



VOL: AÑO 2, NUMERO 3

FECHA: INVIERNO 1986-1987

TEMA: POLITICA Y VERDAD

TITULO: **Legitimidad y verdad (la filosofía política en la encrucijada)**

AUTOR: *Nora Rabotnikoff*

SECCION: Ensayos

TEXTO

Estas notas giran en torno al tema de la legitimidad. Concepto central del pensamiento político, la legitimidad ha apuntado históricamente a la "justificación" del poder político o, como se ha dicho, a conjurar la figura "demoníaca" que el poder evoca: imposición de voluntad, fuerza, violencia. El exorcismo ha apelado tradicionalmente a reinos más "angélicos" para encontrar en ellos principios de justificación: "Dios", "moral", "naturaleza".

Partimos de Max Weber y su clásica tipología de la dominación legítima. El tema de las razones que el poder produce inaugura un nivel de análisis de la legitimidad que cancelará, en forma aparentemente definitiva, la fundamentación especulativa de la filosofía política de los siglos XVIII y XIX. La legitimidad se construye al interior de la relación dominantes-dominados y su conceptualización abre el camino de una aproximación analítico-descriptiva y explicativa propia de la esfera política.

Discutimos brevemente las posiciones de tres autores posteriores: Nozick, Habermas y Rorty, quienes vuelven a ubicar el criterio de legitimidad en referencia a un orden extrapolítico: la moral, el discurso, el "veredicto" de la historia. ¿Recuperación o retroceso? Diferentes formas de pensar la política replantean la relación entre legitimidad y verdad y abren el interrogante acerca de las posibles tareas de la filosofía política, de su alcance normativo y de sus complicadas relaciones con el mundo empírico.

1. Max Weber: La legitimidad políticamente constituida

La teoría de los tipos de dominación legítima de Weber puede considerarse un punto de partida clásico. Como se sabe, el concepto de legitimidad remite no sólo a la constatación empírica de la división entre dominantes y dominados sino a la justificación del "derecho de mandar" de unos y del "deber de obedecer" de otros.

Más allá de la tipología, es importante resaltar algunos elementos conceptuales de la caracterización weberiana, en particular aquellos que introducen rupturas respecto de la tradición contractualista y de la filosofía política clásica en general. En primer lugar, porque son precisamente estos elementos de ruptura los que le permiten colocar al concepto de legitimidad en un plano diferente, el de "los motivos de obediencia" o "justificación interna". En segundo lugar porque algunas de estas cuestiones, dejadas de lado o aparentemente superadas por Weber, son recuperadas por corrientes actuales de la filosofía política en una suerte de retorno al planteo de la fundamentación ética de la legitimidad.

El distanciamiento weberiano respecto de la tradición jusnaturalista es explícito en el plano político y jurídico. Ello no significa que no le reconozca su inmenso valor histórico-cultural: "Sólo al individualismo de las sectas tiene el mundo que agradecer la 'libertad de conciencia' y los derechos humanos más elementales... cosas de las que ninguno de nosotros puede prescindir hoy..." (E y S, p. 641). El derecho natural forma parte de la revolución cultural llevada a cabo por el protestantismo, a partir de esa inmensa capacidad de negación transformadora del orden fáctico, alimentada de la tensión entre dos mundos que encerraba la visión puritana. Desde el punto de vista histórico-político, el proceso de laicización del derecho, la inclinación al derecho lógicamente abstracto, y en general el poder de la lógica sobre el pensamiento jurídico fueron elementos fundamentales para la elaboración de una teoría antipaternalista del poder. Así, en el análisis de su "validez operante", los valores incorporados en la tradición jusnaturalista pueden ser analizados como "resultado adecuado" de la cosmovisión puritana, o como "causa adecuada" de la constitución del estado y de las formas modernas de dominación.

Sin embargo, hoy se "ha aniquilado la posibilidad de atribuir al derecho como tal, en virtud de cualidades inmanentes, una dignidad supra-empírica y por lo tanto el positivismo jurídico avanza inconteniblemente". (p. 643). Esta relativización histórica del derecho natural y de la concepción teórica que lo sustenta incidirá no sólo en su sociología jurídica sino en la conceptualización de la legitimidad.

