ISSN 1515-7326, n.º 24, 1-2020, pp. 179 a 209

Política y autoridad en Bernard Williams

Politics and Authority in Bernard Williams

Pau Luque*

Recepción: 17/04/2020
Evaluación: 22/04/2020
Aceptación final: 23/06/2020

Resumen: En este trabajo reconstruyo y discuto algunas de las ideas centrales de la filosofía política de Bernard Williams, contenidas en *En el principio era la acción*. En particular, señalo algunas debilidades menores de su crítica a lo que él llamaba "moralismo político" y desarrollo su concepción de la autoridad política. Finalmente, sugiero que la forma de realismo político que propone está íntimamente relacionada con una manera de concebir el realismo jurídico, que yo denomino realismo jurídico normativista.
Palabras clave: Bernard Williams, realismo político, moralismo político, autoridad, realismo jurídico.

Abstract: In this paper I reconstruct and discuss some of the central ideas of Bernard Williams' political philosophy, contained in his *In the Beginning Was the Deed*. In particular, I point out some minor weaknesses of his critique to (what he called) "Political Moralism" and develop his conception of political authority. Finally, I suggest that the form of political realism he proposes is closely related to a way of conceiving Legal Realism, which I call Normativist Legal Realism.
Keywords: Bernard Williams, political realism, political moralism, authority, legal realism.

* Investigador Titular A, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciudad de México, México. Correo electrónico: pls2001@gmail.com

1. Introducción

En el principio era la acción (Williams, 2012a), que vio la luz en 2005, es uno de los tres libros de Bernard Williams publicados como parte de un proyecto que editó Patricia Williams, su esposa, tras la muerte en 2003 de Bernard.[1] De esa tríada, *En el principio era la acción* es el que más impacto filosófico tuvo —y sigue teniendo— en el campo de la filosofía política. La razón es que, con ese libro, Williams reverdeció los laureles de la tradición del realismo político. La historia reciente, explicada aquí de forma muy breve, es la siguiente. A principios de siglo XXI, y debido a la larga hegemonía que habían logrado, en el seno de la filosofía política académica, las llamadas teorías de la justicia, con la de John Rawls a la cabeza, el realismo político ocupaba un lugar algo marginal en la academia anglosajona y, en medida un poco menor, también en la filosofía política latina. Williams consiguió sacar el realismo político de ese lugar irrelevante al hacer que la crítica realista a las teorías de la justicia dejara de ser considerada una excentricidad. Desafortunadamente, no vivió lo suficiente para presenciar ese reajuste en el campo de la filosofía política ni tampoco —y más desgraciadamente aún para los cultores de ese campo— para desarrollar su realismo político. La idea nuclear del realismo político de Williams era, por un lado, y contra lo que los realistas políticos más crudos admitían, que las tiranías no debían ser entendidas como una forma de hacer política, sino como su negación. Por otro lado, rechazaba que la legitimación de la autoridad política dependiera de la normatividad moral. Williams creía que la legitimación de la autoridad política provenía de las prácticas políticas mismas.

En el principio era la acción aborda, en realidad, muchas cuestiones ligadas a la filosofía política y no todas ellas directamente ligadas al realismo político. Entre ellas, defiende una forma de relativismo de la distancia, un pluralismo antiarmónico de los valores, un liberalismo realista o una indagación en las condiciones de la modernidad. Bernard Williams no tenía una teoría política omnicomprensiva —en realidad, era más bien escéptico

[1] Los otros dos son Williams (2012b) y Williams (2011).

acerca de la posibilidad de las teorías filosóficas omnicomprensivas—,[2] pero todas sus ideas tenían rasgos en común y formaban una red filosófica reconocible. En este trabajo no me ocuparé de las ideas que acabo de mencionar en este párrafo sino de forma lateral. Me interesa, en cambio, tirar del hilo del realismo político que anuncié en el primer párrafo y escrutar qué significado y consecuencias tiene esa forma de realismo político. Las preguntas que serán el centro de este artículo son, básicamente, las dos siguientes: ¿qué era la filosofía política y, en consecuencia, qué era lo político, para Williams? Y ¿qué noción de autoridad política defendía? En este trabajo reconstruiré, de forma crítica, la obra de Williams en relación con estas cuestiones.

2. La autonomía de la política

Williams distingue entre dos modelos de filosofía política (p. 25).[3] Por un lado, está el modelo de la promulgación y, por otro, el modelo estructural. El primero sostiene que la filosofía política "formula principios, conceptos, ideales y valores" y la política tiene que darles expresión usando el poder. El segundo "asienta condiciones morales de coexistencia bajo el poder, condiciones en las que el poder puede ser justamente ejercitado". El caso paradigmático del modelo de la promulgación es el utilitarismo y el del modelo estructural es el de la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971). A este tipo de teorías, Williams las llama "moralismo político". Hay grandes diferencias entre estos dos modelos —y diferencias, más allá del contenido, entre la teoría de la justicia de Rawls y la de Nozick o la de algunos comunitaristas, como Kimlicka, que podrían ser llamados, en algún sentido, moralistas políticos—, pero tienen en común la prioridad de lo moral sobre lo político: la filosofía política es moral aplicada (p. 26). El objetivo de Williams es criticar la supeditación de la filosofía política a la filosofía

[2] Véase su crítica al llamado sistema de moralidad en Williams (1985).

[3] De ahora en adelante, cuando haga referencia solo a unas páginas en paréntesis querrá decir que reenvío a (Williams, 2012a). Para todas las demás citas bibliográficas, mencionaré la referencia completa.

moral y dar mayor espacio de autonomía a la filosofía política respecto de la filosofía moral.[4]

Para ilustrar de qué manera entiende Williams la categoría de lo político, es importante entender que su concepción es una reacción a la división del trabajo que hay en el seno del contexto público estadounidense: el Congreso hace política, ocupándose de los intereses, mientras que la Suprema Corte se ocupa de los argumentos de principio (p. 37). En este punto, Williams parece tener en mente a Dworkin. En todo caso, la dicotomía que pretende poner en tela de juicio es, creo, bastante clara: o bien la política se reduce a intereses —y es el Congreso la arena donde se dirimen esos intereses— o bien la política queda supeditada a los argumentos moralizados o de principio —siendo los jueces de la Suprema Corte los encargados de hacer política (moralizada)— y, en un sentido, la política deja de tener autonomía. Williams impugna que la categoría de lo político se reduzca a intereses (p. 38) y, al alimón, rechaza también que pueda —y, *a fortiori*, deba— estar moralizada.[5]

Williams apuesta por una visión más amplia de los contenidos de la política, una en la cual los intereses —individuales, colectivos, de clase, etc.— no sean los únicos que estén sometidos a discusión política. Las formas de distribución del poder, las limitaciones de los actores políticos y, en general, la acción política deberían también formar parte de lo político y deberían estar sometidos a la discusión política.[6]

[4] Ya en 1976 Williams criticó el moralismo político de Rawls y Nozick (Williams, 1976). También en (Williams, 1980). Pero como este trabajo es una discusión acerca de *En el principio era la acción*, dejaré de lado otros trabajos, que menciono aquí por si pueden ser de utilidad para aquellas persona que quieran indagar más en la crítica al moralismo político.

[5] Otro autor adscrito a la línea de Williams y que ha contribuido a sacar al realismo político de los márgenes es Raymond Geuss (Geuss, 2008). El enfoque general de Geuss es bastante parecido al de Williams, en el sentido de que rechaza la idea de "ethics first" en política. Sin embargo, su defensa del realismo político es más críptica que la de Williams y, a mi juicio, menos sugerente.

[6] En este sentido, Williams menciona que la ética que se asocia a esta visión de lo político es la ética de la responsabilidad de Max Weber (p. 38). Resulta coherente que Williams aluda a la ética de la responsabilidad dado que esta última es una manera de decir que lo político no queda absorbido por lo moral, lo cual, por cierto, no implica que no haya moral en lo político (del mismo modo que, como el propio Weber señaló, es falso que en la ética de la responsabilidad no haya convicción).

