

# El alcance justificatorio del consentimiento tácito. El problema de Locke y la lógica del beneficio

## The Scope of Justification of Tacit Consent. Locke's Problem and the Logic of the Beneficial

Matías Parmigiani

### Autor:

Matías Parmigiani  
CONICET – UNC, Argentina  
matiasparmigiani@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5462-5781>

Recibido: 7-06-2019

Aceptado: 11-12-2019

### Citar como:

Matías Parmigiani, (2020). El alcance justificatorio del consentimiento tácito. El problema de Locke y la lógica del beneficio. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 43, pp. 103-132. <https://doi.org/10.14198/DOXA2020.43.05>

### Licencia:

Este trabajo se publica bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.



© Matías Parmigiani

### Resumen

Afirma John Locke en el Capítulo VIII de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* que «todo hombre que tenga posesiones o disfrute de alguna parte de los dominios de cualquier gobierno, está por ello dando su *tácito consentimiento* de sumisión». Según esta tesis, quien es beneficiado mediante cierta forma de trato, brindaría por eso mismo una suerte de consentimiento tácito al mismo, a menos que exprese lo contrario. El objetivo de este trabajo consiste en analizar críticamente el vínculo que establece Locke entre el consentimiento y la idea de beneficio. Para ello, apelaré a una semántica centrada en las razones personales o agencialmente relativas para actuar, que son las que explican en última instancia, según argüiré, el poder justificatorio del consentimiento en los distintos ámbitos normativos de nuestra vida.

**Palabras clave:** consentimiento; Locke; bienestar; razones impersonales; razones personales.

### Abstract

In Chapter VIII of his *Second Treatise on Government* John Locke claims that «if a man owns or enjoys some part of the land under a given government, while that enjoyment lasts he gives his *tacit consent* to the laws of that government.» According to that claim, whoever is benefited through a certain form of treatment would offer for that very reason a kind of tacit consent to it, unless s/he expresses the contrary. The goal of this paper is to critically analyze the link between consent and the idea of the beneficial as figured out by Locke. To this end, I will appeal to a semantics centered on personal or agent-relative reasons for action, which are the reasons that ultimately explain, as I will argue, the justificatory power of consent in the different normative domains of our life.

**Keywords:** consent; Locke; well-being; impersonal reasons; personal reasons.

«Me han regalado un diamante  
Y no sé qué hacer con tanta luz»  
(Diamante, Jorge Fandermole)

La noción de «consentimiento» ocupa un lugar central en el mundo moderno, al punto de que muchos autores han llegado a considerarla como la idea ético-política fundamental (cf. MÜLLER y SCHABER, 2018). Tanto en los ámbitos de la política y el derecho, como así también en el ámbito más informal de la moralidad, ampliamente entendida, esta noción es invocada habitualmente por los actores que allí se desenvuelven. Por lo general tendemos a confiar en ella cada vez que se trata de justificar *cierto tipo* de decisiones y nos parece natural que así sea. Desde luego, qué decisiones específicas nos invitan a ello y de qué modo esta noción alcanza a desempeñar el rol justificatorio que tan naturalmente le adjudicamos son cuestiones difíciles de responder. Al menos desde la Modernidad, la filosofía ha intentado brindar respuestas a estas y otras preguntas relacionadas, evidenciándose algunas contribuciones importantes. El camino recorrido hasta nuestros días es ciertamente extenso y zigzagueante, repleto tanto de avances como de retrocesos. Por tal motivo, pretender dar cuenta del mismo, siquiera a grandes trazos, sería casi impensable. De todos los trayectos que componen este recorrido, el presente trabajo tan solo se ocupará de uno de ellos, dada la relevancia que justificadamente ha sabido ganarse. En particular, me refero ni más ni menos que al trayecto iniciado por JOHN LOCKE con su noción de «consentimiento tácito».

En rigor, la noción de «consentimiento tácito» no plantea ni soluciona ningún problema *justificatorio* que la misma noción de «consentimiento» no sea capaz de plantear o solucionar por su propia cuenta. El consentimiento tácito es solo una forma de consentimiento, revestida de sus propias características. Fundamentalmente en filosofía política, pero también en filosofía moral, las dos principales formas de consentimiento que suelen contraponerse son el «consentimiento efectivo» y el «consentimiento hipotético», que representarían los dos extremos de un *continuum* compuesto por otras nociones derivadas de la primera (cf. PEREDA, 2004). Aunque cada una de estas nociones ha sido diseñada para realizar su propio trabajo justificatorio, tradicionalmente ha llegado a pensarse que la segunda de ellas resulta en principio menos apta para justificar *cualquier* tipo de decisión (WENNBERG, 2003; YAFFE, 2018). A mi modo de ver, esto es un error que se advierte desde el mismo momento en que logramos identificar qué se requiere en cada caso. De todos modos, volviendo a la noción de consentimiento tácito, lo importante es que ella, como bien destaca Pereda, no es más que una de las tantas variantes que puede adoptar la noción de consentimiento *efectivo* (cf. PEREDA, 2004: 103-104).<sup>1</sup> De ser así, es probable que no haya nada en la primera noción que no pueda

1. Escribe PEREDA: «si en la reunión de la junta directiva de un club deportivo se pregunta: ¿están todos de acuerdo en que Pedro González sea vocal?, y, como tantas otras veces, nadie dice nada en contra, seguramente

averiguarse estudiando cómo opera la segunda. Pero si aceptamos esta descripción, ¿por qué entonces resulta pertinente focalizarse en la noción de consentimiento tácito y no directamente en la noción de consentimiento efectivo?

La razón tiene que ver, no ya con lo que tiene de distintivo el consentimiento tácito de por sí, sino con algo que LOCKE llega a sugerir sobre el mismo y que ha ejercido una vasta influencia en la literatura filosófica sobre el consentimiento en general. De hecho, tan vasta ha sido esta influencia que incluso al día de hoy resulta sumamente difícil encontrar enfoques sobre el poder justificatorio del consentimiento que se muestren inmunes a ella. En otro trabajo he postulado la hipótesis de que hay un presupuesto que colorea la mayor parte de los enfoques sobre el consentimiento, el cual viene a afirmar que su poder o fuerza moral solo alcanzaría a desplegarse cuando estamos ante la presencia de acciones, arreglos o medidas que encierran una *connotación moral negativa*, por resultar incorrectas, perjudiciales, injustas o inequitativas (cf. PARMIGIANI, 2019). Autores como A. RIPSTEIN, por ejemplo, son elocuentes al respecto: «si un acto no es incorrecto –afirma– no se requiere del consentimiento» (2009: 71).

Si bien LOCKE no se compromete estrictamente con este presupuesto, especialmente en el parágrafo #119 de su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* parecería dar por sentada una idea a la que bien cabría considerar como su fuente inspiradora (al respecto, véase *infra*, sec. 1). Para expresarla en resumidas cuentas, se trata de la idea de que entre las nociones de «consentimiento (tácito)» y «beneficio» existiría una suerte de vinculación analítica, de la que se seguirían dos corolarios: por una parte, el corolario según el cual cada vez que alguien resulta beneficiario de una acción, medida o arreglo, el consentimiento se inferiría tácitamente de dicho beneficio (1); y, por otra parte, el corolario según el cual cada vez que alguien consiente una acción, medida o arreglo, dicho consentimiento, al menos en algún punto, debería conllevar cierta forma de beneficio (2). Puesta a la inversa, la idea también expresaría que entre las nociones de «disentimiento (tácito)» y «perjuicio» existiría una vinculación analítica, de la que se seguirían sendos corolarios respectivos. En la obra de LOCKE, como veremos, no parece haber nada que lo comprometa con la segunda formulación de esta idea. Después de todo, él emplea la noción de «consentimiento tácito», no la de «*disentimiento* tácito».

---

se está ante una situación en que vale la máxima 'el que calla, otorga'. Esto es, estamos ante un consentimiento efectivo, aunque el consentimiento sea tácito» (2004: 106). ¿Pero qué entiende Pereda por 'consentimiento efectivo'? He aquí su definición: «P da a Q su consentimiento efectivo sobre X si, y solo si, a) P expresa fácticamente a Q su aceptación de X en un tiempo t1 siendo X una acción particular o una clase de acciones claramente delimitada, b) X sucede en t1, y c) P expresa Q 'a título personal', esto es, como agente individual» (*ibid.*: 103). En cuanto a qué significan los 'consentimientos derivados' y el 'consentimiento hipotético', Pereda escribe lo siguiente: «Mientras que las definiciones de los consentimientos derivados comparten con la definición del consentimiento efectivo la expresión 'P da a Q su consentimiento...', en la definición del consentimiento hipotético se dice 'P da según Q su consentimiento...'; de esta manera, quien o quienes reciben el consentimiento, en el consentimiento efectivo y en los consentimientos derivados, poseen el estatuto de una segunda persona que *comprende* un discurso; en cambio, quien o quienes 'reciben' el consentimiento en el consentimiento hipotético poseen el estatuto de una tercera persona que *interpreta*, a la vez, discursos y maneras de actuar» (*ibid.*: 105-106).

No obstante, una vez que sometamos los pasajes de LOCKE al escrutinio de la reflexión filosófica, llegaremos a la conclusión de que la idea parece ser una sola, admitiendo de manera indistinta ambas formulaciones.

El propósito de este trabajo consiste precisamente en decodificar esta idea general, a fin de mostrar qué precauciones interpretativas deberíamos adoptar para no incurrir en los errores que vician el planteo lockeano, pero que también podrían hacerse extensivos a buena parte de los enfoques hoy imperantes en torno a la naturaleza y al poder justificatorio del consentimiento. Desde luego, la noción de consentimiento tácito que LOCKE emplea en su obra está dirigida a ofrecer una justificación de la autoridad política. Sin embargo, a lo largo de este trabajo prescindiré de esta restricción por dos razones fundamentales: en primer lugar porque, al menos desde HOBBS y KANT, la noción que mayormente ha tendido a dominar la escena de la filosofía política no es la de «consentimiento tácito», sino la de «consentimiento hipotético», que además de poseer sus propios problemas prácticos (al respecto, véase en particular SIMMONS, 2010: 314 y YAFFE, 2018), no constituye una forma de consentimiento *efectivo* (cf. *supra*);<sup>2</sup> pero, en segundo lugar, porque si bien es cierto que la intención de LOCKE no puede desvincularse del terreno político, pienso que hay sobradas razones para creer que allí, como bien sostiene RAZ (2001a: 394), la noción de consentimiento no cumpliría más que un papel accesorio o derivado como fuente de justificación.

Como hipótesis principal, aquí sostendré que el vínculo existente entre las nociones de «consentimiento (tácito)» y «beneficio» dista de encerrar el carácter analítico que parece inferirse de algunos pasajes de la obra de LOCKE, aunque ellas frecuentemente trabajen de manera asociada. La intuición, en todo caso, es la siguiente: puesto que es perfectamente posible disentir de cualquier curso de acción que nos tiene de destinatarios, en principio no hay nada que estemos autorizados a inferir de un acto beneficioso. Pero si es posible *consentir* un acto, medida o arreglo *perjudicial*, tal cual lo predica el enfoque predominante (cf. PARMIGIANI, 2019), como es igualmente posible *disentir* de un acto, medida o arreglo *beneficioso*, que es lo que LOCKE se negaría a aceptar, entonces el poder justificatorio del consentimiento no puede ser deudor de la noción de beneficio, o no al menos de *cierta* noción de beneficio. Según se verá oportunamente, para que el consentimiento tácito pueda imputarse sin dificultades a una persona, y, de este modo, alcance a operar como una fuente necesaria de justificación, urge averiguar cuáles son

2. SIMMONS incluso se atreve a negar que el consentimiento hipotético represente una forma auténtica de consentimiento: «Decir que la sujeción a ciertas instituciones políticas habría sido acordada por contratantes perfectamente racionales y motivacionalmente sanos no parece más que un subterfugio para decir que esas instituciones son buenas, por gozar de virtudes que serían apreciadas y seleccionadas por unos electores ideales. Formular el punto de esa manera parece tener poco que ver con las premisas justificatorias basadas en lo que realmente hacen las personas de carne y hueso cuando acuerdan someterse a ciertas instituciones políticas. El problema del paternalismo (por caso) es un problema principalmente debido a la tensión básica que existe entre la apelación a lo que las personas realmente eligen y la apelación a lo que resulta mejor (o mejor *para ellas*). Las teorías de la obligación política basadas en el consentimiento hipotético no parecen por eso mismo calificar realmente como teorías *consensuales*» (2010: 314). Una opinión similar puede encontrarse en DWORKIN, 1977: 151; NINO 2013: 102; y KLOSKO 2018: 354.

las *razones personales* que movilizan a dicha persona, incluso con independencia de que el acto o medida que la tiene de destinataria, evaluada desde cierto parámetro objetivo, le reporte alguna clase de beneficio (*cf. infra*, secciones 3 y 4).