La dominación comporta la referencia a la "autoridad" por un lado, y a la "voluntariedad de la obediencia" por el otro. La pregunta por la legitimidad de una dominación, refiere en Weber a los principios de validez que condicionan la efectividad y continuidad en el tiempo de un tipo de dominación. La legitimidad apunta a la "autojustificación" (la leyenda de todo grupo privilegiado que intenta dar un sentido a la desigual distribución de felicidad y poder) por un lado, y a la "creencia" por otro.

Autojustificación, leyenda y creencia rechazan la postulación de un fundamento anterior de la legitimidad (radicado en un acuerdo originario o posible, o en derechos anteriores a la constitución misma de la relación de dominación del que derivaría su legitimidad). Por el contrario, la apelación al derecho natural es, desde el punto de vista sociológico, una forma de legitimación, no una fuente de legitimidad: "la forma específica y única consecuente de legitimidad de un derecho, cuando decae la revelación religiosa y la santidad hereditaria de la tradición" (E y S. 640).

El rasgo relevante de la dominación legítima consiste en que "la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido por sí mismo en máxima de su conducta y eso únicamente en mérito de la relación de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal" (E y S., 172). Es decir el problema de la dominación legítima es ubicado por Weber más allá del horizonte de la alternativa autonomía-heteronomía, central en la filosofía política clásica. Toda relación de dominación es heterónoma (obediencia a otro). Pero si esta relación es reputada como legítima se realiza como autónoma, a partir de la creencia y de la voluntariedad y no a partir de la mera imposición coercitiva. No es la autonomía en el sentido de obediencia sólo a sí mismo lo que funda la legitimidad, pues en este caso desaparecería la dominación. El horizonte de la legitimidad es el de la dominación (imposición de voluntad), pero también el del consentimiento (obediencia interna). En el caso de una dominación legítima la obediencia no se manifiesta como observancia de una imposición externa sino a partir de la configuración de "motivos" de aceptación. El concepto de legitimidad apunta entonces a la capacidad productiva (de razones, de justificaciones) de una relación de dominación.

La configuración de motivos, excluye toda referencia a la "verdad": el análisis de la dominación tradicional, carismática o legal no pregunta por la verdadera "santidad de la tradición, el carácter verdadero" de la gracia o el carisma, o por la "justicia" de la legalidad, sino por la efectividad de la creencia en la conformación del sentido de la acción de dominantes y dominados. Por ello el concepto apunta sociológicamente a la continuidad y predictibilidad de los motivos de obediencia: "la costumbre y la situación de intereses no pueden representar los fundamentos en los que una acción confía. Normalmente se le añade otro factor: la creencia en la legitimidad" (E y S., 170).

Solo un poder legítimo tiene continuidad en el tiempo y sólo un poder estable puede constituir un estado. En este punto, se impone la observación de Bobbio: en Weber, legitimidad y efectividad (entendida como continuidad en el tiempo y observancia predecible de los mandatos) son conceptos estrechamente relacionados. [1] No se trata de borrar las fronteras entre una dominación "de hecho" y una dominación legítima en una y única "dominación efectiva", sino que la efectividad, entendida como obediencia interna, es una prueba de la legitimidad.

En el caso del estado moderno. Weber subraya el tipo de dominación legal, cuyo principio de legitimidad es el ejercicio del poder según normas establecidas, "pactadas u otorgadas que encuentran obediencia obligatoria en tanto las invoca quien puede hacerlo en virtud de esas normas" (E y S, 706). La forma más corriente de legitimidad es la creencia en la legalidad: "la obediencia a preceptos jurídicos y positivos estatuidos según el procedimiento usual y formalmente correcto". En este caso, se obedece a la norma y no a la persona. La norma instituye y legitima la relación de dominación y ésta actúa en los límites impuestos por la norma.

Es conocida la crítica a esta "disolución" de la legitimidad en la legalidad. El positivismo jurídico es acusado de caer en un círculo vicioso que sólo puede ser roto traicionando sus propios supuestos. Si la autoridad legítima se funda en la legalidad, ésta a su vez se funda en la autoridad legítima. El fundamento último del poder político se retrotrae al infinito, o bien se resuelve en última instancia en la idealidad de la moral (respecto de la cual había afirmado su independencia) o en la materialidad de la fuerza (recayendo en el naturalismo y fundando el poder de derecho en el poder de hecho). Es decir, volvemos a un fundamento moral o afirmamos la decisión.