La crítica al moralismo político no tiene tanto —o no solo— que ver con una cuestión de contenido como de aproximación a lo político.[7] El campo donde mejor se ve la diferencia entre el moralismo político y el realismo político de Williams es el del conflicto o desacuerdo político. Para el moralismo político —y aquí emerge de nuevo Dworkin— un conflicto político es entendido como el choque entre interpretaciones rivales de un texto moral (p. 38).[8] Sin embargo, se trata de una clase particular de interpretaciones: son interpretaciones ahistóricas.

Para Williams, en cambio, el conflicto político no debe ser entendido de esta forma. "Sabemos", dice Williams, "que las convicciones nuestras y de los otros han sido en buen grado el producto de condiciones históricas previas, y de una oscura mezcla de pasiones, intereses, y así consecutivamente" (p. 38). Sería ingenuo tomarnos nuestras convicciones políticas, así como las de los rivales políticos, como el resultado autónomo de la razón moral y no como el producto de condiciones históricas.

Una consecuencia de estas consideraciones es que en el conflicto o desacuerdo político no deberíamos concebir al otro —al rival u oponente político— como un argumentador. Según Williams, "[u]na razón muy importante para pensar en términos de lo político es que una decisión política […] no anuncia en sí misma que el otro partido se halle moralmente equivocado o, incluso, equivocado en lo absoluto. Lo que anuncia inmediatamente es que *sus miembros han perdido*" (p. 39, énfasis en el original).

[7] Una manera ligeramente distinta de presentar el mismo punto de Williams es la de un autor realista contemporáneo como Enzo Rossi. Él reconstruye el moralismo político como la aspiración de guiar la acción política sobre la base de ideales morales externos y previos a la política. Y, a continuación, rechaza no tanto esa aspiración como el hecho de que esos ideales morales sean externos y previos a la política. Es decir, lo que disputan los realistas es, al fin y al cabo, que los contenidos derivados, por ejemplo, de la igualdad o la libertad —es decir, lo que exige el concepto de justicia— sean "valued prior to and independently of any assessment of how suitable they are as organizing principles for the regulation of political matters in any particular context" (Rossi, 2012, p. 151). El argumento positivo a favor del realismo político es, de forma extremadamente sintética, que "determining the scope of justice is a question about the nature of politics itself" (Rossi, 2012, p. 153, énfasis en el original).

[8] La expresión "texto moral" es del propio Williams, y entiendo —tal vez equivocadamente— que se refiere al papel que juega la Constitución en el imaginario de la filosofía dworkiniana.

Para Williams, las convicciones políticas en conflicto están históricamente determinadas y no tiene sentido pensar que hay unas que son erróneas y las otras no. El conflicto político no es reducible a un desacuerdo moral en que una de las partes tiene el argumento correcto y la otra (necesariamente) no. Las filósofas políticas no deberían buscar exponer el error en la otra parte como sí lo hacen —o al menos deberían hacerlo, según lo que se infiere de las palabras de Williams— las filósofas morales. La filosofía política, en definitiva, no es filosofía moral.

Creo, sin embargo, que el punto de Williams está algo enmarañado y no queda del todo claro qué es lo que en el fondo está criticando. Parece haber dos objetos de crítica que son distintos: ¿la crítica va dirigida al hecho de que la filosofía política, al menos tal y como la conciben Rawls y Dworkin, es ahistórica? ¿O al hecho de que en el conflicto político el moralismo político cree que la argumentación o la interpretación lo resuelven en la medida en que muestran que uno de los rivales está equivocado? No pretendo sugerir que ambas críticas no estén de algún modo conectadas. El problema es, por un lado, que Williams no nos dice de qué modo podrían estar conectadas y, por otro lado, que, aunque lo estén, deben ser abordadas como dos cuestiones distintas. Dedicaré las próximas líneas a intentar desentrañar estas dos caras del problema.

2.1. Ahistoricidad y filosofía política

Lo cierto es que el autor de *En el principio era la acción* parece estar convencido de que la filosofía política no puede ser ahistórica. No discutiré aquí los méritos de tal idea. Me interesa señalar que en caso de que la crítica al moralismo político consista sobre todo en este punto, entonces el problema no parece ser tanto que la filosofía política esté supeditada a la filosofía moral. Más bien parece que lo que Williams está de algún modo denunciando es que la filosofía política esté supeditada a la filosofía moral de orientación analítica, por no decir, sencillamente, a la filosofía analítica en general y en sentido amplio.

Entendido de este modo, lo que Williams reivindicaría no es más autonomía de la filosofía política respecto de la filosofía moral, sino un punto

ligera pero decisivamente distinto. Estaría atacando en realidad la idea de que es la razón, aislada de todo contexto cultural, histórico o social, la que determinaría cuáles son nuestras preferencias políticas.

Sin embargo, no se ve muy bien cómo esto último es propio de la filosofía moral y, mucho menos aún, cómo esto implicaría la supeditación de la filosofía política a la filosofía moral. Es cierto que no es nada difícil conectar, genealógicamente, la teoría constructivista de la justicia de Rawls con la manera acontextualista con la que Kant entendía la razón práctica y la filosofía moral.[9] Pero esto no quiere decir —no puede querer decir— que la filosofía política quede reducida a moral aplicada. Solo quiere decir que los kantianos creen que su metodología se aplica a cualquier ámbito del razonamiento práctico.

La crítica de Williams tendría que ser reconstruida en los siguientes términos: las convicciones políticas de cada uno no pueden provenir de experimentos mentales en que el agente, situado en condiciones ideales, usa la razón para determinar el contenido de aquellas.[10] Williams cree que se trata de una empresa desquiciada. La razón es que las condiciones históricas en buena medida se imponen a la razón práctica aislada a la hora de determinar qué deberíamos hacer o aceptar políticamente. Con algo de ironía, lo que creo que en realidad está impugnando Williams es que, al menos cuando se trata de política, la razón no puede actuar con autonomía total. Tratando de reivindicar la autonomía de la filosofía política sobre la filosofía moral, Williams termina —y esta es la ironía que mencioné en la frase anterior— desacreditando la autonomía de la razón moral o práctica kantiana para determinar los contenidos de la filosofía política.

Con Dworkin, sin embargo, el punto de disputa es algo distinto y exige ser matizado. Recuérdese que Dworkin defendía —dicho ahora muy *grosso modo*— una especie de fusión entre la teoría del derecho, la filosofía política y la filosofía moral, que básicamente desembocaba en una teoría de la constitucionalización no solo del ordenamiento jurídico, sino de todos los asuntos prácticos, que sí tenía en cuenta el contexto político-social o

[9] El propio Rawls reconoció la filiación kantiana de su obra en repetidas ocasiones.

[10] Williams parece sostener el mismo tipo de crítica no solo respecto de las convicciones políticas, sino también de las morales. No desarrollaré este punto aquí.

político. Esta era una de las razones por las que rechazaba la teoría general del derecho de su archiconocido rival iusfilosófico, H. L. A. Hart; Dworkin creía que solo se podía dar una teoría para el contexto particular angloamericano. Es decir, Dworkin creía que había que interpretar el sistema constitucional estadounidense a la luz de los principios que lo justificaban y que son algunos de los principios fundacionales del liberalismo político (la libertad y la igualdad, para decirlo de manera rápida e inexacta). Habría entonces que reformular la crítica de Williams al moralismo político en la versión de Dworkin: aunque es cierto que la teoría de Dworkin es algo más contextualista que la de Rawls —aunque en la comparación con el Rawls de *El liberalismo político* habría que añadir algunos matices—, Dworkin parece escribir y pensar sin entender que es en virtud de las condiciones históricas (a las que Williams llamaría "la modernidad") que preferimos los valores del liberalismo político. Dworkin defendía que su teoría valía para un contexto en concreto, pero no parecía darse cuenta de que los valores de ese contexto concreto, y el hecho de que muchos los abracen, son el producto de una serie de condiciones históricas. Al omitir esta parte, Dworkin creía que la interpretación de la Constitución estadounidense bajo su mejor luz podía ser una interpretación ahistórica.[11] Así que, por un camino distinto, Dworkin terminaría cayendo, como Rawls, en lo que Williams consideraba una concepción "desviada" o incompleta de lo político: una en que lo político queda desplazado, de forma conceptualmente injustificada, a favor de lo moral (que, en el caso de Dworkin, es indistinguible de "lo constitucional").

