

Cuando nuestros representantes son injustos¹

[Dealing with Unjust Representatives]

NALLELI DELGADO HERRERA
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
delgado.nalleli@gmail.com

MOISÉS VACA PANIAGUA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas
moisesvacap@gmail.com

Resumen: ¿Son responsables los ciudadanos de las legislaciones y políticas públicas injustas que aprueban sus representantes? ¿Qué tipo de responsabilidad es ésta? Defendemos aquí que, mientras que la representación ejecutiva y legislativa *sustantiva* genera una responsabilidad moral retrospectiva en la ciudadanía, la representación *formal* genera una responsabilidad moral prospectiva. Además, sostenemos que es más importante concentrarse en atender la responsabilidad moral prospectiva asociada con la representación formal y, por último, que dicha responsabilidad es un subconjunto de deberes políticos de los ciudadanos para resistir y modificar las decisiones o políticas injustas de sus gobernantes. Estos deberes tienen tres características: se individualizan en cada ciudadano en función del rol social que éste desempeña, son abiertos y son derrotables por ciertas consideraciones morales y prudenciales. **Palabras clave:** deberes ciudadanos; responsabilidad; representación; discriminación; injusticia

Abstract: Are citizens responsible for the unjust legislation and public policy that their representatives pass? What type of responsibility could this be? We defend here that, while *substantive* executive and legislative representation creates moral backward-looking responsibility on the citizenry, *formal* representation creates moral forward-looking responsibility. We also argue that it is more important to focus on the adscription of the moral forward-looking responsibility associated to formal representation, and that such responsibility should be understood as a citizens' subset of political duties to resist and modify the injustices that their representatives bring about. Such duties have three main features: they are individualized on each citizen according

¹Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN401822 “Polarización y violencia en las sociedades democráticas actuales”. Los autores también desean agradecer por sus comentarios y discusión sobre las ideas de este texto a Luis Enrique Camacho, Juan Espíndola, Imer B. Flores, Giulio Fornarolli, Lucero Frago, Hazael Hernández, Itzel Mayans, Alejandro Mosquera, Luis Muñoz, Luis Reyes, Faviola Rivera y a un dictaminador anónimo.

to her social role, they are open and they are defeasible by certain moral and prudential considerations.

Keywords: citizen duties; responsibility; representation; discrimination; injustice

1. *Introducción*

Las formas que puede tomar la injusticia son numerosas. Las hay legales, como el hecho de que el matrimonio sea un derecho civil sólo reconocido a las parejas de distinto sexo o que la interrupción del embarazo no sea un derecho reproductivo en la legislación federal. También las hay agenciales, como la fabricación de información por las autoridades ejecutivas mexicanas que desvinculó al ejército de la muerte de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en 2014, el financiamiento público que ofreció el entonces gobernador de Jalisco Emilio González Márquez en 2010 a una organización que “curaría” la homosexualidad a través de “retiros de castidad” o el mantenimiento por parte del Estado de un sistema económico que genera desigualdad material extrema entre sus ciudadanos. Y también las hay estructurales, como el hecho de que sea más difícil para las mujeres acceder a puestos de trabajo mejor remunerados o que las personas indígenas tengan que padecer a diario formas de rechazo y marginación social en nuestro país, a pesar de que las leyes mexicanas prohíban ambas circunstancias.

Las primeras dos formas de injusticia (las legales y agenciales) las realizan de manera directa las autoridades, las personas a cargo de tomar decisiones de política pública y de legislar en la sociedad. En la tercera, las autoridades mencionadas pueden participar por omisión cuando no hacen nada para cambiar las estructuras sociales que favorecen formas de discriminación sistemáticas aun cuando las leyes ya las proscriban.

El hecho de que estas autoridades sean representantes de los ciudadanos en las sociedades donde esto pasa abre una serie de preguntas apremiantes que queremos abordar en este trabajo: ¿caso los ciudadanos son responsables por las legislaciones injustas y las políticas públicas discriminatorias que sus representantes aprueban? ¿Qué tipo de responsabilidad pueden tener sobre este fenómeno asociado con la representación en las sociedades democráticas? ¿Es una responsabilidad individual, colectiva, causal, moral, retrospectiva, prospectiva o de ningún tipo? Para atender estas preguntas, primero hay que explicar qué es la representación política y cuáles son las diferentes formas que adopta en las sociedades democráticas actuales. Además, es necesario aclarar el sentido adecuado de responsabilidad con el que se pueden pensar las

obligaciones de los ciudadanos por las acciones que sus representantes realizan en su nombre.

En este sentido, defendemos tres tesis principales. Primero, que hay dos formas de responsabilidad distintas que dependen del tipo de representación democrática: cuando hay *representación sustantiva* (aquella que refleja los intereses y preferencias reales de los representados), hay *responsabilidad moral retrospectiva* de los representados (se les puede atribuir culpa, reproche o encomio, además de acciones reparativas) por las acciones que realicen sus representantes; en cambio, cuando hay *representación formal* (aquella que no necesariamente refleja los intereses y preferencias reales de los representados), hay *responsabilidad moral prospectiva* de los representados (un conjunto de deberes para resistir y modificar la injusticia en cuestión)² por las acciones que emprendan sus representantes. Segundo, que hay buenas razones para hacer énfasis en la responsabilidad moral prospectiva asociada con la representación formal y no en la responsabilidad moral retrospectiva asociada con la representación sustantiva. Tercero, que la responsabilidad moral prospectiva debe entenderse como un subconjunto de deberes políticos que tiene cada ciudadano: deberes para combatir y modificar las injusticias cometidas por sus representantes que son (i) del rol, (ii) abiertos y (iii) derrotables por otras consideraciones morales y por algunas consideraciones prudenciales.

En la segunda sección argumentamos en favor de las dos primeras tesis: explicamos tanto las nociones de representación como de responsabilidad y defendemos la idea de la prioridad de la responsabilidad moral prospectiva asociada con la representación formal. En la tercera sección ofrecemos una justificación más detallada de esa idea; esto es, de la idea de que los ciudadanos tienen deberes para resistir y modificar las injusticias que cometen sus representantes formales. Revisaremos tres posibles fundamentos: lo que llamamos “la razón de la justicia”, “de la reciprocidad” y “de la representación”. Las dos primeras surgen del trabajo de Delmas 2018 (pp. 72–135). Argumentamos que, a pesar de su importancia, estas dos razones no son suficientes para justificar el tipo de deberes que queremos defender. Esto es así porque los argumentos de Delmas ofrecen razones generales para combatir la injusticia donde quiera que se presente y sea cual sea su causa, y no razones específicas para combatir en particular las injusticias que cometen nuestros propios representantes.

²A lo largo de este texto utilizaremos de manera intercambiable los términos “combatir”, “resistir”, “modificar” y “remediar” en relación con una injusticia.

Desde nuestro punto de vista, si bien es verdad que tenemos deberes generales para combatir la injusticia independientemente de sus causas, formas y locaciones, como admite Delmas 2018 (pp. 105–107, 166), los deberes que tenemos para combatir las injusticias cometidas por nuestros representantes tienen prioridad normativa. Esto es así, para decirlo en una frase conocida, debido a que los representantes formales están “actuando en nuestro nombre”, lo que implica nuestra agencia política en sus propias acciones y decisiones. Tal es la naturaleza de la representación formal: como veremos, con ella los ciudadanos *autorizan* y *delegan* la toma de decisiones en las sociedades democráticas incluso si sus representantes no reflejan sus intereses y preferencias reales en sus decisiones.

El hecho de que no estemos implicados de la misma manera con otras injusticias hace que la lucha por combatir aquellas que cometen nuestros representantes sea más apremiante desde nuestro propio punto de vista moral. Por supuesto, esta tesis exige matices importantes: se hace más fuerte en algunos casos de conflicto de deberes para remediar diversas injusticias; se hace más débil si la capacidad que tenemos para remediar injusticias que no cometen nuestros representantes (o la gravedad de éstas) es mucho mayor a la que tenemos para corregir acciones provenientes de nuestras relaciones de representación. También debe ponderarse si estamos implicados de otra manera con injusticias que no fueron cometidas por nuestros representantes. Volveremos sobre estos matices en la última sección del trabajo. Por ahora sólo queremos señalar, como guía para lo que pretendemos argumentar, que existen diferentes tipos de deberes prospectivos de reparación (algunos fundados en la importancia de crear y mantener instituciones justas como tales, otros en el hecho de que uno mismo se ha beneficiado de una injusticia y otros en la mera membresía a una comunidad que ha cometido la injusticia).³ Sin embargo, a pesar de la existencia de estos diferentes deberes prospectivos de reparación, el aparato teórico de Delmas y otros autores no permite defender la idea básica e intuitiva de que, *ceteris paribus*, combatir una injusticia cometida por nuestros representantes tiene primacía moral sobre combatir una injusticia en cuya gestación no hemos intervenido.

Por último, en la cuarta sección desarrollaremos un modelo preliminar del contenido de estos deberes. En particular, resaltaremos tres de sus características centrales: (i) son del rol; (ii) son abiertos y, por

³Agradecemos a un dictaminador anónimo por hacernos notar esta otra fuente de deberes prospectivos de reparación no fundados en la representación.

