber de obedecer una concreta norma jurídica que no contribuya a ese bien común? La respuesta más evidente es que no tendremos ese deber. Suele citarse como apoyo a esta respuesta la frase de Agustín de Hipona, según el cual la ley injusta no es ley. Como el hecho de no contribuir a ese bien común (o, para ser más precisos, el hecho de actuar contra el bien común) sería una de las razones, junto a otras, para considerar que una norma es injusta, entonces no existiría la obligación de obedecerla. Ahora bien, las cosas no son tan sencillas. Tomás de Aquino, que hace suyas las palabras de Agustín de Hipona, no supone que este tipo de normas sean ineficaces para conseguir otros propósitos laudables. En contraposición a las normas que vulneran lo que este autor denomina «ley divina», que en ninguna circunstancia generarían un deber de obediencia, en cambio una norma que sea contraria al bien humano —dice Tomás de Aquino— «no vincula en conciencia, *excepto quizás para prevenir escándalo o disturbios*» (*Suma de Teología*: I-II, q. 96, a.4). Por tanto, para este autor las normas pueden ser injustas por dos razones, por ser contrarias a la ley divina y por ser contrarias al bien común. En el primer caso, nunca existe un deber de obediencia, en el segundo depende de si con nuestra desobediencia generamos «es-

cándalo o disturbios». Este último inciso tal vez pueda proporcionarnos una respuesta más elaborada a la cuestión que antes he planteado.

Por eso, cabe abordar una cuestión más general. Si con nuestro incumplimiento de concretas normas injustas (entendidas sólo en el sentido de contrarias al bien común) podemos poner en riesgo una autoridad política que en general calificaríamos como justa (por ejemplo, porque la mayor parte de sus normas sí contribuye a ese bien común), ¿estaría justificado ese incumplimiento? Y, lo que constituye la otra cara de la moneda, si nos hallamos ante una norma concreta que promueve el bien común pero ha sido dictada por una autoridad política ilegítima, ¿tendremos el deber moral de obedecerla?

Aunque no está claro qué diría al respecto Tomás de Aquino, ni que todos los iusnaturalistas clásicos dieran las mismas respuestas a estas preguntas, un planteamiento coherente en relación con la descripción que aquí he hecho de sus tesis, podría desarrollarse como sigue.

Para empezar, habría que distinguir entre dos tipos distintos de normas en función de su vinculación respecto al mantenimiento de un determinado régimen político. En todo sistema jurídico encontraremos normas que *predominantemente* contribuyen al sostenimiento de un régimen determinado (sea éste justo o injusto) y otras que no tienen, al menos de manera directa, esta vinculación (Greenawalt, 1987: 192). En el primer grupo se podrían incluir, por ejemplo, las relativas al reconocimiento de los derechos humanos (característico de los regímenes justos) o a su vulneración (característico de los regímenes injustos). En el segundo grupo se incluirían las que resuelven problemas de interacción como los que vimos en su momento, o las que sancionan ciertos delitos, sanción que es necesaria para la convivencia. Piénsese que el gobierno realmente existente es el único que está en condiciones de resolver en un momento determinado problemas de coordinación a gran escala, como por ejemplo la ordenación del tráfico en un país. La particularidad que quiero destacar de las normas pertenecientes a este segundo grupo es que cualquier autoridad política, sea del signo que sea, si quiere comportarse como tal autoridad, no tiene más remedio que regular estas cuestiones de una manera eficaz (recuérdese, al respecto, la idea de autoridad como servicio).

Los iusnaturalistas podrían aceptar que estas últimas normas, por su contribución al bien común, generan un deber de obediencia, aunque sean promulgadas por un Estado injusto. En cambio, respecto a las nor-

mas del primer grupo, dada la vinculación mencionada entre su cumplimiento y el mantenimiento de un determinado régimen, las que contribuyan a perpetuar un régimen injusto no originarían el nacimiento de ese deber de obediencia, salvo que de no hacerlo se produzca «escándalo o disturbios». Por supuesto, la plausibilidad de esta respuesta radica en una premisa presupuesta: siempre es preferible moralmente que exista un Estado, aunque sea injusto (sólo como opuesto al bien común), a que no exista ningún Estado.