A fin de probar esta hipótesis, procederé de la siguiente manera. En la sección 1, comentaré el pasaje del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* en el que LOCKE introduce la noción de «consentimiento tácito», poniendo especial énfasis en la lógica que gobierna a la idea de beneficio. De las consideraciones que allí formule surgirá que LOCKE está comprometido con dos principios práctico-interpretativos fundamentales. En la sección 2, contrapondré estos principios con un tercero, ajeno a la lógica del beneficio que subyace al planteo lockeano. Allí, además, introduciré la idea de «razones personales» que me acompañará en el resto del trabajo. En la sección 3, ampliaré el significado de esta idea, señalando en qué se diferencia de la idea de «razones impersonales», y explicando cómo trabajan unos y otros tipos de razones en los distintos ámbitos prácticos. En la sección 4, abordaré con algo más de detalle por qué el planteo lockeano resulta problemático para comprender en qué consiste el poder justificatorio del consentimiento. Con esa finalidad, presentaré una alternativa a la idea *estrecha* de «bienestar» que, según sostengo, estaría detrás de la lógica del beneficio que subyace a cierta interpretación del enfoque lockeano. Y en la conclusión, finalmente, repasaré el recorrido efectuado, sugiriendo cómo cabría interpretar el epígrafe que encabeza este trabajo en apoyo del enfoque sobre el poder normativo del consentimiento que juzgo adecuado.

## 1. EN TORNO A LA NOCIÓN DE «CONSENTIMIENTO TÁCITO» EN EL SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL: CONSIDERACIONES PRÁCTICAS Y SEMÁNTICAS

Escribe LOCKE en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*:

(...) todo hombre que tenga posesiones o disfrute de alguna parte de los dominios de cualquier gobierno, está por ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y mientras siga disfrutándolas está obligado a obedecer las leyes de ese gobierno, igual que cualquier persona que viva bajo el gobierno en cuestión, sean sus posesiones tierras que le pertenecen a él y a sus herederos o las haya arrendado solo por una semana; o esté simplemente viajando libremente por los caminos (#119).

Este pasaje famoso, como bien sabemos, ha generado una enorme disputa interpretativa que aquí nos distraería innecesariamente (al respecto, véase HAMPSHER-MONK, 1979; RUSSELL, 1986; SIMMONS, 2001). De cualquier manera, creo que, más allá de qué interpretación juzguemos apropiada, aquel presupuesto compartido por la mayor parte de los enfoques en torno al consentimiento estaría aquí presente. Vale decir, LOCKE también parece entender que el consentimiento solo se suscita porque el acto que es objeto del mismo encierra al menos en algún sentido un aspecto moral negativo. En el pasaje en cuestión, el acto moral negativo no es ni más ni menos que el acto de

«sumisión», que necesariamente implica una restricción de la libertad. Adicionalmente, LOCKE advierte que estaríamos ante la presencia de un acto de consentimiento tácito cuando una persona disfruta de ciertos beneficios, como detentar posesiones o disponer de la libertad para desplazarse sin restricciones por un territorio. En este punto, la postura de LOCKE bien merece compararse con algo que parece ínsito en el enfoque tradicional hoy imperante en torno al consentimiento, pero que sin dudas adquiere forma explícita en las palabras de RIPSTEIN ya aludidas: «si un acto no es incorrecto, no se requiere del consentimiento». Por mor de la argumentación, supongamos que ‘incorrecto’ pueda leerse aquí como sinónimo de ‘perjudicial’. Pues bien, comparada con esta tesis, la postura de LOCKE sería muy distinta, ya que de ninguna manera estaría afirmando que el consentimiento deviene *innecesario* cuando una persona disfruta de ciertos beneficios. Lo que más bien estaría diciendo es que *el disfrute de ciertos beneficios* por parte de un agente constituye una clara manifestación de que consiente las acciones implementadas por la instancia que se los otorga, en este caso un gobierno. ¿Resulta defendible esta postura?

Para evaluarla en toda su dimensión, son necesarias una serie de precisiones previas a propósito de la noción más general de «consentimiento». Muchos autores piensan que el consentimiento constituye una actitud subjetiva dotada de contenido proposicional, comparable a algunos de nuestros deseos o preferencias. Según estos autores, en la medida en que una persona posea una actitud favorable a cierta acción, medida o arreglo, habrá consentimiento, independientemente de cómo dicha actitud alcance a manifestarse públicamente (cf. ALEXANDER, 2014; HURD, 1996). Hay otros autores, en cambio, para quienes a menos que se compruebe un acto expresivo de dicha actitud subjetiva, no habrá propiamente hablando consentimiento de ningún tipo (cf. KLEINIG, 2010). Finalmente están aquellos autores que ni siquiera consideran necesario que el acto comunicativo por el que el consentimiento se expresa trasunte una actitud subjetiva. Según estos autores, el consentimiento se identifica con el mismo acto expresivo, compruébase o no una actitud interna que resulte favorable al acto, medida o arreglo en cuestión (cf. BARNETT, 1986). Dado el objeto temático del presente trabajo, aquí no queda más remedio que suponer la validez de una tesis como la planteada por el segundo grupo de autores. En efecto, si hay algo así como una forma de consentimiento *tácito*, también debe haber una forma de consentimiento *expreso*, y ambas no son ni más ni menos que las dos modalidades expresivas fundamentales que puede adoptar el consentimiento efectivo. Ahora bien, más allá de cuál sea la naturaleza del consentimiento, lo cierto es que todos los autores reconocen que el consentimiento presupone una relación tripartita, en virtud de la cual «un agente X da a otro agente Y su consentimiento para (o sobre)  $\phi$ » (cf. *supra*, nota n.º 2; además, véase MILLER Y WERTHEIMER, 2010).

Como todos podríamos adivinar, la noción de consentimiento tácito plantea problemas semánticos e interpretativos de difícil resolución (cf. SIMMONS, 1993: 83-87; LLOYD THOMAS, 1995: 39). Estrictamente hablando, estos problemas no son propiedad exclusiva de la misma. La noción de consentimiento expreso también los plantea, aunque allí el universo de casos que suscitan dudas seguramente tenderá a ser más reducido que el

universo de casos dudosos vinculados a la otra noción. Si «consentir» es, en la jerga de AUSTIN, un verbo *realizativo*, ¿cómo no habrían de surgir dificultades semánticas? Por empezar, ¿con qué indicios ciertos contamos para determinar si mediante la utilización de un realizativo explícito del tipo ‘yo asevero...’ (o ‘yo consiento...’), por ejemplo, estamos realizando efectivamente una afirmación (o consintiendo) y no, pongamos por caso, una mera puesta en escena para engañar a nuestro auditorio (*animus iocandi*)? ¿Por qué un símbolo como ‘┆’ no podría ser empleado, tal como otrora supiera hacerlo FREGE, para dar cuenta del verdadero carácter asertivo de un enunciado? La famosa respuesta que D. DAVIDSON ensayó para esta pregunta estuvo contenida en su principio de ‘autonomía del significado lingüístico’: «una vez que una expresión convencional le ha sido asignada a un aspecto del lenguaje, ella puede ser utilizada para servir los propósitos extra-lingüísticos más diversos; la representación simbólica necesariamente fractura cualquier vínculo con propósitos extra-lingüísticos» (1979: 113). Ahora bien, si las dificultades semánticas se plantean incluso en aquellos casos en que el consentimiento alcanza a expresarse en virtud de herramientas lingüísticas convencionales, ¿cómo no habrían de plantearse en mayor medida cuando estas herramientas brillan por su ausencia?

En todo caso, queremos de soluciones. Puesto que el consentimiento presupone, según hemos reconocido, una relación tripartita, cualquier semántica sobre el consentimiento tácito parece obligada a reconocer el significado contextual que posee toda interacción de persona a persona. Si la interacción vincula a dos completos extraños, las probabilidades de que Y comprenda que X consiente el acto  $\phi$  que Y le propone a partir de un determinado gesto corporal, por ejemplo, disminuyen considerablemente. Sin embargo, el hecho de que entre ambos agentes pudiera comprobarse una relación de profunda amistad y/o familiaridad tampoco garantiza una interpretación adecuada del acto. Supongamos que X e Y se encuentran en un evento social y que Y se muestra sumamente descortés con X, llamando la atención de la multitud reunida. Para no generar ningún conflicto, X levanta el pulgar y prosigue su conversación con otro de los invitados. ¿Podría interpretarse este gesto como un acto de aprobación al mensaje de su amigo? Hasta no conocer cuáles son los códigos comunicativos imperantes entre estas dos personas, resultará muy difícil responder la pregunta. Pero supongamos que el historial comunicativo existente entre X e Y indicara que cada vez que uno de los amigos levantó el pulgar, fue para comunicar un gesto de aprobación. Guiado por su experiencia pasada, Y lee en el acto de X una aceptación de su descortesía. ¿Hace bien en obrar así? Nuevamente, todo depende qué tipos de actos hayan podido generar gestos similares en el pasado. Si Y nunca tuvo hacia X expresiones similares de descortesía, el significado del gesto ya no resulta igualmente transparente. Pero aunque las hubiera tenido y todas hubieran contado con la aprobación de X, ya fuera tácita o expresa, quizá esta expresión sea única entre ellas, por haberse dado en público o por haber empleado un lenguaje llamativamente soez. ¿Consiente X el acto de Y? En casos así, ni siquiera una semántica denodadamente contextual parece ser de gran ayuda.



En contraposición al principio semántico aquí empleado, que nos insta a preguntarnos por el contexto comunicativo específico que reina entre dos agentes particulares, la semántica por la que se inclinaría LOCKE en su ensayo detentaría un carácter mucho más monolítico, por ponerlo de alguna forma. «*Todo* hombre que tenga posesiones (...)» en un territorio, postula LOCKE en aquel pasaje de manera *universal*, «está por ello dando su tácito consentimiento de sumisión» al gobierno en él imperante. ¿Cómo se supone que debemos entender esta suerte de principio interpretativo invariable? En realidad, LOCKE no está realizando una afirmación temeraria ni mucho menos. Por el contrario, lo que está haciendo parece sumamente razonable. Imaginemos por un momento que X tuviera razones para sentirse profundamente humillado por la descortesía de su amigo. Más aún, supongamos que todos quienes presenciaron dicho acto lo interpretaran como un gesto de humillación inaceptable. A X, sin embargo, las circunstancias lo abruman de tal modo que se siente incapaz de reaccionar de otra manera. Cuando LOCKE aconseja adoptar un principio interpretativo universal de semejante naturaleza, parece estar haciendo algo similar a lo que haríamos nosotros en este caso en particular si quisiéramos establecer un mecanismo de control objetivo que sirviera para evitar algunas interpretaciones extremas. Pienso sin ir más lejos en un principio como el que podría estipular que

(P1) «ninguna acción, medida o arreglo  $\phi$ , por más que *parezca* suscitar el consentimiento *tácito* de un agente, debe ser moralmente intolerable, característica que se comprueba si hay elementos objetivos de los que se infiera que los perjuicios (materiales, psicológicos, simbólicos, etc.) que ella comporta son insuficientes para compensar sus beneficios. Si la acción, en cambio, resulta moralmente intolerable, solo podrá invocarse el consentimiento *expreso* del agente como fuente de justificación».

En nuestro caso, como hemos visto, este principio bastaría para desmentir una interpretación consensual del acto de X. En el caso de LOCKE, por su parte, un principio muy similar al mismo parece invitarnos a interpretar algunos beneficios humanos, como la posesión de propiedades o el disfrute de los dominios de un territorio, ni más ni menos que como auténticas manifestaciones de un consentimiento político a ser gobernados.