último, (iii) son derrotables por otras consideraciones morales (como ya anticipamos antes) y por algunas consideraciones prudenciales. Con estas características queremos hacer frente, al menos en forma preliminar, a tres objeciones comunes a este tipo de propuestas normativas. Primero, que los deberes de resistencia y modificación de injusticias pueden ser demasiado laxos; segundo, que dichos deberes pueden ser muy exigentes en cuanto a lo que mandan; tercero, que cumplir con estos deberes, independientemente de qué tan exigentes o laxos sean, puede no contribuir de manera efectiva a la resistencia y modificación de la injusticia en cuestión; esto es, que el cumplimiento de estos deberes puede no significar ninguna diferencia para modificar el estado de cosas injusto. Esperamos, pues, que el modelo que esbozaremos en este texto ayude a enfrentar estas objeciones.

2. *La representación y la responsabilidad*

Desde nuestra perspectiva, la mejor forma de entender qué es una sociedad democrática la ofrece la famosa formulación de John Rawls, a saber, que una democracia es un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos que se consideran a sí mismos y a los demás como libres e iguales (Rawls 2001, p. 5). De este modo, el Estado y sus instituciones básicas son la mediación con la cual los ciudadanos organizan la distribución justa de las cargas y ventajas de la cooperación social entre sí. Por supuesto, éste es un entendimiento normativo de las democracias: nos dice cómo deben ser y no cómo son en la actualidad.⁴

Si adoptamos esta concepción de lo que es una democracia, parece claro que la relación de representación más importante es la que existe entre los poderes ejecutivo y legislativo con los ciudadanos de la sociedad en cuestión.⁵ Esto es así porque las resoluciones que el ejecu-

⁴ A pesar de que tal es la manera que nos parece más adecuada para comprender qué es una democracia, la propuesta que planteamos es compatible con cualquier posición que entienda las democracias como regímenes constitucionales representativos. *Cfr.* Christiano 2006.

⁵ Puede defenderse que el poder judicial también es representativo de los ciudadanos incluso cuando en la gran mayoría de los sistemas democráticos no se elija directamente. Esto es así porque, al menos en relación con la Suprema Corte de Justicia y los tribunales federales y estatales, los jueces y magistrados son designados por representantes electos —ya sea por el ejecutivo o por el legislativo a propuesta del ejecutivo. De este modo, son representantes ciudadanos designados de manera indirecta; por ello, nuestro argumento puede generalizarse también a sus acciones. Sobre las diferentes interpretaciones de cómo representan el poder judicial y los jueces, véanse Pitkin 1972 (pp. 116–118) y Brown 2006 (pp. 5–7).

tivo y el legislativo toman tienen una gran cantidad de efectos sobre la vida de los ciudadanos. Éstas organizan la gran mayoría de los términos de la cooperación social como la política económica, educativa, de salud, de seguridad, de medio ambiente, energética, de derechos, de género, de diversidad cultural y sexual, internacional, bélica, etc. (Rawls 1999, pp. 6–7, 199–200). Por ello, los efectos de las decisiones de estas dos instituciones —que forman parte de lo que Rawls denomina la “estructura básica” de la sociedad— moldean las posibilidades de vida de las personas: determinan qué planes de vida pueden elegirse y en qué condiciones pueden realizarse, qué retos en cuestión de salud y educación encontrará cada ciudadano, si podrá competir en condiciones de igualdad por los puestos de trabajo, si tendrá los mismos derechos civiles al margen de factores como su orientación sexual, identidad de género, pertenencia étnica, religión o su visión moral particular. Así, el impacto constante de la acción ejecutiva y legislativa en estas esferas centrales de la vida pone de manifiesto que la relación de representación entre esos poderes y los ciudadanos goza de una importancia fundamental que otras formas de representación no tienen.⁶

Ahora bien, desde Pitkin 1972 en los estudios de ciencia política se distingue entre dos formas generales de representación: la representación sustantiva y la formal. La representación sustantiva es cuando los representantes reflejan de hecho las posiciones y los intereses de sus representados de acuerdo con la propia manera en la que los representados los entienden (Pitkin 1972, p. 155); a estos intereses se los puede llamar también intereses “de correspondencia” (Kolodny 2014a, p. 199).⁷ Y precisamente esa correspondencia entre la acción del representante y los intereses y preferencias de los representados justifica por qué autores como Hobbes piensan la noción de representación en términos tan robustos como el de la propia autoría: los representados son “los *dueños* de las palabras y acciones” de sus representantes.⁸

⁶Para una discusión sobre otras formas de representación, y sobre todo de la representación informal y la representación descriptiva, véase Dovi 2007 (pp. 28–33, 57–62).

⁷Kolodny distingue tres tipos de intereses que un individuo puede tener en una decisión política: intereses de correspondencia, intereses de influencia e intereses sustantivos. Los intereses de correspondencia están satisfechos cuando la decisión del representante casa con las preferencias o juicios del representado (Kolodny 2014a, p.199).

⁸Hobbes define la autoría como “el dueño de las palabras y las acciones” (Hobbes 1994, p. 132).

Sin embargo, que los representantes vayan en contra no sólo de los intereses objetivos, sino también de las preferencias que expresan los ciudadanos es una experiencia ampliamente compartida por los integrantes de las sociedades democráticas. Esto es evidente cuando los ciudadanos exponen a través de diferentes canales de comunicación (como las redes sociales, manifestaciones afuera de oficinas públicas, comunicados, etc.) que están en contra de alguna decisión que tomaron *en su nombre*. La guerra de Irak, la investigación del caso Ayotzinapa o la separación de familias de inmigrantes en la frontera con Estados Unidos son casos en los que buena parte del público democrático mexicano o estadounidense estuvo en contra de esas acciones y no se sintió efectivamente representado. De hecho, quizá una parte de la fuerte indignación que algunos ciudadanos sienten ante este tipo de injusticias es que las cometen instituciones políticas que los representan, lo que muestra la importancia de analizar el fenómeno de la representación formal —en vez de la sustantiva—. En los estudios sobre el tema (véanse Pitkin 1972, p. 58 y Dovi 2018) se da por sentado que actuar en nombre de alguien a través de la representación meramente formal presenta dos características básicas: autorización y rendición de cuentas; en este sentido, los representantes formales están *autorizados* para actuar en nombre de su circunscripción incluso si no representan los intereses de correspondencia de sus representados y pueden ser llamados a cuentas de distintos modos, comúnmente a través del voto de castigo.

Con estas ideas preliminares sólo queremos subrayar que la representación del ejecutivo y del legislativo en nombre de sus ciudadanos puede ser sustantiva o meramente formal. Será sustantiva en los casos en los que los representantes reflejen efectivamente los intereses de correspondencia de los ciudadanos; será meramente formal cuando éste no sea el caso. Por supuesto, esto varía para cada ciudadano: el mismo delegado puede representar sustantivamente a algunos, mientras que a otros sólo lo hace de manera formal.

Así, la primera tesis que queremos defender es que cada una de estas formas de representación, por parte del ejecutivo y del legislativo, detona una forma de responsabilidad diferente para la ciudadanía. Para ello, recordemos la taxonomía clásica de H.L.A. Hart en relación con la responsabilidad. En el epílogo a *Punishment and Retribution*, Hart indica que existen diferentes sentidos en que se utilizan las expresiones “responsabilidad”, “responsable” y “responsable de”: responsabilidad causal, responsabilidad como *liability* (la cual se divide en moral y legal), la responsabilidad del rol y la responsabilidad como capacidad (Hart 1968, p. 212). En un sentido similar, más recientemente Collins 2019 (pp. 6–10)

distingue tres formas principales de entender la responsabilidad: responsabilidad causal, responsabilidad moral retrospectiva y responsabilidad moral prospectiva. La primera se dedica a trazar cadenas de causalidad para saber si algún hecho en cuestión puede adjudicarse a la acción de algún agente. La segunda tiene que ver con si se le puede atribuir culpabilidad o encomio en un sentido moral a un agente por una acción determinada. Este tipo de responsabilidad es retrospectiva justo porque se trata de saber si acaso algo que el agente ya realizó merece dicha atribución. Por último, la tercera tiene que ver con aquello que el agente está obligado a hacer en un sentido moral en función del rol particular que desempeña en una situación determinada.

Sostenemos, entonces, que cuando los funcionarios electos representan de manera sustantiva a los ciudadanos puede atribuirse a estos últimos de manera justificada una responsabilidad retrospectiva —es decir, culpa, reproche o encomio por las acciones de sus delegados—. Al hacer valer los intereses de correspondencia de los ciudadanos, los representantes sustantivos se vuelven medios directos de expresión de la voluntad de sus representados. Por esta razón, y volviendo a la frase de Hobbes, puede decirse que los representados son “los *dueños* de las palabras y acciones” de sus representantes sustantivos, y dado que es la propia voluntad de los ciudadanos la que realiza las acciones de gobierno a través de esa mediación, entonces éstos pueden ser responsabilizados en forma retrospectiva y de manera moral por dichas acciones.