En Weber el problema no se resuelve buscando el origen en un pacto originario o hipotético ya que el límite entre un orden "pactado" y un orden "otorgado" se disuelve ("con frecuencia los mismos pactos formalmente libres son de hecho otorgados, como es cosa generalmente sabida. En este caso lo importante es su situación real. E y S. p. 30). El camino, no explícitamente transitado, remite en última instancia a la decisión, a la fuerza, a la capacidad de imposición, al poder de hecho que se legitima creando sus razones. [2]

El concepto de legitimidad en Weber se construye, en síntesis, a partir de las siguientes coordenadas:

1) La legitimidad es construida políticamente. No busca sus fundamentos en un ámbito extrapolítico sino que se construye en y a partir de la relación dominantes-dominados, alimentando permanentemente las probabilidades de continuidad de la relación, en tanto orienta el sentido de la acción de unos y otros.

2) La configuración empírica de los motivos de obediencia deja de lado el tema de la "obediencia sólo a si mismo" o el de la libre aceptación de los mandatos. Quien "avanza con éxito en el propósito de hacerse obedecer" dispone de la fuerza pero también del

consentimiento. La "aceptación interna" del mandato supone aceptación de la creencia (en la santidad de la tradición, en la naturaleza extraordinaria del carisma, o en la corrección formal de la legalidad).

3) La legitimidad, así entendida, rechaza toda referencia a la verdad, a menos que entendiéramos verdad como "consenso efectivo" ("La legitimidad de una dominación debe considerarse sólo como una probabilidad, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante"...)

4) Legitimidad y efectividad aparecen así estrechamente relacionadas. Ello no significa afirmar que toda dominación efectiva es por lo tanto legítima. Desde el punto de vista heurístico supone en cambio interrogarse acerca de la configuración de motivos, reconstruir el "sentido" que dominantes y dominados otorgan a su acción, y que conforma histórica y sociológicamente la "textura" de esta legitimidad.

La imagen todavía clásica de autoridad expresada en la forma del mandato será una limitación para poner la legitimidad más allá de las razones o leyendas que se forjan y se generalizan "ex post". Existe aún en Weber una imagen demasiado sinóptica de la decisión política, como para que la legitimidad pueda ser pensada más allá de la aceptación interna a una voluntad ya prefigurada. El esquema mandato-obediencia es por sí solo demasiado férreo para incorporar de manera más dinámica la presencia de los dominados en la construcción de la legitimidad.

Sin embargo, no sería aventurado afirmar que, aunque el concepto fue ampliamente profundizado de modo de permitir análisis más complejos del tema de la construcción del consenso, la ciencia política posterior conservó este nivel o estas coordenadas de encuadre de la legitimidad. Es decir, suprimiendo la referencia a otras esferas, analizando la legitimidad como producto de la relación política, operante en la orientación del sentido de dominantes y dominados.

Weber pareció, pues, cancelar la pregunta por el fundamento último de la legitimidad, desplazando el eje hacia la eficacia en la configuración empírica de los motivos y abriendo el camino hacia una aproximación explicativa de las relaciones políticas. La filosofía política parecía perder su sentido anterior, en tanto se desgajaban de su "corpus" los esfuerzos de interpretación teórica del universo práctico y las estrategias de explicación, mientras al mismo tiempo se relativizaba el alcance de una posible fundamentación normativa del orden político.

Sin embargo, las viejas preguntas vuelven al foro. La filosofía política del siglo XX intenta buscar una vez más los principios de justificación más allá de la relación política. La cancelación weberiana no parece ya tan definitiva. La recuperación de los "fundamentos" replantea una vez más el "programa" de la filosofía política.

2. La fundamentación externa

a) El derecho natural

En su *Anarchy, State and Utopia*, Roberto Nozick propone avanzar una nueva respuesta al antiguo tema de la legitimidad política. La "vuelta a Locke" y al marco de los derechos naturales parecen proporcionar un buen punto de partida. Como en el marco del jusnaturalismo clásico, la validez de las normas que orientan la convivencia colectiva dependerá de principios éticos. Una norma para ser válida deberá ser también justa. La legitimidad del orden político, y el alcance de las relaciones entre los ciudadanos a través

del estado dependerán de criterios de justicia basados en principios morales, anteriores e independientes de la comunidad estatalmente organizada.