Por sí solo, P1 es incapaz de ofrecer todo lo que necesitaría una semántica interpretativa de nuestros actos consensuales. Así, por ejemplo, si una persona no pudiera rechazar o disentir con la acción, medida o arreglo que la tiene de destinataria, aunque dicha acción la proveyera de mayores beneficios que perjuicios, resultaría muy difícil –aunque no imposible, desde luego– que su acto de consentimiento fuera realmente auténtico. Para que una persona pueda expresar su rechazo o disenso con una medida, deben darse al menos dos clases de condiciones:  *fácticas* y  *normativas*. De este modo, podríamos estipular que X goza del  *poder fáctico* de consentir y disentir con una acción, medida o arreglo si no existen impedimentos físicos, lingüísticos o psicológicos para hacerlo, como cierta discapacidad mental u otras dificultades relativas al ejercicio de su propia agencia práctica o a la de quienes lo rodean. Paralelamente, diremos que X goza del  *poder normativo* de consentir y disentir con una acción, medida o arreglo si no existen impedimentos normativos para hacerlo, como ciertas prohibiciones sociales



o la presencia de normas de significado confuso o indefinido. Apelando una vez más a la conveniencia notacional, llamemos «potestativo» al principio que estipula que

(P2) «ninguna acción, medida o arreglo  $\phi$  debería ser de tal naturaleza que a quienquiera consentir o disentir expresamente de ella le resultara *fáctica o normativamente* imposible hacerlo».

En la obra de Locke, ambos principios están presentes y actúan en consonancia. P1 (o algo muy similar a P1), como hemos visto, es invocado en el pasaje que abriera esta sección (además, *cf. infra*, sec. 4). Según lo que podríamos denominar *la lógica del beneficio* que allí claramente se constata, quien recibe un beneficio de parte de otra persona o agente consiente *tácitamente* el mismo, salvo que decida manifestar su disentimiento. Ahora bien, ¿qué vale para LOCKE como un acto de disentimiento? Al igual que el consentimiento, el disentimiento también puede ser tácito o expreso. ¿Resulta esta alternativa indiferente? En el terreno político, LOCKE entiende que toda aquella persona que, no habiendo dado nada más que un consentimiento tácito al gobierno, decide abandonar su posesión, ya sea donándola, vendiéndola o apelando a cualquier otro procedimiento, expresaría un acto de disentimiento auténtico (*cf. Segundo ensayo*, # 121). Por ende, en el esquema lockeano, no cualquier acto vale como tal. Quien se niega a prestar sumisión a un gobierno omitiendo participar de las elecciones, digamos, o exhibiendo pancartas ofensivas frente al congreso, no podría expresar un disentimiento genuino si todavía gozara de los beneficios de ser propietario. Así expuesta, la lógica parece tener perfecto sentido. Pero hagamos de cuenta por un momento que el agente cumple con el requisito lockeano de abandonar sus posesiones. Esto, como sabemos por otro lado, parece tanto *fáctica* como *normativamente plausible*, con lo que el caso satisface P2. ¿Acaso no podría el agente todavía querer prestar juramento de obediencia al gobierno en su nueva condición de desposeído?

Tal vez LOCKE se hubiera mostrado complaciente frente a esta posibilidad. Sin embargo, así como para expresar un disentimiento auténtico o genuino con una acción o medida, una persona debe desprenderse de los beneficios que ellas le confieren, cabe preguntarse si la expresión de un consentimiento auténtico no debería presuponer una condición semejante. En otras palabras, ¿por qué las garantías morales que se requieren en un caso no habrían de requerirse también en el otro? Para que la postura de LOCKE resulte aceptable y la lógica del beneficio termine de cuajar, estas preguntas deberían poder responderse. Sin embargo, el panorama no luce muy promisorio. Primero y principal, porque no se entiende qué tipo de garantías podríamos esperar de alguien que decide aceptar una acción cuando lo único que nos interesa es conferirle un beneficio. Pero, en segundo lugar, porque aún aceptando que el consentimiento solo se requiere cuando están en cuestión acciones perjudiciales –lo que sí podría demandar algún tipo de garantía (por ejemplo, la promesa de que se renuncia a cualquier acción de resarcimiento)–, no se entendería por qué el simple carácter beneficioso de una acción resultó desde un inicio una razón suficiente para imputarle a alguien un consentimiento tácito. Más aún, si esa persona de repente decide rechazar expresamente una acción que

le resulta beneficiosa, ¿por qué haber supuesto en primera instancia que dicha acción venía a reflejar su consentimiento?

## 2. EN BUSCA DE UNA SEMÁNTICA CENTRADA EN LA IDEA DE «RAZONES PERSONALES» PARA ACTUAR

El consentimiento, como cualquier acto realizativo que genera implicancias normativas, debe satisfacer una serie de condiciones para resultar válido y eficaz. En la sección anterior he intentado mostrar de modo muy esquemático qué dos principios o condiciones son reconocidas expresamente en la obra de LOCKE. Sin embargo, por las razones expuestas, **P1** y **P2** distan de ser suficientes para ese propósito. En su «Lógica del consentimiento», C. PEREDA sostiene que el consentimiento efectivo —o la forma *eminente* de consentimiento— solo puede expresarse «a título personal» (cf. 2004: 103). Que esto sea así no obedece a una mera casualidad. En circunstancias excepcionales, resulta lógico que otras personas hablen en nuestro lugar. Pero si la excepción se transformara en regla y siempre fuera admisible que otro u otros hablen por nosotros, ¿qué sentido tendría el consentimiento? Para que el consentimiento pueda desplegar la *magia moral* que lo caracteriza (cf. HURD, 1996), resulta necesario que el mismo sea al menos expresivo de nuestras propias razones personales. En caso contrario, fallará en reunir la validez y la eficacia que procura alcanzar.

Una discusión diferente, por cierto, es si otras personas, en algunas circunstancias, no podrían estar mejor capacitadas que nosotros mismos para acceder a estas razones personales y, por eso mismo, hablar en nuestra representación. Aunque no descarto esta posibilidad, ella debería ser excepcional. Como el propio PEREDA reconoce en su ensayo, si «el consentimiento efectivo en condiciones normales conforma ya la justificación moral requerida y no se necesita ninguna justificación moral ulterior», ello sucede «como consecuencia directa de un concepto moral central: la autonomía de las personas» (2004: 101-102). Si no fuera porque este principio nos insta a reconocer a cada persona como un ser con la libertad plena para *soportar o llevar a cabo* cualquier acción que no genere más repercusiones morales que en su propia vida (cf. NINO, 2007), no habría ninguna razón para valorar el consentimiento individual como una de las tantas modalidades por las que esta autonomía puede ejercerse. En un día cualquiera, una persona dispone de numerosas alternativas para ejercer su autonomía personal. Entre ellas, las hay triviales y no triviales. Un ejercicio trivial de la autonomía es el que se produce, por ejemplo, cada vez que una persona decide qué ropa vestir o qué desayunar antes de dirigirse al trabajo. Un ejercicio no trivial, en cambio, es el que se manifiesta en aquellos momentos álgidos de una vida, como cuando debemos optar por una vocación o la conformación de una familia. El consentimiento no es más que una de las modalidades en que se ejerce esta autonomía, con la particularidad de que ella, a diferencia de las restantes, constituye una respuesta a una oferta o propuesta ajena, no un acto nacido de la propia iniciativa individual (cf. WESTEN, 2004a).

En algunas circunstancias, como antes he reconocido, puede suceder que otros estén en mejores condiciones que nosotros para determinar qué decisión adoptar. Pero el principio de autonomía no solo protege aquellas decisiones que podríamos considerar *razonables*. Protege *cualquier* clase de decisión *personal*, suponiendo que la misma se encuentre libre de ciertos condicionamientos coactivos. En este sentido, el valor de la autonomía personal, como tantas veces se ha notado, también procura proteger especialmente aquellas decisiones que podrían considerarse impropias, equivocadas o hasta irrazonables, por no haberse tomado luego de atravesar un tamiz deliberativo apropiado (cf. WALL, 1998: caps. 6 y 7). Tarde o temprano una persona podría advertir que las razones que la llevaron a seguir un curso de acción o a consentir una medida determinada estaban equivocadas, ya sea por no corresponderse con los objetivos o valores personales que en realidad perseguía, ya sea porque disponía de alternativas menos costosas para llevarlos a cabo. Aunque otros pudieran estar al tanto desde un inicio de que estas razones eran equivocadas, nada justifica la existencia de albaceas o fideicomisarios dispuestos a evitar que tomemos decisiones apresuradas. Por lo menos en algún grado, todos podemos intentar advertir a nuestros amigos o seres queridos que ellos mismos disponen de razones personales para obrar de tal o cual manera que no han sido evaluadas con el rigor del caso. Al hacerlo, además, puede que estemos en lo cierto. Sin embargo, el principio de autonomía atribuye un privilegio *decisorio*, no *epistémico* para actuar, y esto es todo lo que importa en el actual contexto justificatorio.

Yendo ahora a lo realmente importante, cabe preguntarse qué significa que el poder justificatorio del consentimiento y, en particular, del consentimiento tácito, descansa en su capacidad de expresar nuestras razones personales para actuar. Hasta ahora solo habíamos establecido como condiciones de la validez y eficacia del consentimiento lo expresado por los principios **P1** y **P2**. Dado que los mismos se han mostrado insuficientes, quizá convenga añadir un tercer principio, el cual podría estipular que

(**P3**) «a menos que haya evidencia suficiente para afirmar que el consentimiento tácito de un agente a una acción, medida o arreglo  $\phi$  sea expresivo de sus propias *razones personales*, la apelación al consentimiento tácito resultará insuficiente desde el punto de vista justificatorio».

¿Parece plausible este principio? A fin de evaluarlo en toda su dimensión, primero debe sortearse una objeción natural. Alguien podría notar que, así formulado, el principio invitaría a los otros a evaluar en qué sentido los presuntos actos de consentimiento tácito alcanzan a expresar nuestras propias razones personales, con lo que volveríamos a atentar contra el privilegio decisorio consagrado por el valor de autonomía personal, que es después de todo el valor que explica la fuerza moral del consentimiento. Esto, sin embargo, sería un error. **P3**, tal como ha sido concebido, de ninguna manera autoriza a nuestros intérpretes a guiarse por lo que deberían ser, según ellos entienden, nuestras *mejores* razones personales para actuar. Simplemente los autoriza a guiarse por las que

*de hecho* son nuestras razones personales, estén o no equivocadas en su opinión.<sup>3</sup> Si se acepta, pues, esta explicación, el panorama interpretativo parece despejarse por completo. En el planteo lockeano, según ya lo he dicho, **P1** cumple la inestimable función de garantizar un estándar moral objetivo para descartar como impropias algunas formas de consentimiento, no necesariamente tácitas. Así, por ejemplo, **P1** permite descartar perfectamente el consentimiento expreso de un paciente a una cirugía estética cuyos beneficios fueran prácticamente inexistentes si el médico hubiera fallado en comunicarle los altos riesgos asociados a la intervención. No obstante, a diferencia de lo que previó LOCKE, la acción, medida o arreglo que suscita el consentimiento podría no vulnerar ningún estándar objetivo de esta naturaleza. Es más, desde el punto de vista objetivo, el balance entre costos y beneficios incluso podría arrojar valores positivos absolutos. LOCKE piensa que, cuando este es el caso, el consentimiento se infiere automáticamente. Pero si el consentimiento resulta expresivo de nuestras razones *personales*, y no de cualquier clase de razón, en principio tiene tanto sentido sostener que una persona podría disentir con una acción que le resultara objetivamente beneficiosa, como lo tiene sostener que podría consentir con una acción que le resultara objetivamente perjudicial.<sup>4</sup>

Desde el punto de vista analítico, cualquier pretensión de equiparar la idea de *beneficio* con la idea de *consentimiento* parece involucrar un craso error, como así también parece hacerlo cualquier intento de situar las ideas de *perjuicio* y *disentimiento* en un mismo plano lógico. De todos modos, para apreciar más nítidamente a qué se debe esto, antes será necesario comprender qué significan las razones personales y cómo las mismas se vinculan con nuestros actos de consentimiento y disentimiento.

### 3. EL PODER NORMATIVO DEL CONSENTIMIENTO Y LA IMPORTANCIA DE LAS RAZONES «PERSONALES»

En el ámbito práctico en general, las razones ofrecen una explicación del sentido en el que ciertas acciones o medidas conservan o promueven valores o principios que merecerían ser conservados o promovidos, así como del sentido en el que ellas podrían

3. KANT parece haber visto esto con preclara lucidez: «Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de los otros hombres)», sostuvo en su ensayo «Acerca del refrán: 'Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica'» (TP 8:290). De manera similar, esto escribió en la *Metafísica de las costumbres*: «A nadie puedo prodigar ningún bien de acuerdo a mis propios conceptos de felicidad (excepto a los niños pequeños o a los mentalmente insanos), pensando en beneficiarlo mediante la concesión forzada de un regalo; más bien, puedo beneficiarlo solo de acuerdo a *sus* conceptos de felicidad» (MS 6:454).