Sin embargo, está claro que en una gran cantidad de casos los ciudadanos simplemente no se sienten representados de manera sustantiva por sus funcionarios electos. Como vimos, incluso pueden sentirse ofendidos o agraviados por el tipo de política pública o legislación que éstos practican. Así, la responsabilidad moral retrospectiva que se asocia con la representación tendría que individualizarse de manera metódica: ¿quién votó por el representante en cuestión? ¿Estaba informado el ciudadano a la hora de votar? ¿Tuvo la posibilidad de informarse? ¿Recibió presiones sociales para votar? ¿Pudo haberse dado cuenta de engaños propagandísticos? ¿Votó pensando en el menor de los males sin mucha convicción? ¿Acaso era razonablemente previsible que el candidato fomentaría la injusticia en cuestión? Todas estas preguntas tendrían que responderse en detalle antes de poder atribuir responsabilidad moral retrospectiva a cada ciudadano. Aunque esto pueda ser una tarea empíricamente posible (véase Young 2011, p. 33), sería algo realmente complejo. Muchos ciudadanos de las democracias representativas actuales participan sin tener unas intenciones claras. Sus acciones e incidencia en la política son muchas veces análogas a la participación

de los individuos en casos de injusticia estructural: de manera más o menos involuntaria, siguiendo una lógica de la cual es muy difícil salir. Por lo anterior, consideramos que en la gran mayoría de las situaciones es inadecuado atribuir a los ciudadanos reproche o culpa en casos de representación política. Como hemos visto, en estas circunstancias, en lugar de una representación sustantiva, tenemos una representación meramente formal. Desde nuestro punto de vista, la representación formal provoca otro tipo de responsabilidad: la responsabilidad moral prospectiva. Trataremos de justificar esta idea central en detalle en la siguiente sección. Pero antes queremos resaltar cuatro elementos distintivos de esta forma de responsabilidad.

Primero, en la terminología de Hart que mencionamos, esta noción se asemeja a la *responsabilidad del rol*.⁹ En este sentido, el término “responsabilidad” recoge un deber específico que un agente tiene en virtud de que ocupa un lugar distintivo o un puesto en una organización social. Una capitana de un barco es responsable de la seguridad de los pasajeros y de la tripulación de su barco simplemente porque ocupa el rol de capitana. Los padres son responsables de la crianza de los hijos, los médicos de procurar y cuidar la salud de sus pacientes, etc. (Hart 1968, p. 212; Vincent 2011, p. 17; Talbert 2016, p. 7). Una buena capitana es aquella que desempeña bien los deberes asociados con ser capitana, un buen padre es quien desempeña bien los deberes asociados con ser padre y una buena médica es quien realiza los deberes asociados con ser médica de buena manera. De modo que, cuando decimos que alguien es una capitana responsable, la palabra “responsable” elogia y se refiere al comportamiento del agente que está ligado con los estándares pertinentes para el rol que desempeña. En nuestro caso, sostenemos que los deberes que planteamos los tienen las personas en cuanto que son ciudadanos.

Segundo, y como su nombre lo indica, esta noción de responsabilidad es moral. Esto es, señala las obligaciones que debe cumplir un agente desde un punto de vista moral debido al rol que ocupa en una situación determinada. Así, esta forma de responsabilidad se distingue de la responsabilidad legal que puedan tener los ciudadanos: a pesar de que determina obligaciones de corte moral, éstas no se traducen en obligaciones de corte legal.

⁹Otros autores parten del análisis de Hart para hacer sus propias anotaciones sobre los diferentes sentidos de la responsabilidad, entre ellos Vincent 2011; Kutz 2012 y Talbert 2016. A pesar de las diferencias entre las distintas taxonomías, en muchas de ellas existe consenso en señalar e identificar un sentido de responsabilidad como responsabilidad del rol (Hart 1968; Goodin 1987; Goodin 1995; van de Poel 2011).

Tercero, esta noción de responsabilidad es de carácter prospectivo. Como Young 2011 desarrolla con mucho detalle, la responsabilidad prospectiva no se preocupa por identificar los vínculos causales de las acciones y daños a los que se les adjudica responsabilidad, y tampoco se concentra en atribuir culpa por dichas acciones. Estas dos características son propias de los modelos de responsabilidad moral retrospectiva: para poder sostener que una persona es responsable de algún daño y, por lo tanto, merecedora de culpa, primero tiene que mostrarse la relación de su acción con dicho daño. Por el contrario, ser responsable de manera prospectiva, o tener una responsabilidad prospectiva, es tener un deber.¹⁰

Por último, el cuarto elemento es que esta noción es, en la terminología de Haslanger 2012 (pp. 365–380), “meliorativa”. Haslanger distingue tres tipos de enfoques teóricos para las preguntas como “¿qué es *x*?”: el conceptual, el descriptivo y el meliorativo. El enfoque conceptual pretende esclarecer la semántica de un término a través de métodos *a priori* —incluidos ejemplos, contraejemplos, experimentos mentales y el uso de intuiciones para determinar su significado—. El punto de vista descriptivo pretende dilucidar cómo las personas utilizan el término en cuestión para determinar con ello su extensión. Por su parte, el enfoque meliorativo se pregunta cuál es el propósito de utilizar el término de marras de acuerdo con los fines normativos que se persiguen. En nuestro caso, preguntamos por el propósito de sostener que los ciudadanos sean considerados *responsables* por las políticas injustas que adoptan sus representantes: el propósito es resistir y transformar dicha situación injusta.

Si éste es el propósito que buscamos al sostener que los ciudadanos son responsables por las decisiones injustas de sus representantes, hay buenas razones para no detenerse en un debate sobre quiénes son responsables en términos retrospectivos: incluso si suponemos que podemos identificar de manera adecuada ejemplos de este tipo de responsabilidad (que, como vimos, no es tarea sencilla), el solo hecho de hacerlo no resultará efectivo para tratar de resistir y transformar la injusticia en cuestión. Por lo general, cuando una persona es censurada desde un punto de vista moral por participar en una situación compleja, se pone a la defensiva y puede echar a andar diferentes mecanismos para tratar de bloquear o reducir su responsabilidad como la negación, la racionalización o el autoengaño. Además, culpar es socialmente divi-

¹⁰ Por ejemplo, una bibliotecaria es responsable de cuidar los libros de la biblioteca, lo que se puede expresar también como que es su deber ver por el cuidado y mantenimiento de los libros de la biblioteca (Zimmerman 2011, p. 46).

sivo porque el sector ciudadano que no votó por el representante que cometió la injusticia en cuestión puede expresar actitudes de superioridad moral con respecto a los que sí lo hicieron, lo que abona a la polarización social. Y quizá lo más importante: ese sector que no votó por el representante puede sentirse eximido de cualquier responsabilidad para resistir y transformar la injusticia en cuestión. Por estas razones, es muy importante subrayar que nuestra comprensión del concepto de responsabilidad es meliorativa y, justo por ello, y a diferencia de lo que sostienen Stilz 2011 y Beerbohm 2012, nos parece incorrecto considerar la responsabilidad ciudadana de manera retrospectiva —que, como vimos, sólo surge cuando hay representación sustantiva—la más relevante en asuntos de injusticias asociadas con la representación política.

3. *Qué justifica estos deberes*

Hemos defendido que los ciudadanos tienen una responsabilidad moral prospectiva por las decisiones injustas de sus representantes; esto es, un subconjunto de deberes políticos para resistir, modificar y reparar los efectos de dichas decisiones. Pero ¿qué justifica estos deberes?

Delmas 2018 sostiene que los ciudadanos tienen un deber de resistir las injusticias que hay en su sociedad. Piensa que precisamente los argumentos habituales que se ofrecen para tratar de justificar la autoridad legítima del Estado o la obligación política¹¹ —por ejemplo que tenemos un deber natural de justicia (Stilz 2009), un deber de cooperar recíprocamente (Hart 1955), un deber samaritano de ayudar cuando podemos (Wellman 1996) o un deber asociativo para con los demás ciudadanos (Horton 2007)— *también* se convierten en razones para justificar la resistencia a la injusticia que priva dentro de un Estado.

Nos parece que los argumentos de Delmas en este sentido apuntan en el camino correcto. En particular, creemos que tiene razón en

¹¹Una de las preguntas centrales del pensamiento político es si es posible justificar que el Estado tenga autoridad *legítima* —y no sólo *de facto* y *de jure*— sobre sus ciudadanos; esto es, si es correcto para éstos desde un punto de vista moral estar bajo dicha autoridad. La idea básica es que la autoridad legítima genera un tipo de obligación moral particular, la obligación política: si el Estado tiene autoridad legítima sobre sus ciudadanos, entonces éstos están obligados a aceptar las leyes y directrices que el Estado genere; por otro lado, si los ciudadanos están obligados (moralmente) a seguir la ley de un Estado, entonces éste tiene autoridad legítima sobre ellos. Así, la autoridad legítima y la obligación política son conceptos especulares. Cuando existe la una, existe la otra. El problema entonces es qué puede justificar su existencia.

sostener que existe lo que aquí llamamos “la razón de la justicia” y “de la reciprocidad” a favor de la existencia de los deberes para resistir la injusticia. Sin embargo, consideramos que, a pesar de su importancia, estas dos razones no son suficientes para justificar una tesis central que queremos defender, a saber, que, *ceteris paribus*, es más apremiante en un sentido normativo resistir y corregir las injusticias que se cometen en nuestro nombre. Por ello, a la razón de la justicia y a la de la reciprocidad añadimos la “razón de la representación”. Veamos cada una de ellas.

3.1 La razón de la justicia

Pensamos, como Rawls 1999 (p. 99), que las personas tienen un deber natural de justicia —esto es, un deber de crear y mantener instituciones justas—. Por ello, algunos autores (como Waldron 1993 y Stiliz 2009) han defendido que los ciudadanos tienen la obligación moral de aceptar la autoridad de dichas instituciones. Esto es así porque esas instituciones los ayudan a cumplir con el deber natural mencionado. Pero, ¿qué pasa cuando la autoridad en cuestión violenta un estado de cosas justo? Como Delmas señala, el mismo deber natural de crear y *mantener* instituciones justas parece mandar a las personas en estos escenarios a combatir y modificar el estado de cosas injusto, pues sólo si se resiste y modifica la injusticia en cuestión los ciudadanos pueden cumplir a cabalidad con el deber natural de la justicia.