En la primera parte de su libro, Nozick intentará probar la posibilidad de justificar la existencia de un estado mínimo que no resulte violatorio de los derechos absolutos de los individuos: vida, libertad y propiedad. El adversario explícito de esta discusión es la posición del anarquismo individualista (cada quien elige su interlocutor...), [3] y frente a él Nozick mostrará la posibilidad lógica de deducir, a partir de un hipotético estado de naturaleza, la emergencia de una "agencia de protección" que se imponga al resto. El desafío consiste en probar paso por paso que dicha emergencia, no producida por el acto inaugural del contrato sino por el mecanismo de la mano invisible, no interfiere con ninguno de los derechos naturales.

Una vez demostrada la posibilidad de un estado no violatorio de los derechos, éstos serán invocados inversamente como pauta para declarar legítima toda práctica estatal que vaya más allá de las fronteras de la protección contra el fraude y la violencia o que interfiera en la libre persecución de los proyectos y planes de vida individuales.

El estado de naturaleza que en la tradición clásica aparecía como el estadio pre-político, transformado a través del contrato, es aquí el fundamento único de verdad del estado político. Son exclusivamente los derechos anteriores y no el contrato los que otorgan legitimidad al estado mínimo; lo legitimador es la naturalidad y no la convencionalidad del pacto. El repertorio elemental de nociones morales que permiten justificar el estado mínimo (frente al anarquista) es el mismo que limitará o condenará moralmente luego la expansión del estado. Nada nuevo se ha producido con el surgimiento del estado.

Se trata de fundar la legitimidad del estado, y sólo de un determinado tipo de estado: el "estado gendarme" pensando exclusivamente como "agencia de protección". En ese sentido la teoría sustantiva de Nozick ha sido cuestionada desde diferentes puntos de vista. Fundamentalmente en lo que atañe a su crítica radical a todo principio de justicia distributiva y al modelo de ataque "libertarista" al estado moderno. Desde otra perspectiva, sería posible señalar la inconsistencia de ciertos argumentos, la debilidad de la base moral que funge como pilar de toda la construcción teórica y el método de aplicar juicios sobre situaciones cotidianas no políticas a situaciones sociopolíticas complejas. [4] Sin embargo, nuestro interés se centra en el modelo general de legitimidad que subyace al texto.

El carácter "derivado" y no productivo de la política es explícitamente definido por Nozick: su "verdad", entendida como justificación y como fundamento de explicación debe ser buscada en otra parte. "Cuanto más fundamental el punto de partida, (cuanto mejor recoja los rasgos básicos, importantes e ineludibles de la situación humana) y cuanto más lejano sea o parezca estar de sus resultados (cuanto menos político o estatal parezca) tanto mejor" (A, S & U, p. 7).

Si la legitimidad en Weber era construida dentro de la relación dominantes dominados, en Nozick no puede construirse sino fuera, ya que ni el estado ni la política (y ambos parecen identificarse y reducirse al clásico "mal necesario") pueden ser tratados autónomamente. El contrato no es necesario y la mano invisible es el puente natural entre los principios básicos de la moralidad (presentes en el estado de naturaleza) y el estado como custodio de esos principios. Aquello que en la tradición contractualista significaba la búsqueda de una explicación lógica acerca del origen y la necesidad del poder político, se transforma en su fundamento de verdad.

"Existen tres maneras de entender la esfera política: 1) explicarla completamente en términos de lo no político, 2) considerarla como emergente de lo no político pero irreductible, como un modo de organización de factores no políticos comprensible solamente en términos de principios políticos nuevos ó 3) considerarla como una esfera totalmente independiente. Sólo la primera manera promete una plena comprensión de toda la esfera política" (ibid. p. 16). Esta fundamental explanation resuelve el criterio de legitimidad. Si existen principios morales anteriores a la convivencia y a la producción social de significados, la legitimidad del estado, de sus instituciones y prácticas no se relacionará ya con la efectividad, con aceptación o con la densidad histórica, sino que resultará de la comparecencia ante el tribunal de esos principios últimos... Y ello al parecer, por encima, antes o a pesar de la aceptación o del consenso de los actores involucrados.

b) La moral: el consenso racional

¿Justificar el poder o racionalizarlo? Para Habermas, este divorcio entre legitimidad y referencia a la verdad es el símbolo de la exclusión de la participación ciudadana en el proceso discursivo de formación de la voluntad política. El encierro weberiano de la legitimidad en los límites de la legalidad, o el circunscribirla a la configuración empírica de los motivos, no son otra cosa que formas de decisionismo encubierto.