Pero nótese, de nuevo, que el problema que denuncia Williams no es tanto el de la supeditación de la filosofía política a la filosofía moral, sino la supeditación de la filosofía política a una manera de hacer filosofía, esto es, una manera ahistórica y, en un sentido amplio, analítica, de hacer filosofía. Al definir el concepto de lo político, Williams está mezclando dos cosas distintas: la reivindicación de un mayor grado de autonomía para la filosofía

[11] Aunque también esto merecería ser matizado, ya que con la metáfora de la interpretación como una novela en cadena no sería fácil desacreditar que, en algún sentido, la suya no es una concepción ahistoricista. En todo caso, Williams no discute este punto de Dworkin, tal vez porque, incluso concediendo que la metáfora de la novela en cadena sí involucra algún tipo de historicidad, no es el mismo tipo de historicidad que Williams parece tener en mente.

política y la reivindicación de una filosofía política que no sea ahistórica. Y no solo no son cuestiones equivalentes, sino que no se implican en ninguna de las direcciones. A mi juicio, las consideraciones de Williams contra Dworkin y Rawls sirven, *ex hypotesi*, para desacreditar la idea de que la filosofía política debe ser ahistórica, pero no para desacreditar que la filosofía política no deba o pueda estar supeditada a la filosofía moral. La razón para esto último es, diría, bastante clara: la filosofía política podría estar supeditada a un tipo de filosofía moral que no sea, estrictamente hablando, ahistórica o que no tenga, en sentido generoso, orientación analítica[12]. Reivindicar la autonomía de la filosofía política exige un argumento independiente de las consideraciones contra la filosofía (política y moral) analítica.

2.2. El rival en lo político

2.2.1. Error

La segunda cuestión, como mencioné, es la de cómo hay que tratar al rival político. Para el moralismo político, al menos según la reconstrucción que de él hace Williams, el rival es un argumentador y el conflicto político se resuelve cuando se muestra quién tiene el argumento correcto.[13] Para el

[12] La idea de que la filosofía analítica carece de perspectiva histórica y de que tal circunstancia constituye un defecto ha sido tradicionalmente formulada desde filas —digamos— no analíticas (véase por ejemplo Rorty, 1979). Pero también desde las filas de la tradición analítica se ha llamado la atención sobre este defecto: justamente Bernard Williams fue quien realizó esta crítica (Williams, 2002, pp. 7-9). Aunque también desde las filas analíticas se ha argumentado que es falso que la filosofía analítica haya ignorado la historia; únicamente habría ignorado las versiones más radicales del "historicismo" (Glock, 2008).

[13] Estrictamente hablando, también se podría decir que el conflicto político se termina cuando se muestra quién tiene el *mejor* argumento y no necesariamente cuando tiene el argumento *correcto*. Esto podría ocurrir o bien cuando ninguna de las partes acierta a dar con el argumento correcto pero una de ellas argumenta mejor que la otra o bien cuando —por hipótesis— no hay, en una disputa, un argumento correcto, pero sí argumentos mejores que otros (más correctos, si es que tal sintagma —"más correcto"— tiene sentido). Creo que puede decirse que, en este tipo de casos, lo incorrecto, si por ejemplo fuera yo quien no he conseguido dar el mejor argumento, descansaría en no reconocer que el argumento que ha dado mi rival es mejor que el mío.

realismo político à la Williams, en cambio, el rival político no es alguien que comete errores argumentativos,[14] sino alguien que, en el supuesto de que mis convicciones políticas tomen forma en el mundo a través de los hechos y las suyas no, sencillamente habrá perdido. Aquí, de nuevo, Williams estaría tratando de separar el pensamiento político del pensamiento moral diciendo que mientras el último se mueve rastreando la verdad,[15] el primero lo hace buscando la acción y la victoria políticas.

Surge aquí una preocupación parecida a la manifestada en relación con la ahistoricidad del moralismo político. Lo que Williams parece estar reivindicando, con esta sugerencia de tratar al rival político no como un argumentador sino como un perdedor (o, si fuera el caso, como un ganador), no es, a mi entender, la autonomía del pensamiento político respecto del pensamiento moral, ya que el pensamiento moral no se articula necesariamente alrededor de la búsqueda de la verdad. Existen diversas tradiciones

[14] Williams no lo dice pero se entiende que no está cancelando la posibilidad de que el rival cometa algunos errores lógico-argumentativos, digamos, internos al propio conjunto de convicciones políticas que sostiene. O, para decirlo de otro modo, el rival político puede cometer errores en lo que —siguiendo a Jerzy Wróblewski— podríamos llamar la justificación interna de la propia posición (es decir, en el paso que va de las premisas a la conclusión, si es que nuestro rival político intenta justificar sus acciones políticas sobre la base de razonamientos lógico-deductivos), pero no en relación con la justificación externa (es decir, en las razones que invoca para justificar las premisas de las cuales inferirá, más tarde, la conclusión, siempre en el caso, insisto, de que intente justificar su acción política mediante inferencias prácticas).

[15] Esto no quiere decir que Williams esté comprometido con la existencia de verdades morales en un sentido objetivista o incluso realista, aunque es cierto que Williams defendía una suerte de relativismo cuya semántica posiblemente era veritativo-funcional (lo que ocurre es que, a diferencia de las diferentes formas de objetivismo y de realismo, los hacedores de verdad, en el relativismo de Williams, no eran independientes de los contextos sociales y culturales). Tal vez podría reconstruirse la posición metanormativa de Williams en los siguientes términos: era de algún modo cognitivista deflacionario respecto de la semántica de los enunciados normativos y antirrealista respecto de la ontología normativa. Sea como sea, creo que la manera en que Williams formula la contraposición entre disputas políticas y disputas morales intenta ser bastante ecuménica, en el sentido de que parece querer que el más amplio número de posiciones en metaética y en discusiones metanormativas en general se puedan ver reconocidas en la idea de que la filosofía moral busca acceder a algún tipo de verdad moral (con independencia de la ontología que cada una de esas posiciones afirme en relación con la verdad moral). Para profundizar en las relaciones entre metaética y la discusión entre realismo y antirrealismo políticos, Nye (2015).

de pensamiento moral y no todas afirman —implícita o explícitamente— que en filosofía moral haya que tratar al rival como un argumentador y, por tanto, haya que identificar y exponer sus errores y razonamientos inválidos. Sí es cierto que, en buena medida, así es como parecían concebir Rawls y Dworkin su tarea y, en este sentido, el retrato que de ellos traza Williams es bastante preciso. Pero, de nuevo, esto solo quiere decir que así es como Rawls y Dworkin concebían, en general, hacer filosofía o filosofar. De lo cual no se sigue que la filosofía moral vea intrínsecamente a quienes la practican —o a quienes se enzarzan en disputas morales— como argumentadores en este sentido relevante. En este punto, Williams, más que impugnar la supeditación del pensamiento político al pensamiento moral, está impugnando, nuevamente, que la filosofía analítica sea la manera adecuada de hacer filosofía política.[16]

Quedaría por dirimir si Williams estaba comprometido con una manera puramente analítica de entender la filosofía moral. De ser así, esto explicaría, al menos en parte, por qué Williams en apariencia daba por descontado que el enfoque analítico de la filosofía política es una consecuencia de la supeditación de la filosofía política a la filosofía moral. Lo cierto es que el propio Williams, al hacer filosofía moral —o ética— sí se apoyó en una metodología analítica.[17] Al mismo tiempo, sin embargo, cultivó otras tradiciones no-analíticas.[18] Así que si algo nos muestra su propio ejemplo es, precisamente, que no tenemos por qué concebir la filosofía moral, inevi-

[16] No pretendo sugerir que hay una posición homogénea en filosofía moral analítica sobre este punto, en el sentido de que todas las filósofas analíticas entiendan del mismo modo "verdad" o incluso que todas estén de acuerdo en que lo que busca la argumentación moral sea "la verdad". Pero los filósofos que Williams tenía en mente (Rawls y Dworkin) sí creían que la argumentación conducía a algún tipo de verdad moral.