Sin embargo, esta razón por sí misma no sería suficiente para justificar que los ciudadanos tengan el deber de resistir y modificar las injusticias que cometen *sus representantes*. ¿Acaso una persona no podría cumplir con este deber si combate arreglos institucionales injustos en otras sociedades en las que no es ciudadano y por ello no está vinculado a través de la relación de representación política con las autoridades ejecutivas y legislativas locales? Esta objeción a la razón de la justicia es análoga a la muy conocida “objeción de la particularidad” contra posiciones como la de Stiliz 2009 en las discusiones sobre la autoridad legítima del Estado (véase Simmons 2005): aun si suponemos que tenemos el deber natural de crear y mantener instituciones justas, ese deber puede realizarse defendiendo y aceptando la autoridad de un Estado justo que no sea el Estado en el que nacimos y crecimos. Esto es, de la existencia de dicho deber no se sigue nada sobre dónde debe cumplirse. De manera similar, en nuestro caso podría objetarse que del hecho de que el deber natural de la justicia mandate que tenemos que resistir arreglos institucionales injustos no se sigue que debamos resistir aquellos que nuestros propios representantes instauren. Siempre y cuando combatamos arreglos injustos sea donde sea que existan, cumpliremos con este deber.

3.2. La razón de la reciprocidad

Para poder responder a la objeción de la particularidad, la razón de justicia tiene que complementarse con la razón de la reciprocidad. Ya Sócrates mismo apelaba a una idea similar al valor de la reciprocidad o al juego justo cuando, al ser instado por Critón y sus amigos a huir, exclamó: “Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad, ¿hacemos daño a alguien y, precisamente, a quien menos se debe, o no? ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado que es justo, o no?” (Platón 1997, p. 50a).¹²

En un sentido similar, Hart 1955 y otros autores más recientes como Dagger 2000; Klosko 2004 y Lefkowitz 2004 han defendido que la sociedad genera una empresa cooperativa de la cual cada ciudadano se beneficia, y el hecho de que los ciudadanos cumplan con su parte en la cooperación genera una obligación moral en cada uno de hacer su parte cuando le corresponda. Si se aplican estas ideas para justificar la autoridad legítima del Estado, esta posición sostiene que los ciudadanos tienen la obligación moral de aceptar la autoridad que coordina la cooperación de la cual se benefician.

Delmas 2018 (pp. 108–135) sostiene que de estas ideas sobre las obligaciones que surgen al participar en una empresa cooperativa recíproca equitativa, también surgen deberes de resistir y modificar empresas cooperativas en las que uno participa y que sean injustas. Esto es, así como tenemos el deber de hacer nuestra parte cuando nos corresponde porque nos hemos beneficiado de la cooperación con los otros, *también* tenemos el deber de velar por que la autoridad que coordina la cooperación entre todos lo haga de manera correcta. Ante esta razón, podemos desacreditar la objeción de la particularidad pues, de hecho, este deber sólo mandata que vigilemos, resistamos y modifiquemos las acciones injustas de la autoridad que coordina la cooperación de la cual nos beneficiamos.

Con todo, y a pesar de la importancia de la razón de la reciprocidad, ésta puede ser presa de otra objeción. Existen muchas injusticias que cometen los representantes y de las cuales algunos representados no se benefician en absoluto. En este sentido, sería insuficiente para justificar que hay que corregir las injusticias cometidas por los representantes apelar al hecho de que los representados se benefician con ellas. Llamemos a esta consideración la objeción de la “injusticia sin beneficio propio”.

¹²Un poco antes, Sócrates y Critón habían acordado que “las cosas que se han convenido con alguien que son justas hay que hacerlas.” Platón 1997 (p. 49e).

3.3. La razón de la representación

Para poder responder a la objeción de la injusticia sin beneficio propio tenemos que desarrollar la razón de la representación. En una sola frase, el hecho de que los representantes estén actuando *en nuestro nombre* hace que los daños que cometan nos involucren de manera particular. Para sustentar esta idea, volvamos a la naturaleza de la representación formal. Damos por sentado, como Kolodny 2014b (pp. 303–310), que todo ciudadano tiene el interés fundamental de no encontrarse subordinado a la voluntad política de otros. La manera de satisfacer este interés exige permitir que todos los integrantes de la polis participen en pie de igualdad en la toma de decisiones. Sin embargo, la complejidad y el tamaño de las sociedades democráticas actuales hacen que no todos puedan decidir todo ni todo el tiempo. Ello obliga a una división de trabajo político entre los distintos ciudadanos: algunos tomarán las decisiones y otros los elegirán para ello. De esta manera, el interés fundamental de la no subordinación política se respeta, en las condiciones actuales de las democracias, al permitir a cualquier ciudadano participar políticamente ya sea como candidato a funcionario electo o como elector de delegados públicos; esto garantiza la misma posibilidad de influencia política, aunque sea en un sentido acotado (pues no garantiza que las preferencias sustantivas o los intereses de correspondencia de todos sean respetados). Así, la representación formal de las sociedades democráticas, cuando está garantizada la participación equitativa (a elegir y ser elegido), se justifica en la importancia intrínseca del interés de no encontrarnos en relaciones de subordinación política.¹³

Ahora bien, hay dos características por las cuales la representación formal involucra a los representados en las decisiones de sus representantes. Primero, en las sociedades democráticas representativas como la nuestra, los representantes políticos están *autorizados* para tomar las decisiones políticas en nuestro nombre. En otras palabras, los ciudadanos *delegan* a sus representantes el derecho de tomar por ellos mismos las decisiones políticas. En este sentido, *ex ante*, la representación formal

¹³Nuestro argumento aquí, y nuestro entendimiento del valor de la democracia representativa en general, se alinea con las defensas que apelan al valor intrínseco de la democracia, en contraste con las defensas que apelan al valor instrumental de dicho sistema político. En particular, se alinea con las que sostienen que la democracia representativa tiene un valor intrínseco (al margen de sus resultados) debido a que nos permite respetar la igualdad relacional (véanse Kolodny 2014a; Kolodny 2014b; Viehoff 2014). Para otras posiciones intrínsecas e instrumentalistas, véanse Christiano 1996; Mill 1991; Gooding y Spiekermann 2019; Gaus 1996 y Estlund 2008.

es “autorización-delegación”. Así, al autorizar y delegar en la acción política de sus candidatos electos, los ciudadanos ven su propia agencia política comprometida y operando en las decisiones de aquéllos.¹⁴ Segundo, *ex post*, los representantes formales movilizan con sus decisiones los recursos de la cooperación social de la cual los ciudadanos participan con su colaboración, trabajo e impuestos. De este modo, su esfuerzo cooperativo está implicado en dichas decisiones.

Estas dos características de la representación formal muestran cómo los ciudadanos ven su propia agencia política involucrada en las decisiones de sus representantes —independientemente de si éstas reflejan sus preferencias o intereses de correspondencia—.¹⁵ Y precisamente por ello, cuando hay representación formal hay deberes de resistencia, modificación y reparación de la injusticia de la acción de los representantes. La naturaleza misma de la representación formal genera estos deberes.

Con la razón de la representación vemos que quedan anuladas tanto la objeción de la particularidad como la objeción de la injusticia sin beneficio propio. El hecho de que la injusticia en cuestión la cometan nuestros propios representantes ofrece una consideración para resistir y modificar *esa* injusticia en particular antes que otras, al margen de si nos hemos visto beneficiados por ella o no. Por el contrario, Delmas no está en condiciones de justificar esta idea porque en ninguna parte de su trabajo se ocupa de la relación de representación. Al no hacerlo, no

¹⁴Una de las características de la naturaleza de la representación es que el agente que delega sus derechos a un representante carga con las consecuencias que surjan de las acciones de su representante. Ello ocurre no sólo en el caso de la representación política, en la que los y las ciudadanas cargan y afrontan las buenas o malas decisiones políticas que toman los oficiales en turno, sino también en las situaciones de representación jurídica, en las que los representados jurídicamente cargan con las consecuencias legales que surjan de la buena o mala defensa legal que hayan tenido.

¹⁵Es importante aclarar que la representación formal continúa siendo vinculante incluso si las acciones del representante son directamente inconstitucionales. Por supuesto, en un sentido el representante nunca estuvo *autorizado* para violentar la constitución de su sociedad. Sin embargo, los representados están involucrados en la acción inconstitucional del representante porque ellos delegaron su propia acción política en él (véase Pitkin 1972, p. 54) y, además, éste movilizó con su agencia los recursos de la cooperación social de todos. De nuevo, esto también explica la fuerte molestia que pueden sentir los representados: el hecho de que haya personas que actúan en su nombre que toman decisiones para las que no están facultadas. Así, que el representante cometa acciones inconstitucionales para las cuales no estaba autorizado no excusa la responsabilidad prospectiva de los representados de remediar tales acciones. Agradecemos a un dictaminador anónimo por insistir en este asunto.

considera que dicha relación ofrezca una razón fuerte en sus propios términos para justificar el deber de resistir y modificar injusticias.¹⁶

Así, hemos visto que podemos apelar a tres razones para justificar que tenemos deberes de resistir y de modificar las injusticias que cometen nuestros representantes: la razón de la justicia (tenemos la obligación de crear y mantener instituciones justas y, por lo tanto, de resistir y corregir las acciones que las atacan), la razón de la reciprocidad (tenemos la obligación de hacer nuestra parte en la cooperación de la que nos beneficiamos y, en su caso, de resistir y modificar las acciones de la autoridad que la coordina para que ésta sea equitativa), y la razón de la representación (tenemos la obligación de resistir y de modificar las acciones injustas que cometan nuestros representantes formales cuando actúan en nuestro nombre). Como vimos, mientras que la razón de la justicia no es suficiente para justificar estos deberes, la de la reciprocidad puede ser en algunos casos irrelevante —en particular cuando los ciudadanos no son beneficiarios de esquemas de cooperación dañinos o explotadores instaurados por sus representantes—, lo que sugiere la importancia central de la razón de la representación que aquí hemos desarrollado.