Podemos analizar más claramente las distintas situaciones posibles atendiendo a las características que he considerado relevantes (que las normas sean justas o injustas, estén vinculadas o no al mantenimiento de un determinado régimen y, cuando existe tal vinculación, que el régimen sea justo o injusto):

- a) Normas justas vinculadas al mantenimiento de un régimen justo.
- b) Normas injustas vinculadas al mantenimiento de un régimen injusto.
- c) Normas justas vinculadas al mantenimiento de un régimen injusto.
- d) Normas injustas vinculadas al mantenimiento de un régimen justo.
- e) Normas justas sin vinculación al mantenimiento de ningún régimen.
- f) Normas injustas sin vinculación al mantenimiento de ningún régimen.

Los casos a) y b) no presentan mayores problemas, ya que resulta claro que en el primero existe deber de obediencia y no así en el segundo. La solución propuesta en los casos e) y f) tampoco sería discutible, por cuanto el factor predominante en ellos, una vez descartada la característica de la vinculación, sería el que las normas sean justas o no: existirá un deber de obediencia en el primer caso y no en el segundo. El punto conflictivo estaría en los casos c) y d). Según lo dicho anteriormente, parecería que los iusnaturalistas deberían decidir que en el caso c) no existe un deber de obediencia, mientras que en el caso d) sí que existiría. Por tanto, en estos supuestos, el factor determinante no es la justicia de la norma sino la vinculación con el régimen. Sin embargo, la frase anteriormente citada de Tomás de Aquino da a entender que, con

independencia del tipo de régimen que se trate, las normas vinculadas al mantenimiento del Estado son siempre de obligado cumplimiento desde el punto de vista moral «para prevenir escándalo o disturbios». El caso más claro de alguien que ha sostenido esta posición tal vez sea el de Sócrates, el cual prefiere acatar la pena de muerte sabiendo que es injusta antes que desobedecer la ley. Sobre esta cuestión es interesante recordar que los defensores de la desobediencia civil tratan de hacer compatible la vulneración de determinadas normas, que se consideran injustas, no con el mantenimiento de cualquier Estado, sino con el que en general consideran legítimo (Garzón Valdés, 1981).

La que se ha reconstruido aquí es una posible solución a estas cuestiones, solución que tal vez sea coherente con los postulados del iusnaturalismo clásico. Pero no es la única manera posible de enfocarlas, ni siquiera dentro de las teorías que sostienen que el deber de obediencia al Derecho es un deber de tipo natural. Un buen ejemplo de ello es la tesis que analizaré a continuación.

3.2. El deber de obedecer un Estado justo

Algunos autores, (Rawls 1971; Waldron, 1993), han defendido que sólo puede justificarse un deber de obediencia al Derecho dentro de un régimen justo. Por ello califican al deber de obedecer el Derecho como un deber natural de apoyar aquellas instituciones justas que se nos aplican. En palabras de Rawls, «desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad un deber natural básico es el deber de justicia. Este deber nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables» (Rawls 1971: 138). Queda claro que una posición como ésta niega la relevancia que antes se ha otorgado a la posible vinculación de las normas incumplidas con el mantenimiento del régimen. Si el régimen es injusto, entonces no existe deber alguno de obedecer sus normas, estén éstas vinculadas o no con su mantenimiento.