[17] Tengo presente alguno de sus ensayos sobre conflictos morales, en los que exploraba la posibilidad de que se pudiera dar cuenta de dilemas morales desde una óptica analítica y racional (Williams, 1983, cap. 5 y 1973, cap. 11).

[18] Es conocida su fascinación por Nietzsche y por el pensamiento moral de Nietzsche, que no pasa por ser, admitámoslo, un paradigma de filósofo analítico (no obstante los esfuerzos de Brian Leiter, esfuerzos que, en el mejor de los casos, mostrarían que Nietzsche era naturalista, lo cual no lo convertía —no al menos automáticamente— en un filósofo analítico).

table o necesariamente, como filosofía analítica en el sentido en que Rawls, Dworkin y otros moralistas políticos, la parecían practicar.[19]

Ninguna de estas consideraciones milita contra la idea —con la que en buena medida simpatizo— de reivindicar la autonomía del pensamiento político respecto del pensamiento moral. Son consideraciones destinadas, únicamente, a sugerir que Williams, más que contra el moralismo político, parecía tener objeciones poderosas contra la metodología analítica para hacer filosofía política. Lo que más nervioso parecía ponerle, al menos en los pasajes con los que he lidiado aquí, era la ahistoricidad del moralismo político, no su moralismo. Para decirlo de forma sintética: la *pars costruens* estaba destinada a reivindicar más autonomía de la categoría de lo político, mientras que la *pars destruens* desacreditaba la filosofía política analítica y ahistórica.

2.2.2. Pluralismo

Hay algo más que decir respecto de esta segunda cuestión. Repito, para tenerla presente en lo que sigue, la sugerencia de Williams: en política los rivales pierden (o ganan), pero no se equivocan (o aciertan). Aunque está presentada de manera algo vaga, con esta sugerencia parece que Williams nos invita a pensar la política en términos excluyentes: hay ganadores y perdedores.

Con arreglo a algunas ideas que el propio Williams parecía sostener en otros lugares de *En el principio era la acción*,[20] esta manera binaria y excluyente de concebir la política no resulta del todo convincente. Me refiero, singularmente, a la idea del pluralismo de valores. En la estela de Isaiah Berlin, Williams consideraba que los seres humanos sostenemos una pluralidad de valores que, en ocasiones, pueden ser irreconciliables.

[19] Por lo demás, es interesante hacer notar que justamente en los artículos de Williams acerca de conflictos morales hay, un poco *en passant*, la sugerencia de que tal vez el problema de los dilemas y conflictos morales es tratarlos con una mirada, digamos, excesivamente analítica (lo que, en el contexto de esa discusión, se puede traducir, sin demasiado pérdida de significado, a una mirada exclusiva o cuasiexclusivamente lógico-deóntica).

[20] En particular, Williams (2012a, cap. IX).

La pluralidad de valores se predicaba, naturalmente, de la pluralidad de personas, pero no solo eso: una misma persona puede albergar diversos valores que no siempre se pueden armonizar. Dada esta circunstancia, podría ocurrir que en la arena política una misma persona pudiera ser ganadora y perdedora cuando dos (o más) de los valores que abraza no pueden ser simultáneamente implementados, es decir, cuando su facción política, a pesar de ganar a la facción contraria (en el sentido de alcanzar y mantener el poder), se encuentre ante un conflicto de valores irreconciliables.[21] El sentido trágico y pluralista con el que Williams concebía el mundo de los valores haría que, en determinados casos, la división en política entre ganadores y perdedores no fuera unívoca y excluyente: se puede ser ganador y perdedor a la vez, así como, en otras ocasiones, se puede ser solo ganador o solo perdedor. A mi juicio, esta es la manera más cercana al conjunto de la obra de Williams de concebir lo político.

Se me podría objetar que hay algo que estoy olvidando: Williams veía lo político en términos de rivalidad.[22] Es decir, entendía que el rival podía

[21] Se puede defender que quien sostiene una pluralidad de valores que no puede implementar simultáneamente no estaría cometiendo un error argumentativo. Si uno acepta el principio kantiano de racionalidad práctica según el cual "debe implica puede", y asume también que aceptar valores es aceptar sus deberes correlativos, y además hay dos deberes que no puede satisfacer simultáneamente, entonces parece que está cometiendo un error argumentativo, dado que, en este caso, debe (donde este "debe" es el resultado de la aglomeración de los dos o más deberes a honrar) no implica puede. Sin embargo, tal conflicto de deberes no implica necesariamente un error argumentativo de nadie. En la medida en que haya un mundo posible donde esos deberes pueden ser simultáneamente satisfechos, no hay error argumentativo, es decir, no hay irracionalidad; solo si alguien sostiene un conjunto de deberes que no puede ser satisfecho en ningún mundo posible, estaría cometiendo un error argumentativo (Luque y Torza, 2018).

[22] Williams sostiene que la cacareada frase de Carl Schmitt según la cual la relación política fundamental es la de amigo y enemigo tiene una resonancia siniestra, dada la propia biografía de Schmitt, pero apunta hacia la verdad en el sentido de que "la diferencia política es de la esencia de la política, y la diferencia política es una relación de la oposición política, en vez de, en sí misma, una relación de desacuerdo intelectual o interpretativo" (p. 113). En otro lugar de *En el principio era la acción*, cita y parece suscribir un pasaje de "El liberalismo del miedo" de Judith Shklar en el que Shklar sostiene que "las unidades básicas de la vida política no son personas discursivas y reflexivas, *no son amigos y enemigos*, no son ciudadanos soldados patrióticos, ni litigantes enérgicos, sino los débiles y los poderosos" (p. 85, énfasis mío), con lo cual queda más claro aún que la afinidad de Williams con Schmitt es más bien trivial: compartía con él únicamente la idea de que está en la propia naturaleza de

ser perdedor o ganador, pero no excluía la posibilidad de que una facción pudiera afrontar conflictos de valores. Lo que le interesaba —o al menos lo que más le interesó en *En el principio era la acción*— al presentar su realismo político era delinear cómo había que tratar al rival político.

Lo anterior es desde luego cierto. Sin embargo, yo no pretendía dar a entender que la posibilidad de que uno pueda ser simultáneamente ganador y perdedor es incompatible con ver lo político —y, en consecuencia, al rival político— en términos de ganadores y perdedores. Solo quería sugerir que una interpretación sistemática de la obra de Williams conduciría, so pena de equivocarme, a desarrollar lo político en los términos aquí sugeridos: es posible, conceptualmente hablando, ser perdedor y a la vez ganador en política.

Por lo demás, es importante avanzarse a otra posible objeción. ¿En qué sentido puede un realista político admitir la posibilidad de conflictos de valores si, al mismo tiempo, rechaza el moralismo político y, con ello, repudia también una ontología política de la cual los valores formen parte? Hasta el momento, no he calificado de ningún modo los valores a los que se estaba haciendo referencia cuando hablé del conflicto de valores. Ha llegado el momento de hacerlo: me refiero a valores políticos, entendidos como algo distinto de —aunque relacionado con— los valores morales. Por tanto, los conflictos entre valores a los que me refería serían conflictos entre valores políticos.[23] La singularidad del realismo político de Williams es

lo política la idea de contraste o contraposición, no entendida como algo cuya naturaleza empuja hacia la resolución —como si se tratara de un desacuerdo intelectual— sino como algo que, debido justamente a esa naturaleza, se resiste a ser resuelto y está destinado a perdurar. Pero esto no quiere decir que Williams aprobara ver la relación política —menos aún la relación política fundamental— en términos de amigo y enemigo, porque esta solo es, en el mejor de los casos, una de las formas que puede adoptar la idea de contraste o diferencia política. Y esto último no quiere decir, ni por asomo, que toda relación política, por más agudo que sea el contraste entre las dos o más partes involucradas en ella, deba o pueda ser reducida a una relación de amigo y enemigo.