El tema vuelve a plantearse nítidamente en relación al fundamento del poder legal-racional. En la discusión con Luhman uno de los aspectos más controvertidos refiere justamente el contenido decisionista del positivismo jurídico: "puede obtenerse validación jurídica para un contenido arbitrario, y por cierto mediante una decisión que puede conferir validez a la forma y también quitársela luego" (Luhman citado en Problemas... p. 101). Ya Weber definía como rasgo principal de la legitimidad de tipo legal racional "que cualquier derecho puede crearse y modificarse por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma" (E y S, p. 707).

Un camino para defender la posibilidad de someter a discusión las pretensiones de validez normativa sería el afirmar principios sustantivos y contrastarlos con las normas vigentes. Una rehabilitación del derecho natural como la de Nozick sería un intento de hallar una piedra de toque sustantiva a partir de la cual evaluar la legitimidad de las normas. Habermas, en cambio tratará precisamente de demostrar la posibilidad de fundamentar las pretensiones de validez normativa sin caer en una ética material de los valores.

El recurso alternativo se sabe, se dirige a demostrar esta posibilidad acudiendo a la idea de un consenso argumentado que motivaría racionalmente la aceptación. El modelo es de "la comunidad de comunicación de los interesados que, como participantes en un discurso práctico, examinan la pretensión de validez de las normas y, en la medida en que las aceptan con razones, arriban a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son correctas" (Problemas... 127).

Se trata, por lo tanto, de recuperar el puente ante legitimidad y verdad, vía argumentación moral. Hay una suerte de replanteo de la idea de "voluntad general" que permitiría justificar las pretensiones de validez de la norma. Voluntad general que no es pensada en términos ontológicos, como algo que existe en sí, antes, independiente o incluso a pesar de los individuos, sino que aparece como resultante consensual de una deliberación argumentada, libre de coerción, que obedece sólo a las reglas de discurso racional.

La legitimidad no se encierra en el círculo de la simple "creencia" (en virtud de la tradición, de la irracionalidad de la gracia, o de la pura formalidad de los procedimientos) sino que se eleva a "justificación racional" y por lo tanto afirma su pretensión veritativa.

El concepto se ubica entonces más allá del plano de las conductas empíricamente observables y apunta a otros interrogantes. "¿Cómo habrían interpretado colectivamente sus necesidades, con fuerza de obligación, los miembros de un sistema de sociedad, en cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y qué normas habrían aceptado como justificadas si, con un conocimiento suficiente de las condiciones marginales y de los imperativos funcionales de la sociedad hubieran podido y querido participar de una formación discursiva de la voluntad acerca del modo de organizar el intercambio social?" (137).

El modelo discursivo-dialógico de razón que aparece en la teoría de la acción comunicativa enlaza legitimidad (justificación racional) con una teoría de la verdad, entendida como consenso racional. ¿Legitimidad ante quién? Ante cualquiera en tanto persona moral racional.

En el caso de las instituciones y del ordenamiento político en general, la pregunta por la legitimidad no apunta a la génesis, el funcionamiento, la crisis o el colapso, en una palabra la historia, sino "a las condiciones por las cuales ellas sean justificables". [5] Del mismo modo, la situación de comunicación ideal permitiría distinguir demandas moralmente legítimas o verdaderas y demandas ilegítimas o "intereses particulares".

Este alcance "ambicioso" del concepto de legitimidad, lo configura como una paradigma crítico para contrastar con las situaciones reales. La descripción y elucidación de lo empírico aparece así de manera oblicua, como producto del cotejo con la situación ideal de diálogo, permitiendo poner en evidencia las restricciones y distorsiones en la comunicación actuantes en un sistema.