4. Retomo este punto en la parte final del trabajo, volviendo sobre una serie de distinciones que ya he formulado en otros sitios (cf. PARMIGIANI, 2019 y 2020). Como adelanto, baste por el momento con notar que la idea de beneficio, vinculada a la idea de bienestar, encierra una doble dimensión: una dimensión objetiva, vinculada a lo que cualquier persona necesitaría para progresar mínimamente como un agente moral autónomo, y una dimensión subjetiva, vinculada a lo que solo algunas personas necesitan o desean para autorrealizarse en el ejercicio de su autonomía. A mi juicio, si se desconoce esta doble dimensión valorativa que encierra el bienestar personal, se corre el riesgo de malinterpretar severamente el poder normativo del consentimiento.

contribuir a eliminar (dis)valores o principios (disvaliosos) que merecerían ser eliminados. Cuando una razón se esgrime para explicar la necesidad de una acción en relación a la prosecución de un objetivo, principio o valor, solemos ofrecer –según se dice– una justificación de dicha acción, si bien el término «justificación» posee múltiples acepciones. Una de ellas es la que se evidencia cuando intentamos expresar que una acción simplemente no atenta contra un valor o principio cualquiera. Otra es la que se plasma cuando, tras reconocer que sí lo hace, nos insta a tolerarla en aras de un bien mayor o equivalente. A los efectos de la presente discusión, bastará con tomar por válida la primera acepción mencionada del término, sin desconocer la presencia de estas y otras muchas acepciones posibles.

En el plano más estricto de la moral, hay múltiples clases de razones, como lo ilustra la prolífica literatura filosófica que ha venido desarrollándose durante los últimos años. Inspirados en autores como T. NAGEL (1970) o C. KORSGAARD (1996), hay quienes distinguen entre «razones agencialmente neutrales» y «razones agencialmente relativas». Según M. FARRELL, las primeras serían aquellas que nos exigen aspirar imparcialmente a un bien o valor intrínseco, como la felicidad, la autonomía o el conocimiento. Las segundas, en cambio, serían aquellas que limitan la validez de las primeras, cuando haya un valor en juego que emane de nuestros deseos, proyectos, compromisos o lazos personales (cf. 2004: 82). Hay otros autores que prefieren emplear una terminología alternativa para referirse a fenómenos relativamente similares. J. RAZ, por ejemplo, emplea la expresión de «razones impersonales» para referirse a las primeras y la de «razones personales» para referirse a las segundas, en virtud de la tipología valorativa que se escondería detrás de unas y otras (cf. RAZ, 2001b: 83-84; para una crítica a RAZ, véase SCHEFFLER, 2007: 250-251). Aunque a veces resulta un tanto difícil identificar a qué clase de razón obedece una acción en particular, un ejemplo sencillo que ya he empleado en otro trabajo puede despejar cualquier malentendido (cf. PARMIGIANI, 2019).

Supongamos que un individuo a quien no conozco está siendo perseguido por una banda de secuestradores. Llama a mi puerta y solicita permiso para alojarse en mi casa durante unas horas, hasta que pase el peligro. Dado que la vida de este sujeto se encuentra amenazada, podría decirse que yo tengo una razón para ayudarlo. Al tratarse de un desconocido, mi razón para ayudarlo constituye al mismo tiempo una razón agencialmente *neutral e impersonal*, por derivarse del *valor impersonal* que tanto para mí como para todo el mundo posee –o *debería* poseer (la diferencia no es menor)– la vida de este extraño.<sup>5</sup> Desde ya, no todo el mundo tiene como yo en este caso una

5. De modo tentativo, podría decirse, siguiendo a NAGEL, que los valores impersonales son aquellos que siguen generando razones para actuar cuando ya hemos dejado atrás cualquier perspectiva valorativa particular, adoptando una visión 'universalista' o 'desde ningún lugar'. En palabras de HATTALA MATTHES: «Un objeto, proyecto (etc.) X tiene valor impersonal solo en caso de que el valor de X pueda ser reconocido independientemente de cualquier perspectiva particular» (2015: 1004). Pero, como el propio Matthes remarca, esta aproximación oculta la diferencia significativa que existe entre aquellas «cosas cuyo valor es universal porque ese valor puede ser reconocido independientemente de cualquier perspectiva particular» y aquellas otras «cuyo valor es universal porque las razones para comprometerse con ellas pueden encontrarse dentro de cualquier perspectiva particular» (*ibid.*:1007). A los efectos de este trabajo, asumiré que estas dos posibilidades

razón para prestar ayuda. Yo tengo una razón que otros no tienen por el hecho de que es a mí a quien sorprende la situación descripta. Sin embargo, esto de ninguna manera la transforma en una razón personal o agencialmente relativa. Para que eso suceda, la razón para prestar ayuda no debería ser *universalizable*, es decir: no debería aplicarse a cualquier persona que, como yo, se encontrara en una situación similar.<sup>6</sup> Pero ahora supongamos que alojarse al extranjero hiciera peligrar mi propia vida o la de alguien que

---

reconstructivas son aceptables y hasta compatibles. De todos modos, lo que seguiría suscitando dudas es cómo han de concebirse las razones para actuar que se desprenden del reconocimiento de estos valores impersonales o universales. Según MATTHES, NAGEL identificaría los valores impersonales con los valores morales auténticos, que son los únicos que a su juicio generan razones perentorias o irresistibles [*compelling*] para actuar. Pero esta identificación sería un error. En efecto, así como existen valores impersonales de naturaleza moral, también existirían valores impersonales de naturaleza no moral, como el valor de las Cataratas del Niágara o el valor de las pirámides de Giza, los cuales tan solo generarían razones potestativas o no perentorias para actuar de cierta manera: por ejemplo, razones para viajar a las Cataratas o para recaudar fondos tendientes a proteger el patrimonio arquitectónico del antiguo Egipto. A mi juicio, sin embargo, el carácter ‘impersonal’ que revestirían esta última clase de valores solo se torna aparente si nos guiamos por el tipo de objeto que recepta el valor, el cual *no remite* a una persona. Pero si esto fuera lo distintivo de los valores ‘impersonales’, entonces tampoco cabría llamar de esa manera a la vida, a la integridad física, a la libertad ambulatoria, a la libertad de expresión o a cualquiera de los bienes o valores que tienen a seres humanos como sus últimos receptores. Tampoco es cierto, como dice SCHEFFLER, que a los efectos de que un valor sea impersonal, el mismo ha de poder apreciarse solo desde un punto de vista distanciado o no comprometido (cf. 2007: 250). Hasta donde entiendo, la postura de Nagel no es así de restrictiva. Para que un objeto revista valor impersonal, bastaría con que esta perspectiva distanciada esté disponible en algún punto para el agente, probablemente al final de cierta ruta deliberativa (cf. JAY WALLACE, 2010: 510-513). Así, supongamos que dos individuos, A y B, están a punto de morir, y que yo solo puedo salvar a uno de ellos. Por A siento una admiración especial pero a B lo desprecio profundamente. Situado frente a semejante dilema, es probable que opte por salvar al primer individuo en función del mayor valor personal que para mí posee en relación al segundo. No obstante, esto no significa que en esa misma situación yo no haya sido capaz de justipreciar el valor de B. Una manera de hacerlo habría sido deliberando de la siguiente manera: *así como por A siento una admiración especial, hay otras personas que por B sienten una admiración o afecto similares a los que yo siento por A, lo que lo hace igualmente valioso en términos personales. Por eso mismo, si solo hubiera sido B el individuo a punto de morir, aunque mi desprecio por él fuera profundo, igualmente yo habría tenido una razón impersonal para salvarlo, derivable del valor que para otras personas posee su vida.* Por supuesto, de ninguna manera estoy afirmando que esta sea la única ruta deliberativa disponible, como bien nos consta de las enormes contribuciones utilitaristas, kantianas y hasta religiosas que se han hecho en la materia.

6. ¿Qué ha de contar como «una situación *similar*»? Todo depende de los elementos que confluyan en la construcción del condicional hipotético que da cuenta de la razón. Pensemos en otro ejemplo muy sencillo: Pedro y Martha viven en la ciudad de Córdoba, en donde próximamente se presentará la Sinfónica de Berlín. Casualmente, Pedro es un aficionado a la música clásica, pero no Martha, quien tiene otras predilecciones. ¿Podría afirmarse que ‘Martha tiene una razón para comprar las entradas’ (1) por el hecho de que, si ella fuera una aficionada a la música clásica, querría presenciar la actuación de la Sinfónica? Esto no parece correcto. Desde luego, si Martha tuviera los gustos de Pedro, ella debería comprar las entradas, o al menos tendría una buena razón para hacerlo. Sin embargo, una cosa es afirmar que alguien *se halla en la situación* de otra persona y otra cosa es afirmar que alguien *sea* otra persona, que es lo que parece asumir (1). La neutralidad agencial nunca podría demandar que se satisfaga este segundo requisito. Para evitar tales malentendidos, J. BUCKLAND define la relatividad agencial de una razón en función del objeto o fin que procura alcanzar la acción que se ampara en dicha razón. En este sentido, afirma que si el objeto o fin de la acción no puede ser especificado sin hacer referencia al agente para el que este objeto o fin constituye una razón, dicha razón será agencialmente relativa (cf. 2018: 20-21). Personalmente comparto esta caracterización de la relatividad agencial, aunque en el ejemplo de los secuestradores esto no se aprecie tan nítidamente. En cuanto a la ‘universalidad’ de las razones (o de los valores) impersonales, véase una vez más HATTALA MATTHES, 2015: 1004 y sigs.



vive conmigo y por quien siento un afecto inconmensurable. En estas circunstancias, yo tendría una razón para no ayudarlo que es auténticamente *relativa y personal* desde el punto de vista agencial, dado que se deriva del *valor personal* que le adjudico a mi vida o a la de quien vive conmigo, aunque cada una de las vidas en cuestión valga lo mismo desde el punto de vista impersonal. Justamente en casos así, la razón personal se vuelve definitoria porque el valor impersonal equivalente que posee la vida de cada uno de los seres humanos (i.e. la del extraño y la de mi compañero/a) es insuficiente para dictaminar qué decisión adoptar.

Tradicionalmente se ha pensado que los valores personales funcionan en esta liza, aportando razones adicionales que sirven para descomprimir situaciones de incertidumbre práctica. No obstante, dado que los valores personales pueden ser mucho más triviales que estos, no siempre un valor de ese calibre será capaz de aportar una razón decisiva. Si yo desatendiera la petición del extraño porque ansío no ver interrumpida una noche romántica, el valor en juego también me otorgaría una razón personal, aunque seguramente dicha razón sería insuficiente para derrotar a la razón impersonal que nos exige actuar en sentido contrario. Al parecer, pues, hay razones impersonales que poseen una fuerza moral especial. En principio son difíciles de derrotar porque ellas están apoyadas en lo que KANT hubiera denominado «deberes de obligación *perfecta*», que son deberes que nos compelen a actuar o abstenernos de actuar de maneras muy definidas y que, además, suelen generar derechos en la contraparte. Junto a los deberes de ayuda están, por ejemplo, los deberes de indemnidad, cuyas exigencias son tanto o más perentorias que las de aquellos. Pero lo notable del caso es cómo unos y otros tipos de razones operan cuando llega el momento de consentir (o disentir de) una acción, medida o arreglo. Supóngase que yo me niego a dejar pasar al extraño impulsado por una razón personal de naturaleza trivial. A juzgar por esta trivialidad, mi acto de disenso difícilmente pueda ser válido. Para que no lo sea, al menos debería intentar apoyarse en una razón personal de mayor peso específico, derivable de un valor moral impersonal equiparable al valor impersonal en pugna.<sup>7</sup> Sin embargo, imaginemos que no existe una razón así. En semejante situación, estaré obligado a acceder a la petición del extraño. ¿Significa esto que tengo una obligación de consentir?