[23] No estoy nada seguro de que pueda afirmarse que hay espacio lógico para pensar en la posibilidad de conflictos entre valores políticos y valores morales. A mi juicio, si uno asume la tesis de Williams según la cual el pensamiento político es autónomo respecto del pensamiento moral, no puede llegarse a una genuina (o lógica) contradicción según la cual (i) *debo hacer p* y (ii) *no debo hacer p*. Semejante posibilidad queda inhabilitada porque la mejor reconstrucción de un aparente caso de conflicto entre deberes derivados de valores

que lo político no sería un dominio puramente fáctico; lo político tendría una dimensión evaluativa —e incluso, como veremos, normativa—, cuya extensión no coincidiría con lo moral.[24] En la siguiente sección, al tratar la cuestión de la autoridad, confío en que se verá más claramente por qué el realismo político de Williams es evaluativo y normativo y, en este sentido, consiente la posibilidad de conflictos entre valores.

3. La autoridad

Williams, al igual que Hobbes, creía que la primera cuestión política era la del "aseguramiento del orden, la protección, la seguridad, la confianza y las condiciones de cooperación" (p. 27). El Estado es quien debe dar respuesta a esa primera cuestión. Pero no puede dar *cualquier* respuesta, es decir, no vale, según Williams, cualquier manera de asegurar el orden, la protección, etc. El Estado debe ser *legítimo*. Y para que sea legítimo es necesario, pero no suficiente, que resuelva la primera cuestión política, esto es, que asegure el orden, la seguridad, etc. Pero hay soluciones aceptables y soluciones inaceptables (en seguida regresaré sobre la noción de "aceptabilidad").

políticos y valores morales sería la siguiente: (i*) *debo hacer p con arreglo a la política* y (ii*) *no debo hacer p con arreglo a la moral*. No hay aquí contradicción lógica porque sería como decir algo así: (i**) *debo hacer p según el Código Penal español de 1995* y (ii**) *no debo hacer p según el Código Penal argentino de 1922*. El deber de hacer *p* y la negación del deber de hacer *p* provienen de sistemas normativos distintos, y es la disparidad de fuentes normativas lo que diluye la posibilidad del conflicto o contradicción lógica. Tampoco hay conflicto práctico en el caso de (i*) y (ii*) dado que hay que asumir que la política, a diferencia de la moral, tiene mayor capacidad de coerción y, por tanto, uno terminaría de un modo u otro haciendo *p* (este punto no se sostiene, por cierto, en otros ámbitos de la filosofía práctica, en los que el elemento coercitivo está ausente y por tanto sí podría haber conflictos en la práctica). De todos modos, todo lo dicho en esta nota a pie de página es tentativo y no puedo descartar que, en una posterior investigación, llegue a la conclusión de que sí puede haber conflictos genuinos (lógicos) o prácticos entre el pensamiento moral y el pensamiento político.

[24] Lo que no excluye, al menos no creo que lo haga con arreglo a lo que Williams dejó escrito al respecto, que haya espacios en que lo político y lo moral se sobrepongan o traslapen. Es decir, puede darse el caso de que *debo hacer p con arreglo a la política* y *debo hacer p con arreglo a la moral*.

Williams se sitúa así entre dos maneras de concebir la autoridad política. Por un lado, rechaza las formas más crudas de realismo político: un Estado que impone un reino del terror es una autoridad política ilegítima porque, en lugar de dar solución a la primera cuestión política, se convierte en parte del problema.[25] Por otro lado, rechaza el moralismo político: una autoridad moralizada altera la naturaleza de lo político. Lo deficiente del realismo político crudo o más tradicional es que concibe la autoridad de forma anormativa; lo deficiente del moralismo político es que la concibe moldeada por una normatividad —la moral— inidónea.

En lo que sigue, intentaré primero desentrañar qué tipo de normatividad cree Williams que está involucrada en la noción de autoridad política. Y, a continuación, daré algunas razones para sugerir que, bajo los auspicios de lo que denominaré "realismo jurídico normativista", no habría forma de distinguir entre la autoridad jurídica y la autoridad política tal y como esta última es concebida por Williams.

3.1. Normatividad para realistas políticos

Un Estado es legítimo, según Williams, cuando responde de manera aceptable a la demanda de legitimación básica (DLB), es decir, cuando el Estado ofrece una justificación de su poder que *tiene sentido* para cada uno sus súbditos (pp. 29-31). Una autoridad política no puede serlo solo en virtud de poseer la fuerza de someter a sus súbditos. Esto, como dije anteriormente, es condición necesaria, pero no suficiente. Así, una autoridad de facto, en el esquema de Williams, no es una autoridad legítima: "el poder de coerción ofrecido simplemente como el poder de coerción no puede justificar su propio uso" (p. 30).

La legitimación proviene de que la respuesta a la primera cuestión política *tenga sentido* para los sujetos.[26] ¿Pero qué quiere decir que la justifica-

[25] "La situación de un grupo de personas aterrorizando a otro no es una situación política; es, en lugar de ello, la situación que se supone que debe aliviar (reemplazar) la existencia de la política en primer lugar" (p. 95).

[26] Williams, por cierto, señala que "las consideraciones que apoyan la legitimación son escalares, y el corte binario legítimo/ilegítimo es artificial y necesario sólo para ciertos propósitos" (p. 36).

ción tenga sentido? Para Williams, no existe una respuesta a esa pregunta que sea universal y objetiva, porque un arreglo político puede tener sentido para una determinada comunidad, un lugar concreto y en cierto tiempo, pero puede no tenerlo para otra comunidad, en un lugar distinto y en un tiempo diferente. Así, dice Williams, "aquí y ahora, la DLB y, junto con ella, las condiciones históricas solamente permiten una solución liberal: otras formas de respuesta son inaceptables [aquí y ahora]" (p. 33). De esta forma, qué constituye una autoridad legítima es dependiente de lo que Williams llamó un relativismo de la distancia.[27] Aquí y ahora, una autoridad es legítima si es liberal; pero hubo un tiempo, y hay lugares, donde la respuesta a la DLB no tiene por qué ser liberal para ser considerada aceptable y, en este sentido, constitutiva de un Estado legítimo.

El moralismo político, por su parte, "particularmente en sus formas kantianas, tiene una tendencia universalista que lo anima a informar a las sociedades pasadas acerca de sus fallas" (p. 35). Según Williams, decir que los estados no liberales del pasado eran ilegítimos es algo que, además de carecer de interés, no contribuye a aumentar nuestra comprensión respecto de lo político.[28] Del hecho de que sea prácticamente universal que algunas personas "viven bajo un orden en el que una parte de la coerción es inteligible y aceptable" (p. 36), no se sigue entonces que haya una respuesta universal acerca de la manera en que es legítimo ejercer esa coerción. Hay varias respuestas aceptables, pero no infinitas respuestas aceptables: "Las situaciones de terror y tiranía tienen sentido: son del todo humanamente familiares, y lo que el tirano está haciendo tiene sentido (o puede tenerlo), y lo que los súbditos o víctimas hacen tiene sentido. La cuestión es si una estructura tiene sentido como un ejemplo de orden autoritativo" (p. 36). Excluido el terror —porque no tiene sentido en la acepción relevante, y evaluativamente cargada, de "tiene sentido"—, preguntarse acerca de si un determinado arreglo político tiene sentido como autoridad es hacerse

[27] Véase Williams (2012a, cap. VI). Miranda Fricker, por cierto, es más bien escéptica respecto de la coherencia de esa forma de relativismo (Fricker, 2010).