En este texto, la intención básica de Habermas es polemizar con la posición (implícita en cierta aplicación de la teoría de sistemas) que afirma la posibilidad de una autonomización casi autista de la administración, en una exclusión tecnocrática de toda referencia la política. Dicho en términos más simples, una alternativa donde los dominados funcionaran simplemente como "material de la decisión". Peligro presente en Luhman y también en la ubicación "ex post" de la legitimidad respecto de la decisión en la formulación weberiana.

Frente a este fantasma de reducción formalista del poder legítimo el potencial crítico de esta otra idea de legitimidad es indudable. Abre la posibilidad de analizar las capacidades de un sistema social para construir temas y develar conflictos en el plano discursivo y cultural, de sacar a la luz aquello que es sistemáticamente excluido del temario público o de aquello que nunca llega a constituirse en demanda legítima o en "pregunta" de la sociedad.

Pero, si el concepto weberiano de legitimidad abría las puertas al "tecnicismo del poder", éste abre las de la "moralización de la política". La referencia a la verdad supone Justificación universal, reglas del discurso racional más allá de la efectividad real, más allá de la aceptación evidenciada en las conductas. La justificación en última instancia del poder, pasa por su liquidación, por la disolución de la relación dominantes dominados, por la realización de la plena autonomía. La política, una vez más; encuentra su fundamento y su verdad en la moral, como un conjunto de reglas formales que ésta impone a la política y que, sin transformarse en un repertorio de principios sustantivos, conforma el marco de condiciones desde las cuales se evalúa el desempeño político y se funda o se critica su legitimidad.

c) Legitimidad ante la comunidad: la respuesta historicista

Para Richard Rorty, la justificación racionalista sostenida por el proyecto ilustrado ha sido ampliamente desacreditada. La apelación a la razón universal fue erosionada, no tanto por el ataque irracionalista sino por el avance mismo de la ciencia. Antropólogos e historiadores han diluido las fronteras entre racionalidad universal y productos de la aculturación. El psicoanálisis ha arrojado, por lo menos una sombra de duda sobre la distinción entre moral y prudencia. El relativismo cultural parece ser único escenario en el cual la pregunta por la legitimidad puede ser razonablemente planteada.

El historicismo "aggiornado" exige el entierro definitivo de la figura de un centro histórico natural, depositario de la dignidad humana, llamado "razón" o "derecho natural". El cuestionamiento se dirige sobre todo a la ecuación "esencia histórica de la naturaleza humana = verdad moral" y a la ilusoria pretensión de que la discusión abierta y libre proporcione la respuesta correcta, tanto en el plano del conocimiento como en el de la moral. El fuero del tribunal de la razón universal ha sido cuestionado.

Esta crisis del sujeto racional implica para Rorty la ruptura del lazo entre justificabilidad y verdad, y deja paso a una noción de justificación teñida de "color local". Si el discurso racional ha perdido universalidad ¿ante quién justificarnos? Ante nuestra comunidad, ante el conjunto de creencias compartidas, de instituciones sedimentadas por prácticas seculares, responde Rorty. "Ante el conjunto de creencias compartidas delimitado por la referencia del término 'nosotros'."

De ese modo, el único criterio para distinguir una creencia "racional" es la referencia a la comunidad, a las ideas básicas en torno a la vida social que están arraigadas en la historia y en las instituciones de una sociedad determinada y en las tradiciones públicas de su interpretación. "Para la teoría social de cuño pragmático, la cuestión de si la justificación ante la comunidad con la que nos identificamos supone o no la verdad, es simplemente irrelevante" ("The priority... p. 5).

La conciencia histórica de nuestra generación nos lleva a reconocer la relatividad y el carácter históricamente condicionado de nuestros ideales de justicia, bondad, incluso de nuestra caracterización de los derechos fundamentales. Pero ello, lejos de impedir la posibilidad de defender estos ideales, implica que, en lugar de discutir acerca de su fundamento filosófico, nos orientemos pragmáticamente a diseñar los medios que sirvan a esos fines.

