

Michael Huemer, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right and Duty to Obey*, Palgrave Macmillan, 2013, xxviii+365 pp.

Sebastián Briceño Domínguez*

The Problem of Political Authority tiene un objetivo doble: explicar por qué los gobiernos carecen de autoridad política y explicar cómo una sociedad podría funcionar sin gobierno. Se trata, como se puede inferir fácilmente, de un argumento en defensa del anarquismo político. El libro está, consecuentemente, dividido en dos partes, una por cada objetivo. La primera parte es de carácter negativo o crítico; la segunda, de carácter positivo o constructivo. Y el mérito del libro está igualmente dividido: mientras la primera parte resulta prístina, demoledora y absorbente, la segunda parte es más oscura, menos convincente y menos atractiva.

Partamos por lo bueno. Hay que empezar por reconocer que el solo intento de escribir un libro de filosofía política con semejantes objetivos es digno de reconocimiento. Aparte de estar obligado a exhibir el poder argumental que se espera de todo filósofo, un filósofo político *anarquista* debe lidiar con cierta resistencia ambiental antes de siquiera ser escuchado. Como lo explica Huemer, la mayoría de las personas “no van a prestarle atención seria al anarquismo porque están convencidas de que la posición es demente; están convencidas de que la posición es demente porque no la entienden; y no la entienden porque no están dispuestas a prestarle atención seria” (p. 18). Es difícil romper este círculo vicioso, pues dicha resistencia es hasta cierto punto comprensible: el anarquista político es el aguafiestas; habla de política, pero desde fuera de la política; se refiere a la política, pero solo para negarla. Pone en cuestión precisamente aquello que los demás filósofos políticos presuponen, aquel mínimo común denominador que los une a pesar de sus diferencias, a

* Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción. E-mail: josesbriceno@udec.cl

saber: que el gobierno, o al menos el gobierno limitado (aquel que convoca a elecciones periódicas, respeta los derechos humanos, etc.), posee autoridad política. Pues bien, el anarquista en general, y Huemer en particular, viene a decirnos justamente lo contrario: la autoridad política es una ilusión, incluso la del gobierno limitado (cf. pp. 6-7).

En segundo lugar, cabe destacar que el método seguido promete ser muy adecuado (cf. pp. 14-17). Huemer se resiste a argumentar desde la perspectiva de una concepción moral que sea el resultado de una construcción teórica, como lo sería el utilitarismo o el kantismo. El argumento de Huemer, siguiendo el famoso *dictum* de Russell, parte de premisas morales tan obvias que pareciera no valer la pena enunciarlas, pero termina con una conclusión política tan sorprendente que resulta difícil de creer (cf. p. 16). La gracia de este método es que permitiría que extraigamos conclusiones relativas a un terreno altamente disputado— el de las ideas políticas—, partiendo de premisas supuestamente mucho menos controvertidas— las de nuestra moral ordinaria o pre-filosófica, el tipo de proposiciones que cualquiera aceptaría, con independencia del sistema filosófico al que pueda apelar para justificar su aceptación.

Ahora vayamos al fondo. Toda la primera parte del libro es una minuciosa e impecable refutación de los argumentos modernos más influyentes que se han dado para justificar moralmente la autoridad política. ¿Pero qué es *autoridad política*? Es aquello que distingue, por ejemplo, la ejecución de una pena de muerte de la comisión de un asesinato, o el cobro de impuestos del robo. No es que la ejecución de una pena de muerte (o el cobro de impuestos) sea una acción cualitativamente distinta de la de un asesinato (o del robo). La diferencia en estos casos no radica en el tipo de acción realizada, sino en quién la realiza. En algunos casos, quien la realiza está provisto de autoridad política; en otros, no. Autoridad política, según Huemer, es una “hipotética propiedad moral en virtud de la cual los gobiernos pueden coaccionar a personas en ciertas formas no permitidas a nadie más y en virtud de la cual los ciudadanos deben obedecer a gobiernos en situaciones en las que no estarían obligados a obedecer a nadie más” (p. 5). La propiedad en cuestión es dual. Por un lado, consiste en el *derecho* del gobierno o del Estado a dictar normas bajo amenaza de uso de la violencia, esto es, legitimidad para forzarnos a obedecer sus normas, o derecho a gobernar. Por otro lado, consiste en la *obligación* correlativa que recae sobre ciertas personas de obedecer a dicho gobierno o Estado, incluso en circunstancias en que ellas no estarían *moralmente* obligadas a hacerlo, en particular, consiste en una presunción general en favor del deber de obedecer el derecho.