Rawls, en un primer momento, consideró que el deber de obediencia al Derecho se podría justificar apelando al principio del juego limpio (Rawls, 1964; para una defensa de este tipo de justificación véase Hart, 1955). Sin embargo, después cambió de idea, al menos en cuanto al alcance general que antes le había dado. En su *Teoría de la justicia* mantiene que ese deber sólo se da respecto de aquellos ciudadanos

de gobiernos justos que tienen un cargo o que han satisfecho sus intereses por obra del gobierno. Excluye, pues, al grueso de la ciudadanía de tener una obligación de obedecer el Derecho, sobre la base de que, para la mayoría de las personas, recibir beneficios del gobierno no es algo que hagan voluntariamente, sino que es algo que simplemente les sucede (Rawls, 1971: 336-344). Sin embargo, no considera que lo anterior implique que la mayoría de los ciudadanos de un Estado razonablemente justo sea libre desde el punto de vista moral para desobedecer las normas jurídicas. Lo que sostiene es que todo aquel que es tratado por el Estado con razonable justicia tiene el deber natural de obedecer todas las leyes que no sean claramente injustas, sobre la base de que todos tienen un deber natural de apoyar y dar conformidad a las instituciones justas.

Para Rawls, pues, el deber natural de promover y apoyar instituciones justas es el fundamento moral general de la obediencia al Derecho. Como es sabido, según este autor, una sociedad es justa si se cumplen dos principios de justicia. Éstos, enunciados muy brevemente, nos vienen a decir que todos los bienes primarios sociales (libertad, oportunidades, ingresos, riqueza y los fundamentos de la auto estima) tienen que ser distribuidos de manera igualitaria, a menos que una distribución desigual de alguno de ellos o de todos resulte ventajosa para los menos favorecidos.

Dado que la justicia es un valor tan importante, parece razonable suponer que cada uno de nosotros tiene un deber natural de promoverla. Pero seguramente el problema más importante al que se enfrenta esta posición es que, aún admitiendo lo anterior, resulta difícil mostrar cómo ese ideal general de promover la justicia requiere un deber más concreto de obedecer las normas jurídicas de nuestro propio Estado. Este, como dije en su momento, es el problema del «requisito de particularidad» y que abordaré a continuación.

El requisito de particularidad consiste en la estipulación de que una adecuada justificación de la obligación política debe explicar el deber que una persona tiene de obedecer las leyes de su propio Estado *en particular*. Las justificaciones de la obligación política en términos de deber institucional tenían una respuesta obvia a esta demanda, ya que justamente dicha obligación nacía del hecho de ser ciudadanos de un determinado Estado. Pero si se defiende la obligación política como un deber natural, dado que éste no surge de ninguna vinculación espe-

cial, entonces la exigencia de particularidad requiere explicación. Aún así, se podría pensar que en realidad no existe tal problema. Bastaría con interpretar que el deber de promover la justicia requiere que apoyemos las *instituciones* justas, dado el indudable papel que juegan las instituciones, y entre ellas especialmente los Estados, en asegurar la justicia. Si a esta premisa se añadiera otra según la cual los Estados contemporáneos son instituciones justas (lo cual como mínimo es discutible), entonces la conclusión sería que debemos obedecer las leyes de nuestro Estado.

Sin embargo, las cosas no son tan fáciles. Quedarían todavía por responder algunas preguntas. En primer lugar, de todas las instituciones que aspiran a hacer del mundo un lugar más justo, ¿por qué tendríamos la obligación específica de apoyar instituciones *políticas* como son los Estados? En segundo lugar, asumiendo que debamos apoyar Estados, ¿por qué deberíamos cada uno de nosotros apoyar a nuestro propio Estado en particular? En tercer lugar, incluso si admitiéramos que tenemos el deber de apoyar a nuestro propio Estado, ¿por qué este apoyo tiene que tomar la forma de la obediencia a sus normas jurídicas?