D. ESTLUND parece ver las cosas de esta manera. Con el propósito de justificar la obediencia política a la autoridad, ESTLUND postula una noción normativa de consentimiento, orientada a dar cuenta de las «razones que harían que negarse a consentir la autoridad fuera moralmente equivocado» (2011: 179). De acuerdo a este planteo, existen pautas morales que, dependiendo de la situación, invalidan tanto el consentimiento

---

7. Algunos autores denominan «*contributory reasons*» (o razones *contributivas*) a este tipo de razones. Por sí mismas, estas razones no serían capaces de justificar un determinado curso de acción. Pero acopladas a otra razón o conjunto de razones, ellas sí alcanzarían a reunir tal potencial. Siguiendo esta terminología, entiendo que las *razones personales* que son capaces de decidir en un sentido o en otro ciertas situaciones de incertidumbre práctica en las que se encuentran en tensión dos valores impersonales se comportan justamente como *razones contributivas*. Para un análisis alternativo de lo que significa una razón contributiva, véase en especial DANCY, 2004: 15 y sigs..



como el disentimiento. Para probar su punto, ESTLUND recurre a varios ejemplos. En uno de ellos, dos amantes se han comprometido a mantener relaciones sexuales con cierta periodicidad. Sin embargo, uno de ellos dice siempre que no. En virtud del deber existente de acceder a tener relaciones de tanto en tanto, ESTLUND piensa que el disentimiento constante resulta moralmente errado, lo que invitaría a pensar que, al menos en algunas circunstancias, consentir la relación sexual será moralmente obligatorio. A mirada de soslayo, el ejemplo podría invitar a muchos a pensar que la negación errada del consentimiento autorizaría el contacto sexual. Pero ESTLUND aclara que su planteo solo pone en evidencia el error de disentir, no que la obligación de consentir le otorgue a la otra parte un permiso para actuar aún en contra del disentimiento.

Intuitivamente, la reflexión de ESTLUND sobre su propio ejemplo parece acertada. Lo que él no aclara, sin embargo, es por qué el amante no correspondido no podría actuar vulnerando el disentimiento del amante obligado. A mi juicio, la clave interpretativa es propiciada por la tipología de derechos y valores invocados en el ejemplo, la que se advierte ni bien contrastamos el ejemplo de ESTLUND con nuestro ejemplo anterior. ¿Cuenta entonces el extraño con un permiso para actuar según su deseo, contraviniendo mi negativa a dejarlo pasar? ¿Acaso está el extraño autorizado a ingresar a mi morada *sin mi consentimiento*? Dado que su propia vida está en riesgo, todo parece indicar que sí, a pesar de que se vulnerará un derecho propietario y, por consiguiente, un auténtico *valor impersonal*: el de la libertad de disponer libremente de lo que es mío. Nótese que, en este caso, parece haber dos valores impersonales en pugna: el valor de la vida y el de la propiedad. Si yo tengo una obligación de consentir al pedido del extraño, esto se debe a que su derecho es más importante que el mío. No obstante, también es cierto que el extraño me ha brindado la oportunidad de consentir. De lo contrario, habría ingresado unilateralmente a mi morada, sin siquiera pedir permiso. Si este hubiera sido el caso desde un comienzo, *necesariamente* se habría vulnerado un valor impersonal. Pero puesto que no lo fue, la deferencia del extraño hacia mí al menos plantea la posibilidad de un escenario moral alternativo en el que ningún valor resulte vulnerado, ni el de su vida ni el de mi propiedad. Suponiendo que yo disienta y el extraño ingrese a mi casa sin mi permiso, el escenario moral volverá a ser negativo en relación al último valor en pugna. Sin embargo, en este caso ya no será responsabilidad del extraño el haberlo vulnerado, sino una responsabilidad exclusivamente mía.

En contra del utilitarismo, B. WILLIAMS solía remarcar la importancia que para muchos agentes posee la *integridad* personal. La conservación de este valor, según sabemos, origina razones agencialmente relativas para actuar, que en muchos casos llegan incluso al extremo de impedir que ciertos valores impersonales apremiantes se materialicen. El ejemplo al que apela WILLIAMS es mundialmente famoso: Jim debe decidir si asesina al habitante de una tribu para salvar la vida de muchos otros de sus compañeros. Desde el punto de vista utilitario, Jim parece disponer de razones apremiantes para jalar del gatillo. Sin embargo, desde el punto de vista de su integridad personal, las razones apuntan en el sentido contrario (*cf.* WILLIAMS, 1973: 98).

En el ejemplo de los secuestradores sucede algo similar, aunque la integridad personal aparezca comprometida de otra manera. El extraño amenazado parece enfrentar, en rigor, al menos cuatro alternativas:

- 1) dejarse secuestrar;
- 2) ingresar unilateralmente a mi morada;
- 3) ingresar a mi morada a pesar de mi disentimiento; e
- 4) ingresar a mi morada con mi consentimiento.

Por razones obvias, las alternativas 1) y 4) no ofrecen ningún inconveniente: ellas representan el peor y el mejor escenario moral, respectivamente. Pero entre 2) y 3), ¿cuál es la diferencia? Según parece, la única diferencia tendría que ver con el hecho de que 3) se produce *a causa de* una intervención mía. En efecto, la única razón por la que el extraño decide irrumpir en mi hogar es que yo no le he dejado otra alternativa. Luego, si aquí se vulnera el valor moral impersonal de disponer libremente de nuestra propiedad, esto solo sucede porque yo así lo he dispuesto, haciéndome plenamente responsable de ello. Antes de que el extraño llamara a mi puerta, simplemente no tenía ninguna razón para dejarlo pasar o negarle la entrada. Ahora, una vez que ha llamado, no solo se origina una razón impersonal para dejarlo pasar que parece ser moralmente apremiante. También se origina una inmensa gama de razones personales o agencialmente relativas. En lo fundamental, ahora debo decidir qué relación quiero guardar con lo que sea que se siga de mi acto. Mi integridad, al igual que le sucedía a Jim, ya ha sido comprometida.<sup>8</sup>

El principio **P2** enunciado en la sección anterior, y compartido en cierto modo por LOCKE, especificaba que, a los fines de consentir (o disentir de) una acción determinada, debía ser fáctica o normativamente posible disentir de (o consentir con) ella. En este punto deseo enfatizar el *carácter disyuntivo* de la condición. Cuando sucede lo que ESTLUND plantea, resulta claro que el disentimiento no es una opción desde el punto de vista *normativo*. Sin embargo, en estos casos, lo importante es que *al menos* pueda serlo desde el punto de vista *fáctico*. Tanto en el ejemplo de ESTLUND como en el ejemplo del extraño se satisface esta condición. En el primero, por supuesto, la obligación de consentir la propuesta sexual no otorga un permiso para actuar de todas formas en caso de disentimiento. En el ejemplo del extraño, en cambio, la obligación de consentir a su pedido sí lo hace. La razón que explicaría esta discrepancia parece tener que ver, como antes anunciaba, con la tipología de derechos involucrada: mientras en un caso la integridad sexual parece ser un derecho absoluto o general, en el otro caso la disponibilidad de la propiedad parece no serlo (sobre esta distinción, véase WALDRON, 1988: cap. 4). De todas formas, lo importante aquí tiene que ver con lo que *fácticamente* posibilita

---

8. En su ejemplo, WILLIAMS parece enfatizar en mayor medida el impacto que produciría en la integridad moral de Jim el hecho de tener que asesinar a la persona en cuestión. Sin embargo, desde el mismo momento en que el capitán le ofrece a Jim esta posibilidad, su integridad moral ya ha sido comprometida: lo que sea que decida le generará algún costo personal. En mi ejemplo, como se habrá notado, he decidido enfatizar este segundo aspecto del dilema moral planteado.

que un agente manifieste su parecer con respecto a una acción o medida. Si alguien solo pudiera decir que «no» cuando no está obligado a hacerlo y solo pudiera decir que «sí» cuando lo está, no habría ninguna obligación moral de consentir. Como sabemos desde hace tiempo, la obligatoriedad de un acto supone su contingencia, es decir: la posibilidad de que no sea (puesto hartianamente, esta sería la diferencia existente entre «tener una obligación» y «verse obligado»). Pero si puedo disentir en relación a un acto que debería consentir, no es meramente porque pueda expresarlo. Es porque esta expresión debe encerrar algún sentido significativo. Así como las *razones impersonales* son las que muestran el *sentido en que* el consentimiento o el disentimiento pueden resultar *obligatorios*, las *razones personales* son las que simplemente muestran el *sentido* de estos actos, del cual a menudo depende –aunque no siempre– su verdadera fuerza moral.

Una vez comprendido este punto fundamental, las posibilidades lógicas que se abren son infinitas, dependiendo de los valores *personales* en juego. Solo por retomar nuevamente los ejemplos analizados, supongamos que yo consiento una acción que estoy obligado a consentir, básicamente porque se impone un valor impersonal del cual se derivan razones morales imperativas o perentorias. Ya sea que tomemos el ejemplo de los amantes, ya sea que hagamos lo propio con el ejemplo del extraño, en ninguno de estos casos el consentimiento tiene por qué basarse en la razón agencialmente neutral que viene proporcionada por el valor impersonal en cuestión. *Podría hacerlo*, desde luego, pero no hay ninguna necesidad de que así sea. Hasta donde sabemos, la obligación de consentir el acto propuesto solo me exige que consienta el acto, no que lo haga por tal o cual razón específica. El amante, pues, al igual que yo, podría expresar su consentimiento basado en cualquiera de las siguientes razones: para complacer al otro, para complacerse a sí mismo, para irritar a un tercero, para evitar posibles reprimendas o sanciones, para no comprometer su integridad moral, para demostrar entereza o compromiso, etc. La lista de razones, desde luego, no pretende ser exhaustiva, básicamente porque nunca podría serlo. Nuestras razones personales pueden ser infinitas y cualquiera de ellas explica cómo podemos llegar a consentir actos, medidas o arreglos que tenemos la obligación de consentir, por existir una razón impersonal que la ampara.

Del mismo modo, supongamos que yo disiento de una acción que estoy obligado a consentir. El disentimiento podría ser moralmente errado, como en el caso del amante, o moralmente nulo, como en el caso del extraño. En cualquiera de los casos, sin embargo, el disentimiento llega a ser lo que es porque existe al menos una razón personal que lo explica. Puesto que resulta moralmente inaceptable, podría imaginarse que la razón personal que lo secunda también hereda este carácter. Pero esto sería un error. La razón personal que explica mi disentimiento con una acción que estoy obligado a consentir podría ser exactamente la misma que la razón personal que explicaría mi consentimiento, como complacerme a mí mismo o irritar a un tercero. En consecuencia, para que haya incorrección moral, basta con que el acto vulnere un valor impersonal, más allá del motivo o razón personal que pueda haberlo provocado.<sup>9</sup>

9. Conviene diferenciar en este punto entre el papel explicativo y el papel justificatorio que desempeñan las razones. Con respecto a las razones morales, y en particular con respecto a las razones agencialmente neutras, la

Estas dos posibilidades lógicas, con sus infinitas variantes correspondientes, explican de qué modo operan las razones personales cuando se trata de consentir (o disentir de) una acción, medida o arreglo que resulta obligatorio, por descansar en valores impersonales apremiantes. En algunos casos, como en el del extraño, el incumplimiento de la obligación resulta moralmente irrelevante, es decir: aunque expresemos nuestro disentimiento con la acción que se nos exige, este disentimiento podría ser desoído. En otros casos, en cambio, el disentimiento conserva todavía su fuerza moral. Ahora bien, careciendo de este carácter obligatorio, ¿qué cabe afirmar a propósito de aquellas acciones que generan implicancias intersubjetivas? LOCKE sostuvo, según se viera, que si la implicancia es beneficiosa y no se constata un disentimiento expreso de parte del beneficiario, la acción resulta tácitamente consentida. Sin embargo, una vez que admitimos que el consentimiento constituye un reflejo de nuestras razones personales (P3), la idea lockeana cae por su propio peso.