Esto es clave. La cuestión del deber de obediencia política solo resulta relevante allí donde ese deber excede los deberes morales que reconocemos tener, esto es, cuando el deber de obediencia es hacia la hipotética autoridad política *qua* autoridad política. La obligación política supone que el derecho a la desobediencia civil es la excepción, no la regla; de lo contrario, el concepto de obligación política y el concepto mismo de ley perderían su sentido. Para que la distinción entre obligación política y obligación moral sea relevante no debe tratarse de conceptos con la misma extensión.

Ahora bien, ¿por qué la autoridad política es *problemática*? Porque todo parece indicar que el gobierno carece de justificación moral. O, al menos, que las justificaciones dominantes no son suficientes. No parecen haber argumentos decisivos, menos concluyentes, para sostener que hay, *prima facie*, un deber moral de obedecer al gobierno o el derecho creado por él. Así, la desobediencia civil no es algo legítimo en los márgenes, una excepción que justifica la regla, sino todo lo contrario.

En los caps. 2-5, el núcleo duro de la primera parte del libro, Huemer desactiva las principales justificaciones morales modernas que se han dado para sostener que el gobierno tiene autoridad política. Primero se hace cargo de la teoría del contrato social tradicional (cap. 2). Según esta teoría, la obligación política es una obligación contractual. Por tanto, en última instancia, los individuos deben obedecer al gobierno porque ellos mismos así lo acordaron. En términos morales ordinarios, parece obvio que el consentimiento de la persona directamente afectada hace legítimas ciertas formas de coerción. Así, aunque en principio es moralmente reprochable dañar físicamente otro, no es moralmente reprochable hacerlo cuando el afectado ha dado su consentimiento a una intervención quirúrgica o a una práctica deportiva que tiene como consecuencia tolerable precisamente daños de esa naturaleza. De la misma manera, argumenta el contractualista tradicional, el gobierno queda legitimado para cobrarme impuestos si yo he dado mi consentimiento a pagar por los servicios que presta. Pero esta teoría, por ubicua que sea, no deja de ser lo que es: una pieza de folclor filosófico, un mito. Desde luego, nadie cree que concurre realmente el consentimiento *explícito* de alguien al momento de constituirse un gobierno. Por esto es que la alternativa realmente sería es aquella que defiende la existencia de un consentimiento *implícito*. Los ciudadanos aceptarían *implícitamente* el contrato social cuando realizan ciertas acciones u omisiones tales como no oponerse a las obligaciones impuestas por el gobierno; aceptar los beneficios asociados a ciertas obligaciones impuestas por el gobierno; participar de cier-

tas prácticas constituidas por reglas del gobierno; estar presentes en determinado lugar o territorio controlado por el gobierno. Si estas acciones u omisiones suelen contar como consentimiento implícito en nuestros acuerdos ordinarios, de modo que generan obligaciones morales ordinarias, ¿por qué no podrían contar como consentimiento implícito para efectos del contrato social? La respuesta de Huemer es que el contrato social no cumple ninguna de las condiciones que tomamos ordinariamente como constitutivas de un acuerdo *moralmente* válido (cf. pp. 25-35). Primero: mientras en un acuerdo moralmente válido las partes suelen tener una vía de salida razonable, no hay tal cosa en el contrato social. Tal como están configurados los gobiernos hoy, la única vía de salida es dejar el territorio nacional. ¿Pero para irse a dónde? ¿A Marte? No hay territorio razonablemente habitable que esté exento de un gobierno y, en consecuencia, de las barreras de ingreso y de las condiciones de permanencia que este impone. Segundo: mientras en contextos morales ordinarios no se considera que yo consiento implícitamente a un acuerdo si es que explícitamente me opongo a este, ello no sucede así tratándose del contrato social. Cierto, siempre ha habido pequeños grupos anarquistas, pero los gobiernos no solo no abren la alternativa a rechazar el pacto, sino que sistemáticamente evitan reconocer su disenso explícito. Tercero: la ausencia de disenso explícito no puede considerarse consentimiento implícito cuando al disenso explícito no se le reconoce consecuencia alguna. En contextos morales ordinarios, entendemos que una propuesta de acuerdo no puede ser impuesta de manera incondicional, sea que sus destinatarios potenciales se opongan explícitamente o no. Pues bien, el contrato social precisamente se impone de manera incondicional. La voluntad del gobierno, del derecho, se impone por sobre todos sus destinatarios potenciales, sea que objeten o no, sea que participen o no de las elecciones, etc. Cuarto: en acuerdos ordinarios que imponen obligaciones recíprocas, el incumplimiento de una de las partes suele legitimar alguna forma de penalidad sobre la parte incumplidora o liberar a la otra parte del cumplimiento de sus obligaciones correlativas. Este no es el caso tratándose del contrato social. Si yo no cumplo, debo pagar, generalmente con multas o cárcel. ¿Pero si el gobierno no cumple con sus obligaciones? ¿Acaso está obligado a pagar tal como yo me veo forzado a pagar? ¿O acaso el incumplimiento del gobierno me libera de mis obligaciones correlativas? Por cierto que no. Es obvio que la relación entre los individuos y el Estado no es asimilable a una relación contractual. Nuestra sujeción al gobierno es cualquier cosa menos voluntaria. No hay tal cosa como un consentimiento actual, ni explícito ni implícito.