[28] En este pasaje posterior lo expresa de forma más irónica: "Desde luego no importa mucho, en sí mismo, si nos indignamos con Luis XIV, pero una razón familiar para no hacerlo es que si no lo hacemos, podemos hacer algo mejor para entenderlo tanto a él como a nosotros" (p. 99).

una pregunta en términos históricos: "'tiene sentido' es una categoría de entendimiento histórico" (p. 36).

En principio, parecería que "tiene sentido", siendo una categoría de entendimiento histórico", debería ser entendida como un concepto factual o descriptivo. Williams estaba de acuerdo con esto, pero creía que era una afirmación incompleta: "tiene sentido" es, también, un concepto evaluativo y, bajo determinadas circunstancias, incluso normativo (p. 36).[29] Antes de avanzar, es oportuno advertir que, en general, Williams no simpatizaba demasiado con la idea de que la distinción que mediaba entre lo evaluativo y lo descriptivo fuese una distinción rígida; más bien parecía pensar que era una diferencia escalar y que, en algunos puntos de esa escalera imaginada, había conceptos que de algún modo eran simultáneamente evaluativos y descriptivos. Tal era el caso del concepto "tiene sentido": era descriptivo y a la vez tenía fuerza evaluativa (y, como veremos a continuación, incluso normativa).

Es interesante conectar este punto de la discusión con otra discusión en la obra de filosofía moral de Williams. En *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), Williams distinguía entre "thick evaluative concepts" y "thin evaluative concepts" (pp. 140 y ss.). La diferencia —que, por cierto, también sería escalar— entre los dos tipos de concepto es que los "thin" serían puramente evaluativos o normativos y no tendrían contenido descriptivo o fáctico (ejemplos: bien, mal, correcto, incorrecto), mientras que los "thick", aunque tendrían un elemento evaluativo o normativo, tendrían contenido o factual (ejemplos: cruel, elegante, valiente). ¿Qué tipo de concepto sería entonces "tener sentido"? Por la manera en que yo lo tracé, que intenta ser lo más fiel posible a la manera en que el propio Williams da cuenta del concepto, parece que se trataría de un "thick evaluative concept": tiene un contenido descriptivo y factual importante (dado que recoge algunas creencias relevantes en el seno de una determinada práctica social) y a la vez tiene un elemento evaluativo (y, como desarrollaré un poco en el siguiente párrafo, incluso puede llegar a tener contenido normativo). Una

[29] *X* puede ser un juicio evaluativo pero no tener fuerza de juicio normativo, es decir, aquello acerca de lo cual *X* versa puede ser valioso pero no hasta el punto de hacer surgir algún tipo de deber correlacionado.

forma de entender los "thick evaluative concepts" es diciendo que no es posible entender uno de sus ejemplos particulares —una "instancia"— sin estar de acuerdo con sus usos en determinados contextos. Si digo de un acto que es cruel, no estoy solo emitiendo un juicio evaluativo, sino que estoy diciendo que ese acto muestra indiferencia o incluso goce hacia el sufrimiento de los demás. Esta última parte —esto es, que hay indiferencia o incluso goce hacia el sufrimiento de los demás— es la parte descriptiva o fáctica de un "thick evaluative concept".[30] Si, en cambio, digo que una acción es mala, estoy profiriendo un juicio únicamente evaluativo: no hay contenido fáctico o descriptivo, todo es evaluación. En "tiene sentido" no todo es evaluativo y, por tanto, difícilmente podría ser considerado un "thin evaluative concept".

No estoy afirmando, por cierto, que Williams creyera y declara explícitamente que "tiene sentido" fuera un "thick evaluative concept". Solo estoy sugiriendo que, con arreglo a sus propias consideraciones acerca de la distinción entre uno y otro tipo de concepto evaluativo, "tiene sentido" parece estar más acerca de ser un "thick evaluative concepts".

Una razón adicional para pensar que este último es el caso es que, si no fuera un "thick evaluative concept", sería difícil distinguir, como pretende Williams, entre las situaciones de terror y las situaciones de política. Dicho de otra manera, si "tiene sentido" fuera puramente evaluativo, entonces sería muy difícil, cuando no imposible, *describir* una situación de terror, dado que esta última solo toleraría juicios con contenido evaluativo. Pero esto parece falso: somos capaces, aquí y ahora, de describir situaciones de terror (y no solo de valorarlas) y estar de acuerdo en que ese es un uso adecuado del término "terror". Por ejemplo, "Calígula era un tirano que aterrorizaba al pueblo" no es un enunciado puramente evaluativo; también tiene contenido descriptivo (estrictamente hablando, podría ser interpretado, incluso, como un enunciado con contenido solamente descriptivo o factual). Y parecer ser que es en la medida en que una situación de terror es susceptible de ser descrita, es decir, es en virtud de que tiene contenido

[30] Se trata de una explicación de la distinción extremadamente simplificada. Para ver un tratamiento más profundo y sofisticado, véase, además de las páginas del propio Williams mencionadas en la nota al pie anterior, Elstein, y Hurka (2009).

factual, que semejante situación puede ser distinguida de una situación política o de no-terror. Esto no ocurriría con "Juan Pérez es malo": aquí —más allá de "Juan Pérez"— no hay contenido descriptivo, es un juicio puramente evaluativo.

Para prevenir equívocos, con lo que estoy afirmando no quiero dar a entender que Williams creyera que dos conceptos —así como sus eventuales instanciaciones— no pueden ser distinguidos si son evaluativos, sino más bien que no pueden ser distinguidos si su contenido es solamente evaluativo. La razón es que si el contenido es puramente evaluativo entonces la distinción se debe solo a las preferencias subjetivas de quienes sostienen el enunciado (nótese aquí cómo, en la estela de Williams, me inclino, a los efectos de esta reconstrucción acerca de los conceptos evaluativos, por una posición subjetivista en materia metanormativa).[31] Entre las situaciones de terror y de política media una distinción *conceptual*, basada en que mientras que la primera no tiene sentido, la segunda, aquí y ahora, sí lo tiene. "Tiene sentido" —y desde luego también "terror" y "política" (Jubb y Rossi, 2015, p. 456)— es un "thick evaluative concept".

Pero, además de ser evaluativo y descriptivo, "tiene sentido" puede llegar a ser también un concepto normativo. Para ilustrar este triple estatus, me apoyaré, de nuevo, en el ejemplo recurrente de Williams: aquí y ahora el liberalismo como autoridad política tiene sentido para nosotros. "Tiene sentido" es un concepto (1) descriptivo porque nos referimos a lo que, en las sociedades occidentales, de hecho suele resultar aceptable qua Estado legítimo, es (2) evaluativo porque identificamos propiedades valiosas (derechos individuales, protección de la autonomía, aseguramiento del orden, etc.) en la solución liberal a la primera cuestión política y es también

[31] Esta interpretación tendría como eventual consecuencia, si no me equivoco, que la categoría de "lo conceptual" no podría ser puramente evaluativa o normativa. De acuerdo con esta última afirmación, decir "Juan Pérez es malo" involucraría o presupondría una estipulación del término "maldad". No habría, pues, genuinas distinciones conceptuales entre "thin evaluative concepts", solo estipulaciones o proyecciones subjetivas (de este modo, y para usar un léxico más contemporáneo, los desacuerdos en que las partes entienden de forma distinta términos como "maldad" serían "faultless disagreements" [véase Kölbel, 2004]). Dejo para otra ocasión la discusión acerca de la plausibilidad —de la que no estoy muy seguro— de una posición caracterizada en estos términos.

(3) normativo cuando llegamos a nosotros: "lo que más tiene sentido para nosotros es una estructura de autoridad [la liberal] que, según pensamos, *deberíamos* aceptar" (p. 37, énfasis mío).[32]

Por tanto, si decimos que el Estado *debería* ser liberal estamos diciendo, con arreglo al pensamiento de Williams, que tiene sentido para nosotros que sea liberal. Se trata de una suerte de normatividad interna o reflexiva: se predica hacia nosotros, siendo "nosotros" los que conformamos el paisaje del aquí y ahora (y Williams no lo dice, pero es coherente interpretar que los contornos del "aquí y ahora" son más bien porosos e inexactos). No hay una noción de autoridad que tenga fuerza normativa hacia fuera, hacia lo externo: lo que tiene sentido para nosotros puede no tenerlo para otros.