4. *Cuáles son estos deberes*

Hasta aquí hemos visto que la representación ejecutiva y legislativa genera un conjunto de deberes —justificados por la razón de la representación— en los ciudadanos para hacer algo en relación con las decisiones o políticas injustas que sus representantes realicen ¿Qué deberes son éstos? El modelo que defendemos tiene tres características distintivas.

¹⁶La misma omisión (no considerar la relación de representación entre el gobierno y los ciudadanos) afecta a lo que defiende Lawford-Smith 2020. Esta autora nos dice que los ciudadanos no pueden ser responsables (en un sentido moral retrospectivo, esto es, culpados moralmente) por las decisiones injustas de sus gobernantes. Su argumento principal para defender esta idea es que los ciudadanos no forman parte del agente colectivo que cometió la injusticia en cuestión y, dado que sólo puede haber responsabilidad donde hay agencia, entonces toda la culpa recae en el agente mismo, en este caso, el gobierno (Lawford-Smith 2020, pp. 96–126). A pesar de ello, Lawford-Smith sostiene como nosotros que los ciudadanos sí pueden tener responsabilidad moral prospectiva, aunque de maneras muy tenues. Es en este último análisis en el que echamos en falta lo que aquí defendemos: a saber, que una razón distintiva e importante para atribuir responsabilidad moral prospectiva a los ciudadanos por las injusticias cometidas por sus representantes es, precisamente, que éstos actúan en su nombre en la medida en que los representan de manera formal.

4.1 Son deberes del rol

Cada ciudadano tiene el deber de resistir y de modificar las injusticias que cometan sus representantes. Pero los ciudadanos se sitúan de maneras diferentes en las sociedades democráticas. Ello afecta lo que manda este deber en cada caso: las acciones que cada ciudadano realice para cumplir con su deber de remediar la injusticia dependen del *rol* que ocupe. ¿Cómo podemos identificar estos roles? En los estudios (véanse Young 2011, pp. 144–151; Collins 2016; Pasternak 2014; Lawford-Smith 2020, pp. 126–138) encontramos varias propuestas. Consideramos que la forma de hacerlo es con el “parámetro de razonamiento”¹⁷ asociado con la *capacidad individual* y *capacidad colectiva* para remediarla.

Los ciudadanos pueden tener una capacidad individual distinta para resistir o modificar una injusticia particular. Así, por ejemplo, una periodista reconocida a nivel nacional, un empresario poderoso o una figura pública con otras características pueden influir de manera más efectiva para llamar la atención sobre una situación injusta y para tratar de modificarla.

Pensemos, por ejemplo, en la oportunidad que aprovechó el reconocido cineasta mexicano Alfonso Cuarón tras el éxito nacional e internacional de su película *Roma*. La película muestra, entre otras cosas, las condiciones laborales de una trabajadora doméstica en la sociedad mexicana durante los años setenta del siglo pasado. Esas condiciones, persistentes en la sociedad mexicana hasta 2019, incluían la falta de derechos laborales y de acceso a la salud. Tras el éxito de la película, Cuarón se sumó a una campaña para mejorar las condiciones laborales de las trabajadoras domésticas, lo que otorgó mucha visibilidad a una larga lucha por combatir esa extendida injusticia y que incluía un amparo promovido por una trabajadora doméstica en la Suprema Corte de Justicia. A raíz de ello, en 2019 el Estado aprobó una reforma a la Ley del Seguro Social y a la Ley Federal del Trabajo para poner en marcha un programa piloto que permitiera a los empleadores registrar a las trabajadoras domésticas en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) como sus empleadas, con lo cual tendrían acceso a todos los servicios gratuitos de salud ofrecidos por el IMSS siempre y cuando los empleadores pagaran una cuota. No obstante, debe decirse que, de acuerdo con el programa mencionado, esta política es opcional, por lo que estos triunfos legislativos no pueden considerarse el fin de la injusticia en

¹⁷La frase es de Young 2011 (p. 144), aunque lo que planteamos no coincide exactamente con su propia propuesta.

cuestión.¹⁸ Este ejemplo muestra, pues, cómo los ciudadanos se sitúan de distintas maneras ante una injusticia de acuerdo con su capacidad contextual para remediarla.

Además, los ciudadanos pueden tener una capacidad colectiva distinta para oponerse y transformar una injusticia. La capacidad colectiva, inicialmente propuesta como un parámetro de razonamiento para asignar deberes del rol por Young 2011 (p. 146), la entenderemos aquí con las ideas de Collins 2019. Esta autora distingue tres tipos de grupos, “combinaciones”, “coaliciones” y “colectivos”, para distinguir a su vez los deberes de los individuos al formar parte de cada uno de estos grupos en relación con la consecución de un fin particular. Las “combinaciones” son grupos de agentes que no pueden formar razonablemente expectativas sobre la conducta de los demás integrantes y que tampoco tienen procedimientos para tomar decisiones en común para conseguir el fin que buscan. A su vez, las “coaliciones” son grupos de agentes que sí pueden formar razonablemente expectativas sobre la conducta de los demás integrantes, pero carecen de procedimientos para tomar decisiones en común para conseguir el fin. Por último, los “colectivos” son grupos de agentes que sí pueden formar razonablemente expectativas sobre la conducta de los demás integrantes y también tienen procedimientos para tomar decisiones en común para conseguir el fin.

Las combinaciones como tal no tienen deberes, por lo que formar parte de una de ellas sólo genera deberes individuales: hacer lo mejor que se pueda de acuerdo con lo que uno cree que los otros harán. De igual forma, las coaliciones tampoco tienen deberes, por lo que también sólo generan deberes individuales, aunque algo diferentes a los de las combinaciones: hacer la propia parte en un patrón grupal particular bajo el supuesto de que los demás también actuarán así, dado que se pueden generar expectativas razonables sobre la conducta de los miembros de la coalición en particular. Por último, los colectivos sí pueden tener deberes, lo que genera que los integrantes usen su rol en el colectivo con miras a que éste cumpla con su deber (Collins 2019, pp. 10–21).

Así, el conjunto completo de ciudadanos es una combinación, porque cada uno de ellos no puede formar expectativas razonables acerca del comportamiento de los otros ciudadanos para combatir la injusticia ni existen mecanismos para tomar decisiones para todo el conjunto. En este sentido, cada ciudadano debe hacer, en general, lo que mejor le pa-

¹⁸Véase el *Informe de resultados de la Prueba piloto para la incorporación de personas trabajadoras del hogar al régimen obligatorio del Seguro Social*, p. 31, <<http://www.infosen.senado.gob.mx>>.

rezca para remediar la injusticia sin formar suposiciones sobre lo que los otros harán. Sin embargo, algunos subconjuntos de ciudadanos forman parte de coaliciones, pues éstos pueden formar expectativas razonables de lo que ese subconjunto de ciudadanos hará, a pesar de no contar con un mecanismo para tomar decisiones (quizá, por ejemplo, durante una manifestación multitudinaria u otras formas de protesta masivas). Cuando éste sea el caso, deben actuar como mejor crean que se remediará la injusticia con la esperanza (razonable) de que el resto de la coalición cumpla con su parte. Por último, también habrá subconjuntos de ciudadanos que formen parte de colectivos. Éstos tendrán el deber de combatir la injusticia de acuerdo con las metas y procedimientos con que se toman decisiones en su colectivo. De hecho, los movimientos sociales más organizados para combatir las injusticias pueden considerarse colectivos en este sentido. En resumen, los deberes de cada ciudadano variarán en función de su capacidad colectiva: esto es, en función de si sólo son parte de la combinación global de ciudadanos o de alguna coalición o colectivo.

4.2 Son deberes abiertos

La segunda característica del modelo que proponemos muestra que lo que cada ciudadano debe hacer, independientemente del rol que desempeñe, es algo abierto. Existe un amplio rango de actividades que varían en su alcance, impacto y pertinencia para buscar responder y cambiar una injusticia existente. Delmas 2018 (pp. 21–71) ha compilado un catálogo muy amplio de acciones de resistencia que incluye, entre otras cosas, educarse sobre la naturaleza y efectos de la injusticia en cuestión, protestar y manifestarse pacíficamente, realizar acciones de desobediencia civil y también de desobediencia incivil.

La desobediencia civil conjunta acciones que de manera deliberada rompen con la ley como una manera de protestar en contra de una política, ley o institución injusta. Usualmente se supone que, para que una acción valga como una forma de desobediencia civil, tiene que ser pública (no secreta), no evasiva (es decir, que los participantes acepten las sanciones legales correspondientes) y no violenta (véase Rawls 1999, p. 320). Por su parte, Delmas define los actos de desobediencia *incivil* como aquellos que son secretos o anónimos (como las participaciones encubiertas en manifestaciones o las filtraciones de información o *whistleblowing*), evasivos (personas que tratan de evadir el castigo) y violentos (como en el caso del ecosabotaje o los “escraches” a criminales no juzgados de la última dictadura argentina; véanse Cueto Rúa 2010 y Flesher Fominaya y Montañés Jiménez 2014).