En efecto, entre las razones *personales* para acatar o rechazar un curso de acción, las hay al menos de dos tipologías diferentes: egoístas y altruistas. Así, un individuo puede consentir un beneficio económico porque repercute positivamente en su bienestar material, pero también podría rechazarlo porque despierta la envidia ajena, la que repercute negativamente en su bienestar espiritual. Ambas razones son razones personales de tipo egoísta que motivan cursos de acción de contenido antagónico. De modo semejante, un individuo puede consentir un beneficio económico con el propósito de repartirlo entre los habitantes más carenciados de su comuna, o puede rechazarlo por considerar que el mismo transgrede una norma de equidad. Ambas razones son razones personales de tipo altruista que vuelven a motivar cursos de acción de contenido antagónico. Pues bien, para que pueda afirmarse de un individuo así que consiente tácitamente un beneficio, antes deberíamos estar al tanto de cuáles son sus razones personales. P3 justamente nos insta a ello. Si se trata de un individuo egoísta con un apego o susceptibilidad especial

---

coincidencia entre explicación y justificación parece innegable. ¿Pero qué hay acerca de las razones personales? No cualquier razón personal parece estar en condiciones de justificar un acto de consentimiento. En «Razones internas y externas», WILLIAMS sostuvo que el deseo de beber un líquido con la creencia de que se trata de ron, cuando en realidad es gasolina, no le da a un individuo una razón para hacerlo. En el sentido explicativo, el individuo parece tener una razón para beber el líquido. Sin embargo, no se trata de una razón en el sentido justificatorio del término (cf. 1993: 132 y sigs.). Por el contrario, si el líquido fuera efectivamente ron, el individuo tendría una razón para beber el líquido que, al mismo tiempo, explicaría y justificaría su acción. Supongamos ahora que el cantinero de un bar le ofrece a este mismo individuo un auténtico vaso de ron. El individuo acepta. ¿Sería este un arreglo *consentido*? Todo dependerá de los términos en los que se concrete el intercambio. Si hay engaño de parte del cantinero, por ejemplo, difícilmente pueda haber consentimiento. Pero si el vaso contuviera ron y el arreglo comercial se concretara, ¿quién podría negar un auténtico consentimiento de parte del individuo? ¿Y quién podría negar que este consentimiento sería expresivo de su deseo personal de beber un vaso de ron? En este caso, la razón personal tanto explica como justifica el acto de consentimiento en cuestión. Desde luego, podría ser que el individuo despreciara el ron, pero que solo accediera al arreglo comercial para beneficiar económicamente al cantinero. De ser así, la razón personal que justificaría el acto de consentimiento no sería el deseo de beber ron, sino un deseo altruista, tan personal como el otro. Las razones personales, pues, operan de múltiples formas, permitiendo explicar y justificar los actos de consentimiento que validan nuestros acuerdos. Por cierto, esto no significa que la validez de nuestros acuerdos dependa de que estas razones se conozcan o se hagan explícitas. Solo significa que, si estas razones no existieran, el consentimiento no podría obrar en ninguna circunstancia como condición de validez de los mismos.

a la opinión de los demás, su silencio no significará lo mismo que si se trata de un individuo muy seguro de sí mismo. El problema es que muchas de estas características o rasgos personales del carácter no solo no son excluyentes sino que también se hallan en constante cambio o revisión, lo cual generará problemas interpretativos a menudo irresolubles.

A fin de sortear este obstáculo, la opción podría consistir en ceñirse al esquema interpretativo lockeano, en el que **P3** resulta innecesario. Sin embargo, esto volvería a enfrentarnos a un viejo obstáculo: **P1** y **P2** nos invitan a interpretar aquellas acciones que objetivamente resultan beneficiosas para ciertos individuos como si fueran tácitamente consentidas. Pero si tales individuos de repente deciden rechazar estas acciones de manera expresa, ¿por qué haber supuesto en primera instancia que las mismas venían a reflejar su consentimiento? Dado que el consentimiento constituye un acto expresivo de nuestras razones personales, el consentimiento tácito, que no es más que una de las tantas modalidades en las que aquel puede expresarse, no puede pretender ser otra cosa. ¿Qué hacer entonces? ¿Recurrir nuevamente a **P3**, asumiendo el riesgo de volver a tropezar con el otro obstáculo ya señalado?

Como puede apreciarse claramente, poco parece importar el esquema interpretativo que decidamos adoptar. Hagamos lo que hagamos, todo indicaría que los problemas interpretativos que se suscitan a raíz de la noción de consentimiento tácito permanecerán allí de todos modos, siempre acechantes. Por eso esta noción ha despertado tanto recelo a lo largo de la historia de la filosofía. De cualquier modo, en el caso particular de LOCKE, que es quien de manera eminente decidió acudir a ella para ensayar una justificación de la obediencia a la autoridad política, los problemas interpretativos que ya de por sí se presentan serían sintomáticos de un problema aún más grave. A lo largo de esta sección he intentado mostrar de qué manera nuestros actos de consentimiento y disenso solo pueden comprenderse en relación a nuestras razones personales para actuar, las cuales *pueden* ser refractarias a la lógica del beneficio. Si no fuera por ellas, el consentimiento carecería de toda relevancia práctica. Por eso, cualquier enfoque acerca del consentimiento que decida ignorar el estrecho vínculo que él guarda con estas razones personales estará condenado a desvirtuar su auténtico poder normativo. El enfoque de LOCKE es solo uno de estos enfoques, aunque probablemente el más influyente de todos.<sup>10</sup>

10. Escribe KLOSKO a propósito del enfoque lockeano: «Mientras la recepción de beneficios de parte del gobierno puede ser plausiblemente interpretada como generando obligaciones políticas, estas últimas pueden ser explicadas sin invocar el consentimiento. En su lugar, los principios morales relevantes apelan a la reciprocidad, un requisito que exige la apropiada devolución de los beneficios que uno recibe. Los defensores de estas posiciones típicamente argumentan que los beneficios del gobierno generan las exigencias morales relevantes, sea que nazcan de la gratitud o de algún principio de juego limpio, según las cuales uno no debería beneficiarse de la labor de otras personas sin aportar su propia parte. La literatura se halla repleta de versiones desarrolladas de estas nociones (...) Pero, una vez más, estas teorías dejan de lado el consentimiento y el consentimiento tácito (2018: 353). Aunque KLOSKO hace bien en rechazar el intento lockeano de vincular el consentimiento con la recepción de beneficios, no estoy seguro acerca de si este rechazo solo vale en su planteo para el consentimiento *político*. En la próxima sección aludo a los distintos planos justificatorios en los que puede

#### 4. LA DIVERSIDAD DE ÁMBITOS JUSTIFICATORIOS Y EL PROBLEMA DE LOCKE

Comentaba al inicio de este trabajo cuán vasta ha sido la influencia de LOCKE y su noción de consentimiento tácito. Ella se percibe fundamentalmente en el ámbito de la filosofía política, en donde continúa fomentando nuevas interpretaciones, debates e ideas. Pero también en los ámbitos de la filosofía jurídica y moral esta influencia habría sido notable, sirviendo para moldear lo que hoy podría considerarse allí como el enfoque predominante en torno al consentimiento (*cf.* PARMIGIANI, 2019). Desde luego, mientras LOCKE sostiene que el consentimiento se infiere de aquellos actos que resultan beneficiosos, el enfoque predominante descansa en una suerte de dogma fundamental, que bien cabría resumir en la frase de RIPSTEIN ya citada: «Si un acto no es incorrecto, no se requiere el consentimiento». Estas dos ideas no resultan equivalentes, por lo menos no sin una importante aclaración adicional. LOCKE parece suponer que si un acto no solo no es incorrecto sino que además resulta beneficioso, el consentimiento se infiere tácitamente del mismo, lo cual *podría* interpretarse como una forma velada de decir que *no se requiere* de él. En efecto, ¿por qué habríamos de requerirlo si él ya está presente? Según esta interpretación, solo requerimos aquello que echamos en falta, y este no sería el caso con el consentimiento. Sin embargo, la frase también podría interpretarse como una forma de afirmar que los actos que no resultan moralmente censurables o incorrectos, probablemente por traer consigo beneficios individuales, poseen una justificación moral independiente, esto es: *independiente de* la idea de consentimiento. Esta interpretación, sin dudas, resulta más natural que la anterior, aunque no necesariamente compatible con la idea de LOCKE.

Sea de una u otra forma, lo cierto es que aún así el pensamiento de LOCKE se habría encargado de influir en alguna medida sobre el enfoque predominante. Para verlo, basta con advertir qué condiciones deben darse según uno y otro para que el consentimiento *pueda ser* solicitado y, de este modo, logre desempeñar un rol justificatorio. Los partidarios del enfoque predominante tienden a concentrarse en lo que sucede en los terrenos del derecho penal y el derecho de daños, así como en el terreno más amplio de la moral intersubjetiva. Según ellos, el consentimiento cumple allí la misión de *transformar* aquellas acciones que poseen una connotación moral negativa en acciones que, o bien ya no la poseen en ningún sentido, o bien pasan a poseerla en un grado que al menos resulte moralmente justificable ante sus destinatarios. En este sentido es que se afirma que el consentimiento transforma una violación en sexo convencional o una invasión a la privacidad en una invitación a cenar (*cf.* HURD, 1996: 123; WERTHEIMER, 2000:

---

operar el consentimiento, poniendo en tela de juicio la idea de reciprocidad que parece defenderse en este pasaje. Sobre lo que no tendré tiempo de explayarme, en cambio, es sobre si la deliberación política que solo puede invocar razones de orden *impersonal* para justificar un determinado diseño institucional o normativo, como claramente sucede en cierta etapa del planteo rawlsiano, realmente está en condiciones de respaldar una noción auténtica de consentimiento. Sobre este punto, véase en especial SIMMONS, 2001; GAUS, 2011; VALLIER, 2015; y WENAR, 2017.



559; WESTEN, 2004a: 96). Prescindiendo del consentimiento, cada uno de estos actos sería un delito o un acto inmoral. Mediando el consentimiento, el carácter delictivo o inmoral del acto desaparece o se atenúa. Ahora bien, si no fuera porque cada uno de estos actos encierra una connotación moral negativa, implicando un perjuicio cierto para su destinatario, el consentimiento sería normativamente irrelevante.

La lógica del beneficio, según antes la he definido, nos insta a considerar los actos moralmente beneficiosos *como si* implicaran el consentimiento de sus potenciales destinatarios. Este ‘como si’, por cierto, no está presente en el texto de LOCKE, el cual admitiría una lectura bastante más literal que la aquí sugerida.<sup>11</sup> De todos modos, lo que está fuera de discusión es lo que del propio texto se infiere en lo atinente a qué condiciones deben darse, no ya para que el consentimiento tácito se solicite, sino el consentimiento *expreso*. Y aquí es donde las posturas de LOCKE y del enfoque predominante confluyen al unísono, con independencia de cómo cada una entienda las distintas formas en las que puede justificarse una conducta. Según una y otra postura, para que el consentimiento *expreso*—y no meramente el tácito— se requiera, debe haberse constatado la presencia de una acción, medida o arreglo que no supere el *test* de tolerancia moral fijado por P1 (*cf. supra*). LOCKE pensaría que esta condición se satisface a propósito de los súbditos o miembros *permanentes* de una comunidad, quienes —a diferencia de los extranjeros o los meros residentes, que solo están obligados a respetar las leyes dictadas por un gobierno— poseerían una serie de obligaciones y compromisos adicionales, de mayor envergadura, exigencia y alcance. Si así no fuera, ¿qué podría haberlo llevado a escribir que «nada puede convertir a un hombre en miembro de una comunidad excepto entrar en ella mediante un compromiso positivo, y una promesa y pacto *expresos*» (*Segundo ensayo*, # 122), contraviniendo lo afirmado anteriormente en el texto? (*cf. supra*) De hecho, en su brillante interpretación de este pasaje, SIMMONS parece salvar la aparente contradicción postulando un principio explicativo semejante (*cf.* 2001: 173 y sigs.).