En conclusión, para los realistas políticos williamsianos una autoridad *A* tiene fuerza normativa interna o reflexiva, es decir, proporciona razones para actuar (que no son necesariamente razones morales robustas) a aquellas personas que forman parte de la práctica y para las cuales tiene sentido pensar que *deben* aceptar *A* como una autoridad legítima.

Lo que voy a sostener en la siguiente subsección es que el realismo político de Bernard Williams es, respecto de la cuestión de la autoridad, indistinguible en lo básico de lo que denominaré "realismo jurídico normativista". Procederé, en primer lugar, a delinear esta forma de realismo jurídico y, a continuación, sugeriré algunas razones para pensar que realismo político y realismo jurídico, tal y como serán entendidos aquí y en la relación con la cuestión de la autoridad, son uno y el mismo. Hay que advertir que lo que viene a continuación es tentativo y, por tanto, lagunoso.

3.2. ¿Un solo realismo?

Me limitaré a esbozar en qué consiste el realismo jurídico normativista (RJN), que, aunque guarda relación con algunas formas de realismo jurí-

[32] Williams no especifica mucho qué quiere decir tener una actitud de aceptación de un determinado arreglo más allá de que "tenga sentido", pero sí ofrece una suerte de definición negativa: la aceptación que da pie a la legitimación no puede ser mediada por la coerción de quienes supuestamente se está aceptando (pp. 30-31). La aceptación tiene que estar justificada y motivada por una razón independiente de la coerción.

dico y de positivismo jurídico normativista, se separa de ellas en algunos puntos importantes. Así, entiendo el RJN en relación con la autoridad como la combinación de las siguientes tesis negativas y positivas:

(i). *Es positivista, aunque no es raziano*. Para el RJN, la validez jurídica no depende de la moralidad y, en este sentido, pertenece a la familia del positivismo jurídico. Pero se separa de uno de los positivistas contemporáneos de referencia, Joseph Raz, en un punto importante. El RJN entiende que la autoridad no actúa como servicio en el mismo sentido en que lo entiende Raz;[33] para el RJN, la autoridad no hace el balance de razones por nosotros y, de esta forma, no tiene la pretensión de ofrecernos razones robustas (entendidas como la conclusión, habida cuenta de todo, de ese balance de razones). Esto no impide que a veces la autoridad a la que se refiere el RJN de hecho las proporcione. Solo quiere decir que lo hace de forma contingente, al igual que sucede, por cierto, con la autoridad tal y como es concebida por Raz. La diferencia radica en que, para Raz, la autoridad *pretende* acertar siempre, es decir, siempre pretende dar razones robustas aunque de hecho no siempre lo consiga; la autoridad tal y como la concibe el RJN a veces también consigue dar razones robustas, pero lo relevante aquí es que *no pretende* dar razones robustas para la acción, sino otro tipo de razones que, sean lo que sean, no son robustas o *all things considered*.[34] La autoridad realista *A* ofrecería otro servicio, uno distinto: aseguraría el orden de una manera que tenga sentido y resulte aceptable para quienes forman parte de la práctica que reconoce a un sujeto o a varios como autoridad *A,* pero no brindaría el servicio de hacer, por nosotros, el balance de razones para extraer de él la conclusión que contenga —salvo error— las razones robustas para la acción. Así, para Raz el derecho pretende autoridad moral (aunque a veces falle), mientras que para el RJN el derecho no pretende autoridad moral (aunque a veces la tenga[35]). Para decirlo de forma sintética: el RJN rechaza lo mismo que rechaza el positi-

[33] Véase Raz (1979) o Raz (2009, cap. 5).

[34] Esta manera de plantear la diferencia posiblemente implica que mientras que Raz acepta o parece aceptar la tesis de la unidad del razonamiento práctico, el RJN adopta la tesis de la fragmentación del razonamiento práctico.

[35] En realidad, para alcanzar el estatus de autoridad moral posiblemente es necesario que el derecho acierte de manera más o menos sistemática y no solo que *a veces* lo haga.

vismo normativista raziano (esto es, que la validez jurídica dependa de la corrección moral) pero no acepta lo que acepta el positivismo normativista raziano (esto es, que el derecho pretenda autoridad moral)[36].

(ii). *Es realista, pero no es imperativista*. El RJN se distancia de otras formas de realismo jurídico en que rechaza que la autoridad pueda ser únicamente una autoridad de facto. Es decir, rechaza las teorías imperativistas del derecho.[37] Un tirano que llega al poder cumpliría con la condición necesaria para ser autoridad, pero no con su condición suficiente, porque un reino del terror no resulta aceptable. De todos modos, el RJN no deja de ser realista: cree que el derecho es un aparato institucional destinado, por encima de todo, a la coerción para asegurar el orden. Pero ese ejercicio coercitivo no puede darse de cualquier forma: hay una restricción evaluativa y normativa (aunque no moral): que tenga sentido, aquí y ahora, para nosotros una autoridad *A*. En la medida en que un tirano no puede ser autoridad porque se convertiría en parte del problema que pretende resolver, imperativismo y realismo son dos cosas distintas: el realismo concede que puede haber soluciones inmorales a la cuestión de quién es autoridad, pero se tiene que tratar de *soluciones*; el imperativismo admite la posibilidad de hacer pasar por soluciones arreglos que en realidad son o pueden llegar a ser parte del problema.

Para Hart, recuérdese, había una diferencia entre estar obligado a hacer algo y tener la obligación de hacer algo. El realismo jurídico imperativista afirma que el derecho ejerce coerción sobre los sujetos para que estos sien-

[36] Entre otros positivistas que suscriban esta idea raziana, podemos encontrar también a Scott Shapiro o a J. Coleman (Shapiro, 2011; Coleman, 2001). Otros positivistas contemporáneos, como David Enoch (véase Enoch, 2011), se han mostrado en cambio más bien escépticos respecto de la posibilidad de que el derecho pretenda autoridad bajo esa interpretación raziana y, en este sentido, el RJN que estoy esbozando aquí sería afín al punto de vista de Enoch (cabe mencionar que según Enoch el sintagma "el derecho pretende autoridad" puede ser objeto, en la obra de Raz, de distintas interpretaciones y que no es obvio que todas ellas sea compatibles entre sí).

[37] Estoy pensando, sobre todo, en el llamado realismo genovés, el realismo jurídico estadounidense tal y como fue reinterpretado Brian Leiter —es decir, como una teoría de la adjudicación y no tanto como una teoría general del derecho, véase Leiter, 2007— y en general en los autores que son objeto de la crítica de Hart en *The Concept of Law* (1961, caps. II y IV).

tan que están obligados a seguir las normas, mientras que el positivismo jurídico normativista (y opciones aún más intensamente normativistas aunque no-positivistas) creen que el derecho, para ser considerado como tal, genera o al menos pretende generar obligaciones morales. El RJN trasciende esta dicotomía: no es cierto que el derecho pueda (en el sentido conceptual de "pueda") ejercer cualquier tipo de coerción y no es cierto que pretenda generar obligaciones morales; el derecho pretende generar un tipo de obligaciones distintas de las morales.

Ahora bien, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cómo podría justificar el RJN que los sujetos tienen la obligación de conformarse con la autoridad? Sabemos que la fuerza normativa de la autoridad no proviene, en el esquema del RJN, de su pretensión moral, dado que, por la manera en que lo delineé, carece de ella. La fuerza normativa descansaría, entonces, en que hay un determinado arreglo institucional que, aquí y ahora, resulta aceptable para quienes están involucrados en una determinada práctica; tiene sentido, aquí y ahora, pensar que debemos aceptar la autoridad *A*.