Para comprender la dificultad de responder a estas preguntas por parte de quien defienda que el deber de obedecer al Derecho es un deber natural de justicia puede ponerse un ejemplo (lo tomo de Wellman, 2004: 100). Pensemos que una persona, llamémosle Claudia, decide dedicar su vida a ayudar a los demás. Estudia la carrera de Medicina y cuando la termina se va por su cuenta a un país subdesarrollado para ayudar con sus conocimientos a los más necesitados. Cura a niños enfermos, apoya a las familias con sus expertos consejos, etcétera. ¿Podría dudarse que Claudia está cumpliendo con el deber natural de contribuir en la medida de sus posibilidades a que este mundo sea más justo, incluso en mayor medida de lo que podemos hacer el resto cumpliendo con las normas de nuestro Estado? Ahora imaginemos que un buen día Claudia se da cuenta que su acción será más efectiva si presta su apoyo a una *institución* y elige enrolarse en una ONG como Médicos Sin Fronteras. ¿Ha hecho mal por elegir apoyar a esa institución y no, por ejemplo, las normas del Estado en el que desarrolla su misión? Al respecto, si se supone que el deber del que aquí se habla es el de apoyar instituciones políticas justas, ¿no cumpliría mejor obedeciendo las normas de otro Estado que fuera más justo que las del Estado en que se encuentra? Acabemos imaginando que salvamos estos obstáculos y

creemos que existe el deber de apoyar al Estado en el que se encuentra Claudia, ¿por qué no podría elegir ella de qué forma hacerlo en vez de verse obligada a cumplir las normas del mismo?

Éstas son algunas de las dificultades con las que se encuentran los defensores de esta posición. Pero hay otras relacionadas con el requisito de la particularidad. Se trata de dilucidar qué significa que debemos apoyar las instituciones justas «*que nos son aplicables*». Simmons, por ejemplo, ha constatado que existe una ambigüedad a la hora de considerar en este contexto la palabra «aplicable», lo cual conduciría según este autor a un dilema (Simmons, 1979: 148). Una institución es de aplicación a alguien en un sentido fuerte si uno libremente accede a ella. En cambio, una institución puede ser de aplicación a una persona en un sentido débil: simplemente en virtud de haber sido incluido por la institución que se trate en su campo de aplicación. Para este autor, las teorías que defienden el deber natural de justicia tendrían que optar por uno de estos sentidos, pero cada uno de ellos lleva a consecuencias no deseadas. Si eligen el sentido fuerte, reintroducen la necesidad de que se dé un consentimiento por parte de aquél a quien se le «aplica» la institución, con lo cual el fundamento de la obligación política sería voluntarista y no basado en un deber natural. Si por el contrario, eligen el sentido débil de «aplicable», tendrían que admitir que la institución de la que se trate imponga de manera unilateral obligaciones a las personas, lo cual parece implausible.

Para mostrar esto último imaginemos que en el ejemplo anterior, en vez de que Claudia eligiera voluntariamente entrar a formar parte de Médicos Sin Fronteras, esta organización la considerara de oficio miembro de ella y le reclamara el abono de las correspondientes cuotas. Admitiendo que dicha organización es justa y que pretende promover la justicia, ¿Claudia tendría un deber natural de pagar las cuotas? Llegados a este punto, cabe que las intuiciones de unos y otros diverjan. De todas maneras, al menos no puede decirse que resulta claro que en estos casos existiría el mencionado deber natural. Estas dudas, obvio es decirlo, se extenderían al deber natural de apoyar a nuestro Estado, suponiendo que sea justo.

4. Conclusiones

En este trabajo he realizado un breve recorrido por algunos de los argumentos más relevantes que se han ofrecido para considerar justificado el deber de obediencia al Derecho, dejando a un lado las posiciones voluntaristas.

Por razones distintas, ninguna de las teorías analizadas alcanza su objetivo, que es el de justificar un deber *universal* de obediencia al Derecho. Pero todas ellas tienen aspectos sugerentes y plausibles que se han puesto de manifiesto a lo largo de la exposición.

Por ello, aunque estos argumentos tomados por separado no logren demostrar convincentemente que existe un deber universal de obedecer al Derecho, cada uno de ellos tiene su porción de éxito en el intento, bien sea respecto a los sujetos de las normas, bien sea en relación con su contenido.

En cuanto a los sujetos, las posiciones voluntaristas tendrían su relevancia aunque parcial, ya que algunas personas dan su consentimiento expreso al Estado, como es el caso de quienes ocupan una posición especial dentro de su entramado (por ejemplo, miembros del Parlamento, del gobierno o de la judicatura).