Por lo tanto, los deberes abiertos que proponemos son imperfectos: no ofrecen un curso de acción específico, queda a la discreción del agente en dónde y cómo cumplirlos y no se los deben a nadie en particular.¹⁹ Cada acción que realizan los ciudadanos debe sopesarse con consideraciones de eficacia, de la naturaleza de la injusticia y de la propia posición en relación con dicha injusticia. Quizá una persona sienta, por ejemplo, una mayor inclinación por combatir las injusticias gubernamentales que padezcan víctimas que conoce, o con las que se identifica y asocia (por características como el género, la orientación sexual o la pertenencia étnica) o de las que se ha beneficiado en el pasado en forma voluntaria o involuntaria.²⁰ De igual manera, la eficacia es importante. Por ejemplo, las acciones de boicot suelen ser efectivas cuando las realiza un agente comercial poderoso (como Google) pero, en algunos casos, pueden ser problemáticas o contraproducentes cuando las realiza el consumidor de a pie (véanse Radzik 2017, p. 113 y Beck 2019, p. 544).

Así, estos deberes se pueden cumplir de una infinidad de maneras que dependen del contexto (el rol personal, el riesgo, la eficacia de la acción, etc.), pero el mismo hecho de que los ciudadanos se expresen y *comuniquen* su repudio en contra de la injusticia desde sus diferen-

¹⁹ Sobre la naturaleza de los deberes imperfectos, véase Rivera 2006, p. 4.

²⁰ Ante cada política injusta o discriminadora cada ciudadano puede preguntarse de qué manera, si acaso, se ha beneficiado de ella en lo particular. En relación con esto, Pasternak 2014 ofrece un excelente catálogo. Si modificamos un poco su terminología, podemos distinguir cuatro tipos de beneficiarios: (i) *beneficiarios involuntarios sin conocimiento*, esto es, que no sabían que el beneficio provenía del daño ni lo aceptaron de buena manera ni se colocaron deliberadamente en una posición en la que recibirían ganancias del beneficio ni podían rechazarlo sin un costo muy alto; (ii) *beneficiarios involuntarios con conocimiento*, esto es, que sabían que el beneficio provenía del daño pero no lo aceptaron de buena manera ni se colocaron deliberadamente en una posición en la que recibirían ganancias del beneficio y no podían rechazarlo sin un costo muy alto; (iii) *beneficiarios voluntarios pasivos*, esto es, que sabían que el beneficio provenía del daño, lo aceptaron de buena manera y, aunque no se colocaron deliberadamente en una posición en la que recibirían ganancias del beneficio, sí podían rechazarlo sin un costo muy alto; y, por último, (iv) *beneficiarios voluntarios activos*, esto es, que sabían que el beneficio provenía del daño, lo aceptaron de buena manera, se colocaron deliberadamente en una posición en la que recibirían ganancias del beneficio y podían rechazarlo sin un costo muy alto. Estas categorías pueden ayudar a los ciudadanos a decidir qué injusticias de sus representantes les parece más apremiante corregir, si es que casan con alguna de esta taxonomía. Sin embargo, cabe aclarar que no estamos considerando el beneficio por una injusticia cometida por los representantes como un criterio para justificar los deberes para remediarla (dado que, como vimos en la sección anterior, tales deberes existen incluso cuando los ciudadanos no se han beneficiado de ella).

tes capacidades y compromisos, puede ayudar a generar un efecto de presión contra el gobierno y también un efecto aglutinador que ayude a robustecer el movimiento o los movimientos colectivos contra la injusticia en cuestión. Lo que claramente iría en contra de cumplir con estos deberes abiertos es no hacer nada en lo absoluto en la medida en que no hacer nada implica apoyar el *statu quo* (véanse Delmas 2018, p. 18 y Young 2011, p. 144).

4.3 Son deberes derrotables

Los deberes particulares de cada ciudadano para corregir las injusticias de sus representantes son derrotables. Con esta característica volvemos a los matices que mencionamos en la introducción sobre una de las tesis principales que hemos defendido —a saber, que combatir una injusticia de representantes tiene primacía moral sobre combatir una injusticia en cuya gestación no está implicada nuestra agencia política—.

Los deberes de cada ciudadano son derrotables por ciertas consideraciones prudenciales. Si resistir la injusticia en cuestión resulta extremadamente costoso para los ciudadanos, si exige sacrificios heroicos y acciones supererogatorias, entonces, salvo en casos de injusticias extremas, quizá los ciudadanos no estén obligados por las razones vistas a remediarlas.

No obstante, puede haber otras consideraciones morales que también los derrotan. Supongamos que un representante comete una injusticia menor, como proferir una sola vez un insulto discriminatorio. A su vez, supongamos que en un país vecino la autoridad estatal perpetra actos genocidas en contra de una población. En este caso, es probable que el deber de los ciudadanos de resistir y modificar la injusticia menor cometida por su representante en su propio país sea derrotado por el deber de resistir la injusticia cometida en el país vecino (en caso de que cumplir con ambos deberes sea incompatible), aunque esta última no la haya cometido su representante.²¹

²¹ Queda pendiente la pregunta sobre qué justifica ese deber de resistir la terrible injusticia que imaginamos cuando no la cometen nuestros propios representantes. Quizá la mejor justificación en este caso apele a razones que se relacionan con la asistencia o la solidaridad: si se puede ayudar a quien lo necesita, hay que hacerlo, sobre todo en casos de extrema urgencia e incluso cuando la acción propia o la de nuestros representantes no haya creado o fomentado esa mala situación. Seleme 2007 sostiene que hay casos en los que los deberes de asistencia pueden ser más demandantes que los propios deberes de justicia con los conciudadanos. Desde nuestro punto de vista, algo parecido puede pasar en relación con los deberes que surgen de la representación: en ocasiones, como la que hemos mencionado arriba, un deber de asistencia puede ser más demandante y prioritario que éstos.

También puede ser el caso que uno esté implicado en una injusticia que no sea producto de la acción de sus representantes. Esto sucede, por ejemplo, en las injusticias estructurales. Como se sabe, el concepto de estructura le sirve a Young 2011 (p. 52) para distinguir un tipo de injusticia distinto al que cometen los agentes individuales. A diferencia de la injusticia perpetrada por individuos en la que un agente impone de manera directa y deliberada un daño a otro u otros individuos, la injusticia estructural designa los efectos no intencionales que surgen de procesos sociales, los cuales se basan en sistemas de valores, normas de conducta o creencias moralmente inaceptables (Delmas 2018, p. 12). Muchas de nuestras prácticas cotidianas de consumo están inmersas en entramados de injusticia estructural, como la compra de ropa barata de talleres clandestinos (en los que sobre todo mujeres trabajan en condiciones infrahumanas; véase Young 2011, p. 127) o los celulares inteligentes (que requieren de coltán para su elaboración, un mineral que proviene de yacimientos donde hay explotación laboral y daño ambiental; véanse Werner y Weiss 2003, pp. 29–31 y *Proceso* 2006) o el consumo de carne abastecido por la industria alimentaria (que causa un daño innecesario a los animales y genera muchas emisiones de gases de efecto invernadero; véase Broome 2012, p. 26), etcétera.

A pesar de que las personas buscan satisfacer un interés lícito según las reglas y los cauces socialmente permitidos y disponibles, el problema es que el entramado social de los bienes de consumo coloca a ciertos grupos de personas en condiciones de explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural o violencia, mientras que a otros los ubica en una posición de privilegio que les ofrece una gran gama de oportunidades para desarrollar y ejercitar sus capacidades (Young 1990, pp. 48–63). Ninguna de estas consecuencias es voluntaria en un nivel individual: en principio, cuando compramos una playera a “buen precio” no buscamos perjudicar a nadie en China; no obstante, al participar en el consumo de ropa de aparador nos vemos involucrados en una serie de prácticas injustas que se requiere combatir.

De esta forma, puede ser que tratar de remediar una injusticia estructural en la que estemos involucrados adquiera primacía ante resistir una injusticia de uno de nuestros representantes —en especial si la primera tiene consecuencias mucho más amplias—. Sin embargo, hay que tomar esta afirmación de derrotabilidad con cautela. Primero, porque en muchas injusticias estructurales nuestros representantes actúan por omisión: al no hacer nada para remediarlas, se vuelven cómplices de ellas y, en este sentido, también implican nuestra agencia política de la manera que hemos descrito. Y, segundo, porque la corrección de una injusticia

estructural exige acciones que involucran a numerosos agentes —ya que muchas acciones individuales y aisladas para enfrentar la injusticia pueden ser menos eficientes—. En cambio, exigir a los representantes o a sus funcionarios que atiendan el problema puede ser una acción más eficaz, sobre todo si consideramos que tienen mucha más capacidad individual y colectiva para hacerlo. Tal puede ser el caso, por ejemplo, en el combate al cambio climático y a los mercados internacionales injustos. De modo que, si bien es cierto que combatir una injusticia estructural requiere cambios en el nivel personal y social, no hay que dejar de enfatizar que tenemos razones de peso para combatir las también a través de las acciones de los representantes.

4.4. Sobre si son deberes demasiado exigentes, laxos o superfluos

Hemos visto que los deberes que postulamos son contextuales, abiertos, imperfectos y derrotables. Ante esto, pueden formularse tres objeciones que queremos abordar de manera breve antes de cerrar.