Hay ámbitos en los que resulta ciertamente indisputable que el consentimiento actúa tal como lo prevén LOCKE y el enfoque predominante. Antes he mencionado los ámbitos del derecho penal y el derecho de daños, por ejemplo, en los que el consentimiento sirve tanto para justificar la provocación de un daño que se sigue de transgredir una prohibición, como así también para renunciar a una pretensión de resarcimiento. Por cierto, tampoco es menor la función que el consentimiento cumple en este mismo sentido en el ámbito más general de la moral intersubjetiva, o incluso en el derecho de

11. P. WESTEN cree que tratar a alguien ‘como si hubiera consentido’ no es tratarlo ‘según su consentimiento’. Para dar cuenta de lo primero, él reserva la noción de ‘consentimiento putativo’ [*imputed consent*], a la que considera una auténtica *ficción jurídica* (*cf.* 2004b: 337). ¿Podría decirse entonces que la noción de consentimiento tácito que emplea LOCKE es asimilable a una ficción jurídica? Sin dudas que esta es una interpretación posible, aunque aquí no me haya ocupado de la misma por razones de espacio. En cualquier caso, parece claro que la noción de consentimiento tácito que hasta aquí he intentado postular buscando apoyo en la idea de razones personales para actuar no guarda ninguna similitud con la noción lockeana, por lo que no cabe temer por su presunto carácter ficcional.



contratos, si pensamos en el modo como alguien puede desvincular a su contraparte del cumplimiento de los términos de un acuerdo. Sin embargo, estas funciones justificatorias que cumple el consentimiento suponen un dominio o universo deóntico compuesto fundamentalmente por *prohibiciones y obligaciones*, que son las que demarcan la línea entre lo correcto y lo incorrecto. ¿Pero qué sucede cuando lo que está en cuestión remite más bien al dominio de *lo posible y lo permitido*? (al respecto, véase HART, 1963: Cap. 3) ¿Qué hay en particular del universo de la política legislativa, la moral personal o el derecho de contratos que regula lo que sucede en la etapa de la negociación que precede a un acuerdo? ¿Desempeña el consentimiento en estos ámbitos la misma función que en los anteriores?

Si el consentimiento desempeña en estos ámbitos una función *justificatoria*, habremos de reconocer que no es porque se encargue de *transformar* una acción de connotación moral negativa en una acción al menos aceptable, ya que, en rigor, no hay *nada que transformar*. Bien podría decirse que tanto los legisladores que deciden sancionar una nueva norma, como las dos partes que deciden celebrar un nuevo acuerdo, están creando algo donde antes no había nada. Por ende, si su consentimiento ha de cumplir una función, esta función no puede remitirse al propósito de validar o legitimar algo en principio inválido. En teoría política, el acto en virtud del cual se crea o instituye un nuevo Estado se denomina acto *constituyente*. Valiéndonos, pues, de esta terminología, podríamos decir que en aquellos casos en los que se trata de garantizar la legitimidad de un nuevo acuerdo o transacción, el consentimiento justamente cumple una función *configuradora* o *constituyente*, la cual supone una capacidad para generar algo donde antes no había nada.

Pero hay más. Pensemos en aquellas situaciones en las que alguien recibe una herencia o donación de gran valor económico. Dado que el gesto parece beneficiar a su destinatario, la lógica de LOCKE nos obligaría a imputarle al mismo una suerte de consentimiento tácito. Sin embargo, también sabemos que la mayor parte de nuestros sistemas legales condicionan el perfeccionamiento de esos actos a que los mismos sean *aceptados* por sus destinatarios, pudiendo el acto de aceptación ser tácito o expreso (al respecto, véase por ejemplo el art. 1792 del Código Civil argentino). Si LOCKE tuviera razón, ¿para qué se requeriría esta condición adicional? En estos casos, podría decirse que el consentimiento, cuando se otorga, más que para legitimar un acto en principio inválido, e incluso más que para constituir un acto hasta entonces inexistente, sirve ni más ni menos que para *confirmar* o *reconocer* su presunta validez moral. Como se desprende de la sección anterior, las razones por las cuales un individuo puede consentir (o disentir de) un acto presuntamente beneficioso (o de presunta validez moral) son infinitas. Entre ellas, las hay tanto de naturaleza impersonal como personal; y, entre estas últimas, tanto de tendencia altruista como egoísta. Puesto que las razones personales o agencialmente relativas dependen de cada persona (de su carácter, de sus afectos, de sus proyectos personales, de su concepción particular del bien, etc.), será cada persona quien detente en última instancia la potestad de determinar qué le resulta aceptable, sin importar lo que otros agentes lleguen a estimar conveniente o beneficioso para ella.

En este punto, debo formular una aclaración importante. La lógica del beneficio, tal como aquí he empleado esta expresión, parece describir un proyecto que en cierto modo no sería enteramente justo atribuirle a LOCKE. Por lo pronto, la lógica del beneficio iría ligada a un enfoque *estrecho* o *parcial* del bienestar, probablemente ligado a la teoría de la acción racional y a ciertas variantes del utilitarismo. De acuerdo a este enfoque, las únicas razones que justificarían la conducta de un individuo serían aquellas que lo motivarían a satisfacer sus preferencias *auto-interesadas* si él fuera completamente racional y deliberara a partir de toda la información relevante (cf. BRANDT, 1979: 329; HARE 1981: 101-105; SOBEL, 2016: 95). Pero la obra de LOCKE, según se ha dicho repetidamente (cf. SHERIDAN, 2016), aporta más bien poco en el plano de la filosofía moral como para saber a ciencia cierta si las numerosas referencias que ella realiza a la noción de ‘bienestar’, o a las de ‘bien común’ o ‘bien público’, tanto en el *Segundo tratado* (#135, #136 y #142) como en los *Escritos sobre la tolerancia* (356), son compatibles con un enfoque de este tipo. No obstante, nótese lo que escribe LOCKE ni más ni menos que en el *Segundo tratado* al analizar las prerrogativas que poseen los gobiernos para actuar a favor del bien público de modo discrecional o sin esperar los mandatos de la ley: «no es posible suponer que un ser razonable y libre se someta espontáneamente a otro buscando su propia desgracia» (#164). Este pasaje, como bien cabría constatar, abrazaría un principio (P4, digamos) mucho más exigente que el principio P1 formulado en la primera sección de este trabajo (cf. *supra*). Pues, mientras P1 fijaba un determinado umbral de tolerancia moral para derivar de un acto una manifestación de consentimiento *tácito* a ser tratado de cierta manera, requiriendo el consentimiento *expreso* si este umbral fuera excedido, P4, en cambio, parece desechar cualquier forma de consentimiento, siendo compatible –paradójicamente para LOCKE– con una suerte de paternalismo benefactor. Pero si P4 también coincide con el enfoque *estrecho* del bienestar tal cual acabo de definirlo, como en efecto pienso que lo hace, ¿no se infiere con toda naturalidad el compromiso de LOCKE con la idea de que las razones que explican la fuerza normativa del consentimiento solo pueden ser, en última instancia, razones *auto-interesadas* o *egoístas*? Para LOCKE, simplemente no habría lugar para que una persona se sacrifique en nombre del bienestar de otra persona, ni probablemente tampoco al servicio de un proyecto o ideal de mayor envergadura (cf. SEN, 1992: 70-71 y SOBEL, 2016: 100-101).

En cualquier caso, hay un desafío que se mantiene en pie con independencia de estas elucubraciones: para una teoría dispuesta a hacer del ‘consentimiento’ la noción justificatoria central detrás de un arreglo, política o medida, ¿resulta necesaria la apelación a la idea de ‘bienestar’? El enfoque *estrecho* del bienestar antes aludido es deudor de una teoría de la racionalidad práctica centrada en el valor del autointerés. Y por eso, a fin de cuentas, se muestra incapaz de reconocer la relevancia normativa que poseen ciertas razones *personales* –a saber: las altruistas o no egoístas– a la hora de explicar el poder justificatorio del consentimiento. Pero hay otros enfoques menos *estrechos* o *parciales*. Pensemos sin ir más lejos en los enfoques más de tipo *objetivistas* del bienestar, como aquellos que postulan una serie de «bienes primarios» (RAWLS, 1971), «necesidades

básicas» (NINO, 1990) o «capacidades» (SEN, 1997) sin los cuales ninguna persona podría progresar mínimamente como un agente moral *autónomo*. Aunque tales enfoques tienden a concebir estos elementos como la fuente valorativa de la que surgen la mayor parte de nuestros derechos y obligaciones *obedenciales*, como diría STAIR (cf. MACCORMICK, 1990: 155), los cuales vienen a fijar nuestras razones *impersonales* para actuar, ninguno de ellos desconoce la centralidad que cada uno de estos elementos reviste a la hora de garantizar mínimamente el *ejercicio* de una segunda dimensión de la agencia humana, relativa a lo requerimos para autorrealizarnos o perseguir nuestras concepciones particulares del bien.<sup>12</sup> No hay dudas de que esta segunda dimensión de la agencia humana está teñida de un carácter *relativo, subjetivo* o *particularista* del que la primera carece, el mismo que explica el pluralismo valorativo imperante en nuestras sociedades liberales. Tal vez por ese motivo podría reservarse la expresión de «bienestar *subjetivo*» para hacer referencia a lo que allí está en juego, algo que ya he sugerido en otras ocasiones (PARMIGIANI, 2019 y 2020). Sin embargo, el reconocimiento de este carácter no debe confundirse con la defensa de una racionalidad práctica centrada en el valor del auto-interés, dado que el bienestar *subjetivo* capaz de oficiar de fuente de nuestras razones *personales* para actuar, así como para consentir una determinada acción, medida o arreglo, perfectamente puede tratarse del bienestar subjetivo *ajeno*, en contraposición al propio.<sup>13</sup>

12. AMARTYA SEN es absolutamente claro en este punto. Él diferencia entre la idea de «tener una ‘buena’ posición» y la idea de «estar ‘bien’ o tener ‘bienestar’» (1997: 74). Mientras la primera idea hace referencia a «la capacidad que tiene una persona para disponer de cosas externas –incluyendo las que RAWLS llama ‘bienes primarios’, la segunda hace referencia a lo que «una persona puede realizar, tomando ese término en sentido muy amplio», el cual puede consistir en «actividades (como el comer o el leer o el ver) o estados de existencia o de ser, por ejemplo, estar bien nutrido, no tener malaria, no estar avergonzado por lo pobre del vestido o del calzado» (*ibid.*: 74-77). A su vez, SEN diferencia entre lo que llama ‘libertad de bienestar’ y ‘libertad de ser agente’. La primera libertad «se centra en la capacidad de una persona para disponer de varios vectores de realización y gozar de las consecuciones de bienestar», mientras la segunda «se refiere a lo que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualesquiera metas o valores que considere importantes», lo cual «no se puede comprender sin tener en cuenta sus objetivos, propósitos, fidelidades, obligaciones y –en un sentido amplio– su concepción del bien» (*ibid.*: 85-86). Como espero se aprecie, estas dos libertades coinciden aproximadamente con las nociones de bienestar objetivo y subjetivo tal cual aquí las empleo.

13. Aquí no estoy afirmando que las razones para actuar en pos del *bienestar subjetivo ajeno* se deriven del valor del *bienestar subjetivo propio*, ya que hay numerosas circunstancias que demuestran claramente que este no es el caso. Como bien lo ha analizado SOBEL, aquellas *preferencias no morales* que nos instan a contribuir a un proyecto nacional o religioso, por ejemplo, no solo no tienen por qué contribuir a nuestro bienestar personal, sino que a veces conspiran en su contra (cf. 2016: 89). De todas formas, lo que no estoy dispuesto a admitir es que estas razones, después de todo, puedan *no guardar* relación con el bienestar subjetivo *de nadie*. Personalmente no estoy seguro de lo que piensa SOBEL al respecto, aunque en varios pasajes de su texto se desliza la idea de que «aquello que le importa a una persona» [*what a person cares about*], por oposición a «aquello que resulta bueno para ella» [*what is good for her*], constituiría un universo ajeno o no reducible en última instancia a la noción de ‘bienestar’. De hecho, para SOBEL, no solo lo que le importa a una persona representa un universo ajeno a la noción de bienestar, sino también el universo conformado por las necesidades básicas (cf. *ibid.*: 94 y sigs.). A mi juicio, en cambio, las necesidades básicas corresponden a la primera dimensión de la agencia humana, vinculada a la formación de la autonomía moral. De todos modos, bien puede ser que esta discrepancia no obedezca más que a una disputa meramente terminológica.

Desde luego, cuando lo que está bajo amenaza es el bienestar *objetivo* ajeno, y no meramente el *subjetivo*, lo que sea que se requiera de nuestra parte en pos de su promoción o mantenimiento bien puede tornar al consentimiento en irrelevante. Como ya lo viéramos, precisamente estas serían las ocasiones en las que ESTLUND constataría –equivocadamente, en mi opinión –una obligación moral de consentir (*cf. supra*). En ocasiones así, las razones *impersonales* para actuar estarían en condiciones de hacer todo el trabajo justificatorio. Pero no es en modo alguno cierto que cuando lo que está bajo amenaza es el bienestar *ajeno* en su dimensión *subjetiva*, no tengamos auténticas razones *personales* para brindar nuestro consentimiento a una determinada acción aún yendo en contra de nuestro propio bienestar personal, con independencia de cuál de sus dimensiones pueda verse afectada (*cf. SEN, 1992 y SOBEL, 2016*). En estos casos, resulta evidente que nadie cuenta con la potestad de *exigirnos* o de *impedirnos* actuar en perjuicio propio.<sup>14</sup> A mi modesto entender, a menos que osemos ignorar la naturaleza verdaderamente consensual de muchos de nuestros actos filantrópicos, caritativos, solícitos o altruistas, estaremos obligados a reconocer que las conexiones existentes entre la idea de bienestar y el poder justificatorio del consentimiento son menos nítidas y, a la vez, más intrincadas de lo que enfoques como el de LOCKE y sus seguidores habrían alcanzado a entrever.