En forma análoga a la anterior, Huemer desarticula las otras estrategias de justificación más relevantes: el contrato social hipotético *à la Rawls* (cap. 3); las teorías que sostienen que la autoridad política se funda en cierto ideal democrático (cap. 4); y las teorías que fundan la autoridad política en argumentos consecuencialistas (cap. 5). No puedo detenerme en cada una de las objeciones que Huemer despliega en contra de cada uno de estos argumentos, pero destacaré aquí las que me parecen más dignas de nota.

Tomemos el caso del contrato social hipotético *à la Rawls*. Para que un acuerdo hipotético sea moralmente legítimo parece necesario que el consentimiento actual no sea posible de obtener y sea razonable creer que las partes aceptarían, dadas sus creencias y valores actuales. Los defensores del contrato social hipotético están empeñados en demostrar que un contrato social que no alcanza a cumplir a cabalidad esas dos condiciones puede igualmente ser moralmente legítimo. Esto sucedería (i) si el contrato social es equitativo; o (ii) si el contrato social no puede ser razonablemente rechazado; o (iii) si ciertos principios morales procedimentales imponen constreñimientos razonables al razonamiento moral. Un problema fundamental que afecta a (i) y (ii) es precisamente que la tarea de quien defiende la autoridad política no se satisface con demostrar la razonabilidad o equidad del pacto, sino el derecho a imponerlo incluso por la fuerza (cf. p. 52). Esto solo puede derivarse de un consentimiento actual, pero, como queda demostrado en el cap. 2, tampoco hay tal cosa. La brecha entre una y otra tarea argumentativa es obvia. De la razonabilidad de un acuerdo no se sigue el derecho a imponerlo por la fuerza. Por su parte, la condición (iii) no puede cubrir la brecha que Huemer identifica entre corrección procedimental y corrección substancial. Pues, incluso si alguien como Rawls fuese capaz de “identificar todos los contrañimientos procedimentales apropiados para los argumentos morales, el hecho que una persona satisfaga estos constreñimientos—siendo imparcial, no cometiendo falacias, etc.—no garantiza la corrección de sus conclusiones” (p. 53). ¿Por qué? Porque la corrección de mis conclusiones, en cualquier investigación, no solo depende del procedimiento que sigo, sino en gran parte de la información sobre la cual razono. Así, por ejemplo, la física de Newton no es errada porque Newton no haya seguido el procedimiento correcto, sino básicamente porque la información con la que contaba era incompleta. Lo mismo vale para el teórico moral: la corrección de sus conclusiones no depende solo del procedimiento que sigue para establecerlas, sino de la corrección y completitud substancial de los valores con que parte (cf.

p. 54). El error de los “procedimentalistas morales” es semejante al que comete “el hombre que ha perdido sus llaves en un callejón oscuro, pero decide buscarlas bajo un foco de otra calle porque la luz es mejor ahí” (p. 54). Así como la oscuridad del callejón no impide que las llaves efectivamente se encuentren localizadas allí, la dificultad de encontrar los principios o valores substantivos de una teoría moral suficientemente comprensiva no hace que estos principios o valores substantivos no sean necesarios para alcanzar las conclusiones correctas.