Primero, si consideramos la profunda contextualidad y la derrotabilidad de estos deberes, podría objetarse: ¿acaso hacer cualquier cosa —informarse, manifestarse una ocasión en redes, indignarse al leer el periódico— por minúscula que sea, es suficiente para cumplir con estos deberes? Esta objeción sostiene, pues, que los deberes que postulamos podrían ser demasiado laxos.

Por otro lado, y según cómo se conteste la objeción de la laxitud, un segundo reparo apuntaría en dirección contraria. Podría decirse que lo que estos deberes mandatan es, en cambio, demasiado exigente: ¿acaso, ante el cúmulo interminable de injusticias cometidas por los representantes en las sociedades democráticas, los ciudadanos deben dedicar todo su tiempo y esfuerzo a modificarlas?

Por último, una tercera objeción podría sostener que, sin importar qué tan laxo o exigente sea lo que mandaten los deberes que postulamos, cumplir con ellos no cambiará en nada la realidad de la injusticia en cuestión. Esta objeción difiere de las anteriores porque no se ocupa del nivel de exigencia de los deberes, sino de su efectividad: bien puede un ciudadano cumplir con sus deberes al sentir indignación por las injusticias al leer el periódico (si acaso la primera objeción fuera correcta) o bien puede dejar la vida tratando de modificarlas (si acaso la segunda objeción fuera correcta); en ambos casos, cumplir con ellos, de acuerdo con esta tercera objeción, no hará nada relevante para modificar tales injusticias. En estudios sobre el tema, algo parecido a esta objeción se ha llamado “el problema de la superfluidad” (véanse Nefsky 2015, p. 259 y Nefsky 2017, p. 2743). Llamaremos entonces a esta tercera objeción la objeción de la superfluidad y la abordaremos a continuación.

De acuerdo con Nefsky, el problema consiste en que, si un acto no representa una diferencia en relación con un resultado moralmente significativo, entonces no tenemos razones para llevarlo a cabo. Varios autores se han dado a la tarea de responder al problema de la superfluidez. Para comenzar, Kagan 2011 defiende que, de hecho, puede ser el caso que un acto represente una diferencia. Por ejemplo, algunos movimientos sociales muy exitosos comenzaron con las acciones aparentemente inocuas de un par de personas —piénsese en el caso paradigmático de Rosa Parks en el sur de Estados Unidos en los años cincuenta del siglo pasado—. Por su parte, Persson y Savulescu 2012 (p. 71) argumentan que, aunque la contribución individual no signifique ninguna diferencia en el resultado final, los agentes tienen razones morales para hacer lo que les corresponde. Su teoría separa completamente la responsabilidad moral de la responsabilidad causal y, por lo tanto, los individuos deben cumplir con lo que les corresponde sin importar el mucho o poco peso que sus contribuciones causales tengan en la resolución de la injusticia en cuestión. A su vez, Wieland y van Oeveren 2020 (p. 183) sostienen que lo que importa al cumplir con nuestras obligaciones de justicia —como formar parte de un boicot— no es si la contribución propia representará una diferencia con respecto al resultado, sino a qué grupo se pertenece y se contribuye: si a uno que ayuda o busca no dañar o a uno que no contribuye a ningún principio moral. Por último, el filósofo decolonial Gordon 2020 (pp. 33–49) critica la idea de que tenemos razones para actuar sólo si representamos una diferencia, pues considera que se basa en un modelo autorreferencial y egoísta del ser. Por ejemplo, muchas acciones de personas afroamericanas que han luchado en contra del racismo en Estados Unidos, si bien no fueron exitosas, fueron las condiciones de posibilidad para que otras personas se integraran al movimiento y éste cobrara cada vez más fuerza y victorias.

En sintonía con estas reacciones, nos parece que Nefsky tiene razón al sostener que, por más razonable que resulte la presuposición de que sólo tiene sentido realizar un acto si éste marcará una diferencia, es incorrecta. A pesar de que no estemos completamente seguros de que el acto en cuestión será el que represente la diferencia para modificar una injusticia, seguimos teniendo razones para realizarlo:

La estructura causal de un caso de impacto colectivo puede ser tal que ningún acto por sí solo sea capaz de marcar la diferencia entre un resultado moralmente significativo u otro. Pero incluso si tu acto no puede por sí mismo hacer la diferencia entre un resultado u otro, puede impulsar un *progreso no trivial en dirección de un mejor resultado*, y eso te da una razón

para realizarlo. Específicamente, en la medida en que sea posible que el mal resultado no sea prevenido debido, en parte, a que no haya suficientes actos del tipo en cuestión, entonces realizar ese acto no es para nada superfluo. Actuar de esta manera puede ayudar a prevenir el mal resultado, incluso si las cosas no dependen enteramente de si actuaste o no de esa manera. (Nefsky 2017, p. 2764; el subrayado es nuestro.)

Ésta es, desde nuestro punto de vista, la mejor respuesta que se puede ofrecer a la tercera objeción que mencionamos: el hecho que el acto en cuestión *puede* contribuir a evitar o modificar un mal resultado es razón suficiente para realizarlo —incluso si no estamos seguros de que de hecho será el acto decisivo que evitará tal resultado—. Así, sostenemos que no es superfluo cumplir con nuestros deberes de remediar una injusticia cometida por nuestros representantes porque, en última instancia, hacerlo contribuye a que tal injusticia pueda dejar de existir —incluso si esto por sí solo no haga que la injusticia desaparezca—.

En relación con las dos primeras objeciones, la de la laxitud y de la exigencia, queremos plantear lo siguiente. Los deberes que sostenemos no son laxos porque exigen estar informados, apoyar con tiempo o recursos económicos a colectivos que combatan la injusticia en cuestión de forma más organizada y participar de movimientos sociales que protesten. Y esto requiere que los ciudadanos ejerzan una reflexión crítica constante sobre el efecto de las políticas públicas y las acciones legislativas en la vida del grueso de la sociedad, y en su posible impacto en algún sector social en particular. En concreto, obliga a una reflexión personal sobre dónde se puede tener una mejor incidencia al contribuir en la erradicación de la injusticia en cuestión.

Con todo, no creemos que sea adecuado pedir a los ciudadanos que dediquen su vida entera al combate de la injusticia que causan sus representantes. La participación política, al menos en los casos donde no impera un contexto de extrema injusticia y urgencia, es una esfera de la vida que tiene que combinarse con muchas más. Pedir a los ciudadanos privilegiarla a costa de todos sus fines, relaciones y preocupaciones sería simplemente supererogatorio. Hemos dicho por ello que estos deberes son contextuales, abiertos, imperfectos y derrotables. Y también hemos insistido en que estas características normativas no menguan sus directrices ni socavan su fuerza vinculante. Al final, su marcado carácter contextual es parecido al mandato del siguiente lineamiento: “haz tu parte”. Al confrontar un problema colectivo, en muchas ocasiones las divisiones del trabajo y de las obligaciones relacionadas con éste se hacen con base en ese lineamiento: cada quien sabe, de acuerdo con sus posibilidades

y capacidades individuales y colectivas, con su posición en el grupo, su vida personal y su imbricación en la situación más amplia, cuándo ha hecho lo que le corresponde para ayudar a solucionar el problema en cuestión —y ello incluso puede ser corroborado por los demás (véase Cohen 2008, pp. 351–354, para una reflexión sobre la importancia de la guía práctica de los deberes imprecisos como éste)—. Esperamos, pues, que nuestro modelo logre ofrecer y fundamentar este tipo de guía para la acción ciudadana ante el acuciante problema de qué hacer para remediar las injusticias que cometen los representantes. Quizá esperar algo más de una teoría normativa sería demasiado.

5. Conclusión

En este texto hemos defendido que, mientras que la representación ejecutiva y legislativa sustantiva genera una responsabilidad moral retrospectiva en la ciudadanía, la representación formal genera una responsabilidad moral prospectiva. Además, sostuvimos que es más importante concentrarse en atender la responsabilidad moral prospectiva asociada con la representación formal. Por último, defendimos que dicha responsabilidad debe entenderse como un subconjunto de deberes políticos —justificados por la razón de la representación— en los ciudadanos para hacer algo en relación con las decisiones o políticas injustas que sus gobernantes realicen. El modelo que propusimos tiene tres características: primero, que los deberes de resistir y remediar la injusticia se individualizan en cada ciudadano en función del rol social que éste desempeñe (que se especifica por su capacidad individual y por su capacidad colectiva en relación con la injusticia). Segundo, que dichos deberes son abiertos (es decir, que su cumplimiento varía según el contexto, incluidas acciones que van desde educarse a uno mismo sobre los propios sesgos y prejuicios hasta la desobediencia civil e incivil). Tercero, que dichos deberes son derrotables por ciertas consideraciones morales y prudenciales (como el costo de la acción de resistencia, la importancia de actuar ante injusticias más severas en las que no estamos implicados a través de la representación o la implicación personal con otras injusticias).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anwander, Norbert, 2005, “Contributing and Benefiting: Two Grounds for Duties to the Victims of Injustice”, *Ethics & International Affairs*, vol. 19, no. 1, pp. 39–45.