No necesitamos acuerdos de fondo acerca de las preguntas fundamentales de la vida. El fundamento moral de las instituciones y prácticas políticas reside en el bagaje cultural compartido, en el consenso operante en la tradición. En referencia a la legitimidad, ésta encontraría su fundamento en el consenso efectivo, fundado en la historia: "No es para nada evidente que ellas (las instituciones) deben ser contrastadas con algo más específico que las intuiciones morales de la comunidad histórica particular que ha creado esas instituciones" (p. 33).

La extensión del concepto "nosotros" parece altamente problemática. (no es el género humano, pero ¿es acaso el nosotros de "los herederos de la Ilustración", el de Occidente, el de la sociedad norteamericana?) En todo caso hay un "nosotros" que delimita las cuestiones que tomamos en serio y que siente los límites de la discusión y de la argumentación posible. "La comunicación frecuente es condición necesaria pero no suficiente del acuerdo", en otras palabras nada garantiza (cancelado el supuesto de una razón universal) que la práctica argumentativa conduzca al consenso. El consenso estaría

garantizado por esa moralidad social compartida que circunscribe el número de participantes en el diálogo.

La legitimidad entendida como "justificación ante la comunidad" introduce sin embargo un elemento sugerente. La exclusión de la necesidad de "primeros principios" de orden moral es presentada como la extensión del principio de tolerancia religiosa a la esfera política. La "privatización" de estas premisas es condición necesaria del pluralismo político. Más allá del politeísmo de la esfera teológica o filosófica, el "sentido común" o comunitario aparece como el terreno de la legitimidad.

Sin embargo, las características de unicidad y homogeneidad que la tradición ilustrada imputaba a la "voluntad general" o a la "razón" son imperceptiblemente trasladadas a la historia comunitaria. El "nosotros" resulta demasiado homogéneo, demasiado unificado, y no sólo quedan fuera personajes tan exógenos a la tradición liberal como Nietzsche y San Ignacio de Loyola. Podemos pensar que el círculo de participantes potenciales en el diálogo es susceptible de estrecharse aún más.

Esta posición de corte historicista está obviamente ligada a la afirmación de una tradición cultural y nacionalmente acotada. Pero aún en términos de comunidad nacional, la tradición es demasiado unilateralmente dibujada, la historia parece tener una sola lectura posible y los conflictos aparentemente sedimentan en bagaje común que siempre puede ser pragmáticamente invocado. Podríamos preguntarnos ¿qué ocurre si el veredicto de la historia no resulta tan evidente? El politeísmo no es un rasgo privativo de la esfera teológica o filosófica, sino también de la política, aún en las sociedades más culturalmente cohesionadas.

Rorty parece afirmar que el "desencanto" que nos aleja del Summun Bonnum y de la majestuosa Razón ilustrada es el costo a pagar por una convivencia pacífica y pluralista y una instrumentalización pragmática eficiente. Sin embargo, ese desencanto no llega nunca a cuestionar una legitimidad que finalmente se resuelve en la tradición, y que corre el riesgo de confundirse con el prejuicio institucionalizado y con la necesidad política.

3. Legitimidad, política y filosofía política

Estas tres formas de entender la legitimidad política parecen abrir otras tantas posibilidades para la filosofía política. En Nozick y en Habermas, el contenido de la legitimidad se construye fuera de la relación dominantes-dominados, apelando a razones que no sólo explican sino que también fundan la legitimidad de un orden político. La filosofía política referiría a ese otro ámbito que en última instancia fundamenta la política.

Sin embargo, a partir de allí parecen derivarse dos tareas distintas para la filosofía: en Habermas, una dirección eminentemente crítica, para Nozick una tarea fundante.

Rorty en cambio es más explícito en el alcance atribuido a la filosofía política. Si retornamos al universo desencantado de la política tal como "es" y no como "debería ser", es estéril buscar fundamentos más allá de la historia y de las creencias compartidas. La tarea de la filosofía política residiría en la "articulación" de las intuiciones y creencias presentes en una comunidad, con miras a respaldar las instituciones vigentes. La consigna parece ser clara: poner la política por delante y luego construir una filosofía que cuadre con ella. Construir un marco normativo que transforme la eficacia en validez: una tarea legitimatoria.

La filosofía política podrá construir una teoría de la naturaleza humana o del individuo que se acomode a o que apoye las instituciones que queremos defender o que admiramos. El

"prefacio" a la filosofía radicaría entonces sólo en la historia y en la sociología, no en una teoría moral.