Consideraciones análogas operan en contra de las teorías democráticas (cap. 4). Es más bien obvio que la simple mayoría no es fuente de legitimidad moral. El ejemplo que propone Huemer es muy ilustrativo (cf. p. 59): imagina que vas con unos colegas a un bar y que, a la hora de pagar la cuenta, surgen varias opciones. Alguien sugiere dividir la cuenta en partes iguales. Tú sugieres que cada uno pague lo que consumió. Otro sugiere que seas tú el que pague todo. Tú te opones explícitamente a lo sugerido por este último, pero este último insiste y propone hacer una votación. Por mayoría de votos, la opción ganadora es que pagues tú. ¿Estás ahora moralmente obligado a pagar el consumo de todos? ¿Puedes legítimamente ser forzado a hacerlo? Claramente, todo indica que no, y por eso generalmente se estima que el principio democrático no provee de una justificación suficiente. Entonces algunos añaden que la democracia debe ser *deliberativa* (e. g., Cohen, Habermas). Pero el que la decisión democrática sea ahora precedida de deliberación, incluso una que se desarrolle en condiciones ideales, resulta absolutamente irrelevante para efectos de conferir autoridad política a un gobierno. El caso del bar lo ilustra. Imaginemos que, antes de votar, nos aseguramos de que haya deliberación, y que esta deliberación tenga lugar en las condiciones ideales que filósofos como Cohen o Habermas sugieren. Digamos, por ejemplo, que cada uno tiene igual derecho a voz, que la deliberación no se encuentra constreñida por normas previas, que cada uno ofrece razones a favor o en contra de que tú pagues, que estamos todos empeñados en llegar a un consenso, etc. Desgraciadamente, como suele suceder, a pesar de haber deliberado, no llegamos a un consenso. Entonces votamos. Y el resultado es que la mayoría quiere que tú pagues la cuenta de todos. ¿Ha cambiado el escenario ahora que la votación ha sido precedida de deliberación? ¿Acaso ahora sí que estás obligado moralmente a pagar la cuenta? ¿Acaso ahora el grupo está legitimado a forzarte a que pagues la cuenta? Todo indica que la respuesta sigue siendo la misma: ¡no! ¿Por qué entonces el gobierno que toma como base de legitimación la democracia deliberativa sí estaría provisto de autoridad política?

Pasemos ahora a la segunda parte (caps. 8-13), la parte más débil. Huemer opta por defender, como filosofía positiva, una forma de anarco-capitalismo. Y esta forma de anarquismo se funda sobre un pilar que, a mi juicio, se encuentra totalmente injustificado si es que los argumentos esgrimidos en la primera parte son efectivos. Me refiero a la idea de propiedad privada concebida como derecho natural o moral anterior al Estado. Uno puede, hasta cierto punto, entender que en condiciones apolíticas hay cierto derecho moral para consumir, usar y gozar de los frutos de las cosas que se encuentran a nuestro alcance y, a lo más, para poseer materialmente aquellas cosas que controlamos directamente. Hasta cierto punto, este trato con las cosas es resultado del espontáneo despliegue de nuestra individualidad. Pero resulta difícil imaginar cómo podría haber algo así como la propiedad privada, tal como la entendemos, en condiciones apolíticas. Pues el derecho de propiedad privada, al menos aquel que conocemos, no es reconocido por el Estado, sino *constituido* por el mismo (y lo mismo podría decirse del derecho a la libertad individual, al menos en su dimensión social o externa). No es más que una creación legal; no es más que un complejo y detallado conjunto de reglas jurídicas. Estas reglas determinan qué bienes pueden ser objeto de dicho derecho; cómo se adquiere, cómo se extingue y a qué limitaciones se encuentra sujeta; cuánta acumulación de bienes por parte de individuos particulares es compatible con la existencia y soberanía del Estado y con otros intereses jurídicamente protegidos, etc. Sea cual sea el tipo de Estado y el tipo de derecho de propiedad privada, ellos van conceptualmente de la mano, nacen y mueren juntos. En la primera parte, Huemer acierta cuando, apoyándose en Hume, pone en evidencia la candidez contractualista y liberal de Locke diciendo que todo gobierno histórico, más que en un contrato social, ha sido fundado en la usurpación o la conquista (cf. pp. 22-23). Bueno, en términos originarios, lo mismo vale para el derecho de propiedad privada. No basta con que haya transferencias voluntarias para dar cuenta de su legitimidad. Toda esta supuesta legitimidad es legitimidad *derivada*, que presupone una legitimidad *originaria*. ¿Y en qué se funda la legitimidad de la primera transferencia? ¿Cómo adquirió la cosa su primer propietario? Parece obvio: en ausencia de Estado, de seguro solo pudo haber sido por usurpación o conquista. Este punto débil se hace más evidente cuando Huemer argumenta en contra de la tesis de Nagel y Murphy. Según esta tesis, el gobierno está moralmente legitimado para cobrar impuestos, pues los derechos de propiedad no serían naturales, sino que serían creados por el Estado; por tanto, los impuestos no serían expropiaciones, sino parte