En relación con el objeto que regulan las normas y en la medida que podamos considerar aceptable el argumento utilitarista o el de la autoridad como servicio, el deber de obediencia se haría extensivo a aquellos casos en los que indudablemente se incrementa la utilidad general, sin instrumentalizar a nadie, y a aquellos en los que la autoridad está en mejores condiciones para resolver problemas de racionalidad colectiva que los individuos por sí solos, como sucede con los problemas de interacción mencionados (dilema del prisionero, creación de bienes públicos y problemas de coordinación).

Por último, tal vez en aquellos casos relativos a los sujetos de la obligación política o al objeto de la materia regulada, en los que los anteriores argumentos no fueran suficientes, queda aún un espacio, con los límites que hemos visto en su momento, para justificaciones que tengan que ver con un deber institucional o un deber natural.

Bibliografía

Bentham, J., 1776, *A Fragment on Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Traducción castellana, *Fragmento sobre el gobierno*. Madrid, Sarpe, 1985.

Delgado Pinto, J., 1982, *De nuevo sobre el derecho natural*. Salamanca, Universidad de Salamanca.

Dworkin, R., 1986, *Law's Empire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Edmunson, W., 1998, *Three Anarchical Fallacies*. Cambridge, Cambridge University Press.

Finnis, J., 1980, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Oxford University Press. Traducción castellana de ORREGO, C., *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.

Garzón Valdés, 1981, «El problema de la desobediencia civil», en *Derecho, ética y política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 611-630.

Gilbert, M., 1993, «Group Membership and Political Obligation», *Monist*, 76, pp. 119-138.

Greenawalt, K., 1987, *Conflicts of Law and Morality*. Oxford, Oxford University Press.

Hart, H.L.A., 1955, «Are they natural rights?», *Philosophical Review*, vol. 64, pp. 175-191. Traducción castellana de E. L. Suárez, «¿Existen derechos naturales?», en Quinton, A. (ed.), *Filosofía política*. México, FCE, 1974, 84-105.

Horton, J., 1992, *Political Obligation*. Atlantic Highlands, N.J., Humanities.

Hume, D., 1739-1740, *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción castellana de F. Duque, Madrid, Tecnos, 1988.

Kant, I., 1785, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa Calpe, 1983.

Macintyre, A., 1981, *After Virtue, A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press.

Moreso, J. J. y Vilajosana, J. M., 2004, *Introducción a la teoría del derecho*. Madrid/Barcelona, Marcial Pons.

Rawls, J., 1964, «Legal Obligation and the Duty of Fair Play», en Hook, S. (ed.), *Law and Philosophy, A Symposium*, 3-18. Nueva York, New York University Press.

———, 1971, *A Theory of Justice*. Traducción castellana de M. D. Gonzalez, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1979.

Raz, J., 1979, *The Authority of Law*. Oxford, Oxford University Press. Traducción castellana de R. Tamayo, *La autoridad del derecho*. México, UNAM, 1982.

Robinson, P.H., 1988, «Hybrid Principles for the Distribution of Criminal Sanctions», *Northwestern University Law Review*, 82, 19-34.

Simmons, A.J., 1979, *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

———, 1996, «Associative Political Obligations», *Ethics*, vol. 106, n° 2, pp. 247-273.

Tomás de Aquino, *Suma de teología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997 (2ª edición).

Ullmann-Margalit, E., 1977, *The Emergence of Norms*. Oxford, Clarendon Press.

Vilajosana, J. M., 2007, *Identificación y justificación del derecho*. Madrid/Barcelona/Buenos Aires, Marcial Pons.

Waldron, 1993, «Special Ties and Natural Duties», *Philosophy and Public Affairs*, 22, pp. 3-30.

Wellman, C. H., 2004, «Political Obligation and the Particularity Requirement», *Legal Theory*, 10, pp. 97-115.

Wolff, R. P., 1970, *In Defense of Anarchism*. Nueva York, Harper & Row.