## 5. CONCLUSIÓN

La filosofía política de LOCKE, como tantas otras filosofías afines originadas en la Modernidad, ha impregnado una buena parte de las discusiones morales y jurídicas de la actualidad. En el área del derecho privado ligada al derecho de contratos, esta influencia es manifiesta, como lo ilustran los enfoques de R. NOZICK (1988: 175-183; véase, además, HEVIA, 2013) o R. POSNER (2004: 1588), entre muchos otros exponentes. Nótese al mismo tiempo cuán grande ha sido esta influencia que incluso actividades como la recaudación de fondos con fines benéficos ha tendido a ser vista por muchos como si operara, al decir de A. BUCHANAN, sobre la base del modelo del intercambio [*exchange model*], que postula «una transacción mutuamente beneficiosa entre individuos autointeresados» (1995: 45). Pero, como nota el propio BUCHANAN, la aplicabilidad de este modelo enfrenta serias limitaciones. ¿Qué tiene para decir, por ejemplo, cuando el benefactor se niega a recibir cualquier gratificación personal, como la inauguración de un edificio que lleve su nombre o la construcción de un monumento en su honor? Si lo que aquí he denominado la lógica del beneficio se interpreta en íntima conexión con este modelo, creo que habremos dado un paso importante en la comprensión de un fenómeno mucho más amplio, dejando de lado cualquier disputa

14. VON WRIGHT analizó este fenómeno en *The Varieties of Goodness*, en donde empleó la expresión «deberes autónomos relativos a los otros» [*autonomous other-regarding duties*] justamente para dar cuenta de aquellos compromisos prácticos –o ‘*practical necessities*’, en su terminología (*cf. 1996: 178*) –que asumimos voluntariamente hacia otras personas pero que ellas a su vez no pueden exigirnos (*cf. ibid.: 182-186*).

meramente terminológica. Como no podía ser de otra manera, el fenómeno en cuestión no es otro que el de cómo está llamada a operar la magia moral del consentimiento en los distintos ámbitos de nuestra vida.

En este trabajo, he intentado rebatir el enfoque lockeano del consentimiento, sustentado en una doble pretensión. Según la primera de estas pretensiones, desarrollada en las secciones 1, 2 y 3, el consentimiento (tácito) es algo que se infiere necesariamente de la recepción de ciertos beneficios. Según la segunda, aludida en la última sección, no sería posible inferir consentimiento alguno de los actos que implican un perjuicio o desgracia personal de cierta envergadura. Sin embargo, luego del recorrido efectuado, hemos arribado a la conclusión de que no solo es comprensible que una persona consienta una medida que la perjudicará personalmente, sino que también lo es que una persona disienta de un acto cuya intención ha sido beneficiarla. En ambos casos, lo que explica el poder justificatorio del consentimiento son nuestras razones *personales* para actuar, las que pueden responder tanto a ciertos valores autorreferenciales o egoístas, como a valores o proyectos vinculados con el bienestar *objetivo* o *subjetivo* de otras personas. Pero incluso hay razones autorreferenciales que mal podrían considerarse egoístas. Quien, como le sucede al protagonista de *Diamante*—la canción de Fandermole que reproduce el epígrafe de este trabajo—, confiesa no poder llevar consigo esa «piedra lunar» que le han regalado, pues en su «campo oscurecido/su luz de infinito/no puede durar», ¿no está precisamente rechazando un obsequio que se supone beneficioso? ¿Y no lo está haciendo sobre la base de una razón personal que tiene más bien poco de ‘autointeresada’, como sin dudas lo es el reconocimiento del propio demérito?

Ejemplos de este tipo, por cierto, abundan en la literatura y en la vida cotidiana. El enfoque aquí presentado sobre el poder justificatorio del consentimiento simplemente ha pretendido hacer justicia a estos distintos escenarios posibles. La postura de LOCKE, en cambio, parece darles la espalda.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, L., 2014: «The Ontology of Consent», *Analytic Philosophy*, 55 (1): 165-74.
- BARNETT, R., 1986: «A Consent Theory of Contract», *Columbia Law Review*, 86: 269-321.
- BRANDT, R., 1979: *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford.
- BUCHANAN, A., 1995: «The Language of Fund Raising», en D. Elliott (editora), *The Ethics of Asking. Dilemmas in Higher Education Fund Raising*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres: 43-56.
- BUCKLAND, J., 2018: «Skorupski and Broome on the Agent-Neutral/Agent-Relative Distinction», *Utilitas*, 31 (1): 1-24.
- DANCY, J., 2004: *Ethics Without Principles*, Clarendon Press, Oxford.
- DAVIDSON, D., 1979: «Moods and Performances», reimpresso en D. Davidson, 1984: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford: 109-121.
- DWORKIN, Ronald, 1977: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

- ESTLUND, D., 2011: *La autoridad democrática* (traducción de S. Linares), Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- FARRELL, M. D., 2004: «Autonomía y consecuencias», en H. Hongju Koh y R. C. Slye (compiladores), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Gedisa, Barcelona: 79-88.
- GAUS, G., 2011: *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAMPsher-MONK, I., 1979: «Tacit Concept of Consent and Locke's *Treatises of Government*», *Journal of the History of Ideas*, 40: 135-139.
- HARE, R., 1981: *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford.
- HART, H. L. A., 1963: *El concepto de derecho* (traducción de G. Carrió), 2da Edición, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
- HATTALA MATTHES, E., 2018: «Impersonal Value, Universal Value, and the Scope of Cultural Heritage», *Ethics*, 125: 999-1027.
- HEVIA, M., 2014: «Razonabilidad y responsabilidad: Rawls, Kant y la Teoría del Derecho Contractual», *Discusiones*, 15: 5-47.
- HURD, H., 1996: «The Moral Magic of Consent», *Legal Theory* 2, (2): 121-146.
- JAY WALLACE, R., 2010: «Reasons, Values and Agent-Relativity», *Dialectica*, 64 (4): 503-528.
- KANT, I., 1996: *The Metaphysics of Morals (MS)* (trad. al inglés de M. Gregor), en P. Guyer y A. Wood. (editores), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Practical Philosophy)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KANT, I., 2004: «Acerca del refrán: 'Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica'» (TP) (trad. al castellano de E. Estiú y L. Novacassa). *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, I. Kant, Caronte Filosofía, La Plata: 97-135.
- KLEINIG, J., 2010: «The Nature of Consent», en F. G. Miller y A. Wertheimer (editores), *The Ethics of Consent. Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford: 3-24.
- KLOSko, George, 2018: «Consent Theory of Political Obligation», en A. Müller y P. Schaber (Editores), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, Routledge, Londres y New York: 348-358.
- LLOYD THOMAS, D. A., 1995: *Locke on Government*, Routledge, Londres.
- LOCKE, J., 2002: *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (traducción de C. Piña), Losada, Buenos Aires.
- LOCKE, J., 2013: *Escritos sobre la tolerancia* (traducción de J. Betegón Carrillo), Gredos, Madrid.
- MACCORMICK, N., 1990: *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política* (traducción de M. L. González Soler), Tecnos, Madrid.
- MILLER, F. G. y WERTHEIMER, A., 2010: «Preface to a Theory of Consent Transactions: Beyond Valid Consent», en F. G. Miller y A. Wertheimer (editores), *The Ethics of Consent. Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford: 79-106.
- MÜLLER, A. y SCHABER, P., 2018: «The Ethics of Consent: An Introduction», en A. Müller y P. Schaber (Editores), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, Routledge, Londres y New York: 1-5.
- NAGEL, T., 1970: *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford.
- NINO, C. S., 1990: «Autonomía y necesidades básicas», *Doxa*, 7: 21-34 [reimpreso en C. S. Nino, *Derecho, moral y política II*, Gustavo Maurino (ed.), Gedisa, Buenos Aires, 1990: 99-110 (Los escritos de Carlos S. Nino)].
- NINO, C. S., 2007: *Ética y derechos humanos*, 2.<sup>a</sup> ed., Astrea, Buenos Aires.



- NINO, C. S., 2013: «Derecho penal y democracia», en C. S. Nino, *Una teoría de la justicia para la democracia*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires: 99-112.
- NOZICK, R., 1988: *Anarquía, Estado y utopía* (traducción de Rolando Tamayo), Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- PARMIGIANI, M., 2019: «Beneficencia, consentimiento y magia moral: ¿Una propuesta kantiana?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75 (1): 339-374.
- PARMIGIANI, M., 2020: «Autonomía, autorreferencialidad y esfera privada: Una crítica a la interpretación de C. S. Nino del Art. 19 de la CN», de próxima aparición en S. Álvarez, R. Gargarella y J. Iosa (editores), *Autonomía y Constitución*, Rubinzal Culzoni Editores, Buenos Aires.
- PEREDA, C., 2004: «Lógica del consentimiento», en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México: 102-129.
- POSNER, R. A., 2004: «The Law and Economics of Contract Interpretation», *Texas Law Review*, 83: 1581-1614.
- RAWLS, J., 1971: *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge (Massachusetts).
- RAZ, J., 2001a: «El gobierno basado en el consentimiento», en J. Raz, *La ética en el ámbito público* (traducción de M. L. Melón), Gedisa, Barcelona: 379-394.
- RAZ, J., 2001b: *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RIPSTEIN, A., 2009: *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- RUSSELL, P., 1986: «Locke on Express and Tacit Consent», *Political Theory*, 14: 291-306.
- SCHEFFLER, S., 2006: «Projects, Relationships, and Reasons», en R. Jay Wallace, P. Pettit, S. Scheffler y M. Smith (eds.), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Clarendon Press, Oxford: 247-269.
- SEN, A. K., 1997: *Bienestar, justicia y mercado* (traducción de D. Salcedo), Editorial Paidós, Barcelona.
- SHERIDAN, P., 2016: «Locke's Moral Philosophy», en E. N. Zalta (editor), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/locke-moral/>.
- SIMMONS, J., 1993: *On the Age of Anarchy: Locke, Consent and the Limits of Society*, Princeton University Press, Princeton.
- SIMMONS, J., 2001: «Denisons and Aliens: Locke's Problem of Political Consent», en J. Simmons, *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge University Press, Cambridge: 158-178.
- SIMMONS, J., 2010: «Political Obligation and Consent», en Miller, F. & Wertheimer, A. (editores.), *The Ethics of Consent*, Oxford University Press, Oxford: 305-328.
- SOBEL, D., 2016: *From Valuing to Value. A Defense of Subjectivism*, Oxford University Press, Oxford.
- VALLIER, K., 2015: «In Defense of Intelligible Reason in Public Justification», *The Philosophical Quarterly*, 00 (0): 1-21.
- VON WRIGHT, G. H., 1996: *The Varieties of Goodness*, Thoemmes Press, Bristol.
- WALDRON, J., 1988: *The Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford.
- WALL, S., 1998: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge.



- WENAR, L., 2017: «John Rawls», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), E. N. Zalta (editor), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>.
- WENNBERG, M., 2003: «Modeling Hypothetical Consent», *Journal of Libertarian Studies*, 17 (3): 17-34.
- WERTHEIMER, A., 2000: «What is Consent? And Is It Important?», *Buffalo Criminal Law Review*, 3: 557-583.
- WESTEN, P., 2004a: *The Logic of Consent*, Ashgate, Aldershot.
- WESTEN, P., 2004b: «Some Common Confusions About Consent in Rape Cases», *Ohio State Journal of Criminal Law*, Vol. 2: 333-359.
- WILLIAMS, B., 1973: «A Critique of Utilitarianism», J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge: 75-155.
- YAFFE, G., 2018: «Hypothetical Consent», en A. Müller y P. Schaber (Editores), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, Routledge, Londres y New York: 95-104.