de la configuración de los derechos de propiedad. Es claro que Huemer acierta al sostener que este argumento solo es efectivo si se asume de antemano que el Estado está provisto de autoridad política (cf. pp. 145-148). Pero esta consideración, más que dar el punto a Huemer, parece introducir un *impasse*, pues Nagel y Murphy podrían responderle a Huemer: ¡*Tu quoque!* No podemos presuponer la existencia de un derecho de propiedad privada, con un contenido tan claro, determinado y preciso, salvo que presupongamos la autoridad del Estado. Y como Huemer justamente no presupone que el Estado posea autoridad política, entonces mal puede dar por establecido un derecho natural a la propiedad privada. Así como Nagel y Murphy no pueden dar por justificado un derecho del Estado a cobrar impuestos sin presuponer la autoridad política del Estado, Huemer no puede, sin presuponer la existencia del Estado, dar por establecida la existencia de un derecho de propiedad privada como el que tiene en mente.

Así, Huemer destina la segunda parte del libro a construir su sociedad ideal sobre bases tan ambiguas, indeterminadas y vagas como las que proveen ciertos supuestos derechos morales naturales. Y es justamente este mismo ejercicio el que, accidentalmente, pone en evidencia tanto la inconsistencia interna de Huemer como la razón por la cual el gobierno (y para qué decir el gobierno limitado) es de hecho preferido por sobre la anarquía. Primero, la inconsistencia de Huemer es que, en su fase constructiva o positiva, parece haber olvidado que nuestra moral “ordinaria” o de “sentido común”, aquella que él mismo toma como el punto de partida autoevidente de su argumento crítico o negativo, aunque no es resultado de una construcción técnica, sí es una moral *políticamente situada*. Nuestra moral ordinaria no surge ni se despliega en medio de un vacío social o en un estado de naturaleza pre-político, como sí lo hacen, supuestamente, los derechos morales naturales a los que luego apela Huemer para construir su sociedad anarco-capitalista. Apelar a una moral no situada políticamente para determinar cómo debemos vivir con otros es apelar a una idea tan mítica como la de contrato social. En segundo lugar, la razón por la cual preferimos tener un gobierno a no tenerlo es que nadie tiene muy claro lo que contaría como permitido o prohibido en un estado de cosas apolítico y, por tanto, su sola idea nos produce grados de miedo e incertidumbre intolerables. (Es, desde luego, digno de sospecha que el mismo vacío político sea el escenario compartido de concepciones incompatibles de la propiedad —y, por tanto, de la seguridad y de la justicia civil y penal—, como son la anarco-capitalista y la anarco-sindicalista.) Todo indica que aceptamos ser súbditos por

una razón mucho menos grandiosa de lo que el debate sobre la autoridad política en general presupone y de lo que el anarquista en particular espera. Aceptamos ser súbditos simplemente porque, no siendo ángeles ni demonios, nos producen menos ansiedad los grados de injusticia y de inmoralidad que exhibe un Estado que los grados de ambigüedad, vaguedad e indeterminación que genera su ausencia. No es, por tanto, que el Estado tenga un atributo moral especial o que su existencia esté moralmente justificada, al menos no si por “moralmente justificada” entendemos un predicado que se aplica con verdad a aquellas creaciones de agentes que llamamos “libres” o “autónomos” o “racionales”, en los términos típicamente categóricos del filósofo moral. Lo que sucede es que en general los hombres tienen aversión al vacío regulativo, miedo a que sus expectativas sociales no estén estabilizadas por algún poder capaz de doblegar a quienes están dispuestos a traicionarlas, pues no todo conflicto futuro puede ser previsto y resuelto apelando solo a acuerdos voluntarios y a supuestos derechos morales naturales. Es decir, lo que justifica o, mejor dicho, lo que explica la existencia de gobierno es un rasgo antropológico, consistente en una suerte de estado de necesidad o de fuerza irresistible: los hombres son *arrastrados* por su propia naturaleza, frágil y limitada, a vivir políticamente. Pues no necesitamos tanto que el gobierno sea bueno y esté moralmente justificado como que haya gobierno; no necesitamos tanto que la ley sea justa como que haya ley; no necesitamos tanto que haya decisiones judiciales correctas como que haya decisiones inapelables; y no necesitamos tanto determinar si acaso el mecanismo de sucesión debe ser democrático o monárquico como evitar el interregno. La anarquía solo parece surgir como alternativa razonable cuando los grados de miedo e incertidumbre que provoca la existencia de gobierno son iguales o superiores a los grados de miedo e incertidumbre que provoca la perspectiva de su total ausencia.