- Beck, Valentin, 2019, “Consumer Boycotts as Instruments for Structural Change”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 36, no. 4, pp. 543–559, <<https://doi.org/10.1111/japp.12301>>.
- Beerbohm, Eric, 2012, *In our Name. The Ethics of Democracy*, Princeton University Press, Princeton.
- Broome, John, 2012, *Climate Matters. Ethics in a Warming World*, W.W. Norton & Company, Nueva York/Londres.
- Brown, Mark B., 2006, “Survey Article: Citizens Panels and the Concept of Representation”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, no. 2, pp. 203–225.
- Christiano, Thomas, 1996, *The Rule of the Many. Fundamental Issues in Democratic Theory*, Routledge, Nueva York.
- Christiano, Thomas, 2006, “Democracy”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/democracy>> [13/09/2021].
- Cohen, G.A., 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge.
- Collins, Stephanie, 2016, “Distributing State’s Duties”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 24, no. 3, pp. 344–366, <<https://doi.org/10.1111/jopp.12069>>.
- Collins, Stephanie, 2019, *Group Duties. Their Existence and their Implications for Individuals*, Oxford University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1093/oso/9780198840275.001.0001>>.
- Collins, Stephanie y Lawford-Smith, Holly, 2021, “We the People: Is the Polity the State?”, *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 7, no. 1, pp. 78–97, <<https://doi.org/10.1017/apa.2020.15>>.
- Cueto Rúa, Santiago, 2010, “Demandas de justicia y escrache en HIJOS La Plata”, *Trabajos y Comunicaciones*, vol. 36, pp. 165–183.
- Dagger, Richard, 2000, “Membership, Fair Play, and Political Obligation”, *Political Studies*, vol. 48, no. 1, pp. 104–117.
- Dagger, Richard y David Lefkowitz, “Political Obligation”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/political-obligation/>> [14/09/2021].
- Delmas, Candice, 2018, *A Duty to Resist. When Disobedience Should be Uncivil*, Oxford University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1093/oso/9780190872199.001.0001>>.
- Dovi, Suzanne, 2007, *The Good Representative*, Blackwell Publishing, Singapur, <<https://doi.org/10.1002/9780470754948>>.
- Dovi, Suzanne, 2018, “Political Representation”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/political-representation/>> [15/09/2021].
- Estlund, David, 2008, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton.
- Flesher Fominaya, Cristina María y Antonio Montañés Jiménez, 2014, “Transitional Diffusion Across Time: the Adoption of the Argentine Dirty War ‘Escrache’ in the Context of Spain’s Housing Crisis”, en Donatella della Porta

- y Alice Mattoni, *Spreading Protest. Social Movements in Time of Crisis*, ECPR Press, Colchester, pp. 19–42.
- Gaus, Gerald, 1996, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, Nueva York.
- Goodin, Robert E., 1987, “Apportioning Responsibilities”, *Law and Philosophy*, vol. 6, no. 2, pp. 167–185.
- Goodin, Robert E., 1995, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511625053>>.
- Goodin, Robert E. y Kai Spiekermann, 2019, *An Epistemic Theory of Democracy*, Oxford University Press, Oxford, <<https://doi.org/10.1093/oso/9780198823452.001.0001>>.
- Gordon, Lewis R., 2020, *Freedom, Justice, and Decolonization*, Routledge, Nueva York.
- Hart, H.L.A., 1955, “Are There any Natural Duties?”, *Philosophical Review*, vol. 64, no. 2, pp. 175–191.
- Hart, H.L.A., 1968, *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford, <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199534777.001.0001>>.
- Haslanger, Sally, 2012, *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199892631.001.0001>>.
- Hobbes, Thomas, 1994, *Leviatán*, trad. M. Sánchez Sarto, FCE, México.
- Horton, John, 2007, “In Defence of Associative Political Obligations. Part Two”, *Political Studies*, vol. 55, pp. 1–19.
- Informe de resultados de la Prueba piloto para la incorporación de personas trabajadoras del hogar al régimen obligatorio del Seguro Social*, 2019, <<https://infosen.senado.gob.mx//sgsp/documentos>>.
- Kagan, Shelly, 2011, “Do I Make a Difference?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 39, no. 2, pp. 105–141, <<https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2011.01203.x>>.
- Klosko, George, 2004, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Rowman & Littlefield, Maryland, <<https://doi.org/10.1086/292843>>.
- Kolodny, Nico, 2014a, “Rule Over None I: What Justifies Democracy?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, no. 3, pp. 195–229, <<https://doi.org/10.1111/papa.12035>>.
- Kolodny, Nico, 2014b, “Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, no. 4, pp. 287–336, <<https://doi.org/10.1111/papa.12037> ht>.
- Kutz, Christopher, 2012, “Responsibility”, en Jules Coleman y Scott Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199270972.013.0014>>.
- Lawford-Smith, Holly, 2020, *Not in their Name: Are Citizens Culpable for Their States’ Actions?*, Oxford University Press, Oxford, <<https://doi.org/10.1093/oso/9780198833666.001.0001>>.

- Lefkowitz, David, 2004, “The Nature of Fairness and Political Obligation: A Response to Carr”, *Social Theory and Practice*, vol. 30, no. 1, pp. 1–31.
- Mill, John Stuart, 1991, *Del Gobierno Representativo*, trad. Marta C.C. de Iturbe, Tecnos, Madrid.
- Nefsky, Julia, 2015, “Fairness, Participation, and the Real Problem of Collective Harm”, en Mark Timmons (comp.), *Oxford Studies in Normative Ethics*, vol. 5, Oxford University Press, Oxford, <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198744665.003.0012>>.
- Nefsky, Julia, 2017, “How You Can Help, Without Making a Difference”, *Philosophical Studies*, vol. 174, no. 11, pp. 2743–2767, <<https://doi.org/10.1007/s11098-016-0808-y>>.
- Pasternak, Avia, 2014, “Voluntary Benefits from Wrongdoing”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 31, no. 4, pp. 377–391, <<https://doi.org/10.1111/japp.12072>>.
- Persson, Ingmar y Julian Savulescu, 2012, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199653645.001.0001>>.
- Pitkin, Hanna, 1972, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley.
- Platón, 1997, *Diálogos I*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Gredos, España.
- Proceso, 2006, “África: la Guerra por el Coltán”, <<https://www.proceso.com.mx/nacional/2006/3/20/africa-la-guerra-por-el-coltan-41789.html>> [16/09/2021].
- Radzik, Linda, 2017, “Boycotts and the Social Enforcement of Justice”, *Social Philosophy and Policy*, vol. 34, no. 1, pp. 103–122, <<https://doi.org/10.1017/S026505251700005X>>.
- Rawls, John, 1964, “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, en Sidney Hook (comp.), *Law and Philosophy. A Symposium*, New York University Press, Nueva York, pp. 3–18.
- Rawls, John, 1999, *A Theory of Justice*, ed. revisada, Harvard University Press, Cambridge.
- Rawls, John, 2001, *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge.
- Rivera, Faviola, 2006, “Kantian Ethical Duties”, *Kantian Review*, vol. 11, pp. 78–101, <<https://doi.org/10.1017/S1369415400002259>>.
- Seleme, Hugo, 2007, “El peso del deber de asistencia a pueblos foráneos frente a las exigencias de justicia doméstica”, *Diánoia*, vol. 52, no. 59, pp. 97–126, <<https://doi.org/10.21898/dia.v52i59.306>>.
- Simmons John, 2005, “The Duty to Obey and Our Natural Moral Duties”, en Christopher Wellman y John Simmons (comps.), *Is there a Duty to Obey the Law?*, Cambridge University Press, Cambridge, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511809286>>.
- Stilz, Anna, 2009, *Liberal Loyalty. Freedom, Obligation, and the State*, Princeton University Press, Nueva Jersey.

- Stilz, Anna, 2011, “Collective Responsibility and the State”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 19, no. 2, pp. 190–208 <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00360.x>>.
- Talbert, Matthew, 2016, *Moral Responsibility*, Polity, Cambridge.
- Van de Poel, Ibo, 2011, “The Relation Between Forward-Looking and Backward-Looking Responsibility”, en Nicole A. Vincent, Ibo van de Poel y Jeroen van den Hoven (comps.), *Moral Responsibility*, Springer, pp. 37–52, <https://doi.org/10.1007/978-94-007-1878-4_3>.
- Viehoff, Daniel, 2014, “Democratic Equality and Political Authority”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, no. 4, pp. 337–375, <<https://doi.org/10.1111/papa.12036>>.
- Vincent, Nicole A., 2011, “A Structured Taxonomy of Responsibility Concepts”, en Nicole A. Vincent, Ibo van de Poel y Jeroen van den Hoven (comps.), *Moral Responsibility*, Springer, pp. 15–35, <https://doi.org/10.1007/978-94-007-1878-4_2>.
- Waldron, Jeremy, 1993, “Special Ties and Natural Duties”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, no. 1, pp. 3–30.
- Wellman, Christopher H., 1996, “Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, no. 3, pp. 211–337.
- Werner, Klaus y Hans Weiss, 2003, *El libro Negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*, trad. M. Grynszpan y A. Obermeier, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Wieland, Jan y Rutger van Oeveren, 2020, “Participation and Superfluity”, *Journal of Moral Philosophy*, vol. 17, no. 2, pp. 163–187, <<https://doi.org/10.1163/17455243-01702002>>.
- Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.
- Young, Iris Marion, 2011, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001>>.
- Zimmerman, Michael, 2011 “Varieties of Moral Responsibility”, en Randolph Clarke, Michael McKenna y Angela M. Smith (comps.), *The Nature of Moral Responsibility. New Essays*, Oxford University Press, Oxford, <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199998074.003.0003>>.

Recibido el 10 de agosto de 2021; revisado el 19 de noviembre de 2022; aceptado el 5 de febrero de 2022.