Se trata de un mero esbozo del RJN cuyo desarrollo deberá esperar a otra ocasión. Sin embargo, espero que haya sido suficiente para sugerir que existe un espacio lógico entre el positivismo jurídico normativista y el realismo jurídico imperativista que da un papel mucho más importante a la coerción del que le da el primero y que no renuncia a concebir una autoridad normativizada, a diferencia del segundo.

Queda ahora un paso ulterior: sugerir por qué el realismo político à la Williams y el RJN son, al menos respecto de la autoridad, uno y el mismo. Procederé de manera oblicua: no diré en principio nada a favor de pensar que se trata de uno y el mismo realismo; esta debería ser una conclusión razonable una vez se haya aceptado una idea previa a favor de la cual argumentaré, a saber, que, en el contexto del pensamiento realista, no hay una autoridad jurídica y, además, una autoridad política. Solo hay una única autoridad.[38]

[38] Solo habría una misma autoridad —para el realismo político y el realismo jurídico— en relación con el derecho y la política, no en relación con la ciencia, el periodismo, el catolicismo, o las reglas del basket, por poner solo algunos ejemplos.

Empezaré trazando un paralelo que puede ser de utilidad. Los realistas políticos más factualistas y los realistas jurídicos imperativistas aluden, cuando identifican la autoridad, a la misma autoridad. De hecho, no puede haber una autoridad política y una autoridad jurídica distintas si el criterio para identificar la autoridad es puramente fáctico: quien es habitualmente obedecido y quien no obedece a nadie es la autoridad *simpliciter*, es, para utilizar un léxico afín tanto al realismo político moderno como al realismo jurídico imperativista, el soberano.

Sería muy largo de explicar y requiere todo un aparato historiográfico que no estoy en condiciones de proporcionar, pero desde el punto de vista de la historia de las ideas la distinción entre autoridad política y autoridad jurídica posiblemente se debe más a una burocratización del pensamiento, así como a su correspondiente división del trabajo intelectual y académico, que a una genuina distinción conceptual. Se trata, como advertí, de una hipótesis que no puedo probar aquí, pero las huellas de que en efecto esa distinción es, en el seno del pensamiento realista, conceptualmente arbitraria, afloran si uno atiende al siguiente hecho: los realistas jurídicos, tanto los europeos como los estadounidenses, suelen afirmar que los jueces, y, en particular los jueces de las cortes supremas —es decir, una de las formas más evidentes de autoridad—, hacen política o que toman sus decisiones basándose en razones y preferencias políticas que, *ex post facto*, intentan justificar aludiendo a normas de derecho positivo. No hay, por lo menos en la cúspide del Estado, una autoridad jurídica y otra autoridad política en el marco realista. Sólo existe la autoridad *simpliciter*.

Algo muy parecido ocurriría para la noción de autoridad del RJN y la del realismo político williamsiano, solo que en este caso no se trataría de una misma autoridad fáctica, sino de una normativizada en el sentido aquí mencionado: hay un único soberano *legítimo*. El RJN y el realismo político à la Williams coincidirían respecto de la autoridad última de la pirámide estatal. La idea es que en lo alto de esa pirámide no habría diferencia entre autoridad política y autoridad jurídica: ambas se fundirían conceptualmente en una misma autoridad, porque tanto el derecho como la política necesitan que se resuelva la misma primera cuestión política (y necesitan que se resuelva del mismo modo aceptable) para que luego se puedan abordar otras cuestiones políticas y jurídicas.

Son muchas las cuestiones y dificultades que quedan abiertas en relación con la posibilidad de que, respecto de la autoridad última, haya un único realismo. Muchas de esas cuestiones están derivadas directamente de la mínima presentación que hice aquí del RJN; otras, no. En cualquier caso, responder y desarrollar todas esas cuestiones tendrá que esperar a otra ocasión y otro contexto.

4. Conclusión

Bernard Williams no empezó a ocuparse de filosofía política sino hasta su madurez como filósofo. *En el principio era la acción* recoge su pensamiento político y yo, en este texto, me he limitado a señalar algunas de sus debilidades y a sugerir por dónde podrían desarrollarse algunas de sus virtudes. Singularmente, *En el principio era la acción* contiene una vía alternativa a la del moralismo político para comprender mejor la categoría de lo político. La razón es que, estrictamente hablando, el moralismo político no tuvo una preocupación particular por comprender la categoría de lo político de forma autónoma; las instituciones políticas estaban, de un modo u otro, al servicio de la moral. Williams, en cambio, creía que pensar en lo político con independencia de lo moral contribuía a una mayor y mejor comprensión de la política. De este modo, Williams ofrecía, de modo explícito, un camino distinto al del moralismo político para pensar en los problemas filosófico-políticos.

Pero además, tal y como he sugerido en la última sección de este texto, *En el principio era la acción* hay también una vía alternativa o tal vez complementaria a la del positivismo normativista y a la del realismo jurídico imperativista para pensar en algunos problemas iusfilosóficos. En particular, Williams ofrece, implícitamente, algunos elementos para pensar en el problema de la autoridad del derecho de una manera tal que se pudiese sortear la dicotomía —una especie de parteaguas en filosofía del derecho— entre hechos y normas o valores.

Bibliografía

Coleman, J. (2001). *The Practice of Principle*. Oxford: Oxford University Press.

Elstein, D. y Hurka, T. (2009). From Thick to Thin: Two Moral Reduction Plans. *Canadian Journal of Philosophy*, 39(4), 515-536.

Enoch, D. (2011). Reason Giving and the Law. En L. Green y B. Leiter (eds.), *Oxford Studies in Philosophy of Law* (pp. 1-38). Oxford: Oxford University Press.

Fricker, M. (2010). The Relativism of Blame and Williams's Relativism of Distance. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 84(1), 151-177.

Geuss, R. (2008). *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Glock, H.-J. (2008). Analytic Philosophy and History: A Mismatch. *Mind*, 17, 867-897.

Hart, H. L. A. (1961[2012]). *The Concept of Law* (3rd Edition). Oxford: Oxford University Press.

Jubb, R. y Rossi, E. (2015). Political Norms and Moral Values. *Journal of Philosophical Research*, 40, 455-458.

Kölbel, M. (2004). Faultless Disagreement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 104, 53-73.

Leiter, B. (2007). *Naturalizing Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.

Luque, P. y Torza, A. (2018). Conflictos prácticos genuinos y racionalidad práctica. Una solución modal. En S. Figueroa y D. González Lagier (eds.), *Libertad, razón y normatividad. La vigencia del pensamiento de G.H. von Wright a los 100 años de su nacimiento* (pp. 193-218). Lima: Palestra.

Nye, S. (2015). Real Politics and Metaethical Baggage. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18, 1083-1100.

Raz, J. (2009). The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception. En J. Raz, *Between Authority and Interpretation* (pp. 126-165). Oxford: Oxford University Press.

Raz, J. (1979). *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rossi, E. (2012). Justice, legitimacy and (normative) authority for political realists. *CRISPP*, 15(2), 1149-164.

Shapiro, S. (2011). *Legality*. Harvard, Mass: Harvard University Press.

Williams, B. (2005[2012a]). *En el principio era la acción*. Trad. Adolfo García de la Sienra. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, B. (2006[2012b]). *El sentido del pasado*. Trad. Adolfo García de la Sienra. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, B. (2006[2011]). *La filosofía como una disciplina humanística*. Trad. Adolfo García de la Sienra. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, B. (2002). Why Philosophy needs History. *London Review of Books*, 17, October, 7-9.

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres: Routledge.

Williams B. (1983). *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. (2011). Filosofía Política y la tradición analítica. En B. Williams. *La filosofía como una disciplina humanística*. Trad. Adolfo García de la Sienra (pp. 177-190). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, B. (2014). The Moral View of Politics. En Williams, B., *Essays and Reviews 1959-2002* (pp. 119-124). Princeton: Princeton University Press.

Williams, B. (1973). *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.