Cancelar la disputa especulativa en el terreno de la política, poner "más política y menos subjetividad" en la filosofía política. Sin embargo, como toda legitimidad basada en última instancia en la tradición (aunque ésta sea la tradición liberal) hay un sentido muy débil de las alternativas. Incluso puede pensarse que no existe más que una: la trasgresión. Las prescripciones en este caso valen como descripciones y por lo tanto no se puede hacer otra cosa que consentir con ella. La discusión y el debate no sólo encuentran un límite en el pluralismo valorativo acerca de cuestiones "últimas", sino también en ese "veredicto de la historia", en ese conjunto sustantivo de creencias, cuya discusión parece poner en tela de juicio la continuidad en el tiempo y la identidad de una sociedad.

Esta enunciación de principios últimos como tarea de la filosofía política aparece en cambio en Nozick. Sin embargo cuando observamos el "estado de naturaleza" dibujado en *Anarchy State and Utopia*, las posiciones pragmáticas de un Rorty parecen confirmadas: los individuos de este estado de naturaleza se parecen demasiado a los habitantes de la sociedad liberal norteamericana, sólo que los rasgos históricos culturalmente relativos se transforman en atributos de la "naturaleza humana". La filosofía política que pretende "fundar" el orden político "verdadero" termina actuando como articulador-legitimador de un modelo político determinado.

La posición habermasiana muestra que la referencia a la moral no supone encontrar un marco de justificación necesariamente "legitimatorio". Por el contrario, el concepto "exigente" de legitimidad (en el sentido de normas contrastadas con la situación ideal de diálogo) es esgrimido como un instrumento crítico. Si Nozick propone un modelo de estado mínimo y forja una teoría de la naturaleza humana y de sus derechos para respaldar esta propuesta, el modelo habermasiano actúa por el contrario "contrafácticamente". Pero, más allá de las enormes dificultades que el propio Habermas reconoce cada vez que se trata de operativizar su propuesta, resulta difícil el pasaje del plano crítico al plano propositivo.

So Rorty reconcilia hegelianamente ser y deber ser, corriendo el riesgo de condenar como trasgresión cualquier crítica, Habermas tensiona ser y debe ser, empiria y concepto, de modo que la afirmación de este último corre el riesgo de perder toda eficacia política. Llevada hasta sus últimas consecuencias, cualquier institución, práctica o norma, sometidas a este modelo de consenso racional universal resulta ilegítima. Mientras tanto se corre el riesgo de perder la posibilidad explicativa tanto de su génesis histórica como de su eficacia empírica para la construcción de motivos.

¿Qué hace hoy la filosofía política? Weber reconoció a la política una autonomía y especificidad que impedía su traducción completa a la moral. Conocidos son los desgarramientos y tensiones que esta brecha provocaba en aquel que decidía internarse en ese "mundo de demonios". Pero esta separación obligaba también a la búsqueda de estrategias de explicación de esa esfera rebelde. Por otro lado, las complicadas relaciones entre ciencia y política abrían también un abanico de problemas. Comprender y explicar la legitimidad del orden político no significaba normarlo o valorarlo. Quedaba para la "práctica" política el desafío de construir sus motivos de legitimidad.

Al analizar los grandes clásicos de la filosofía política, un Hobbes o un Locke parecen articular tanto una interpretación teórica del universo práctico como una estrategia de explicación y un proyecto político. Hoy en cambio, ese universo conocido como filosofía política parece estar en la encrucijada. ¿Es teoría que permite una aproximación

explicativa de los fenómenos políticos? ¿Es tribunal de procesos que no siempre parecen recurrir a ella? ¿Es ideología articuladora de un proyecto político?

La síntesis de los clásicos no parece posible en este mundo de especialismos. Sin embargo, si el esfuerzo por pensar teóricamente el mundo político todavía tiene un lugar, este debe estar no en la encrucijada donde los senderos se bifurcan sino en algún punto donde historia, presente y esperanza de futuro puedan articularse. En caso contrario, el divorcio entre "lo racional" transformado en autoridad impotente y la autoridad ciega fundada en la historia y la fuerza seguirá siendo nuestra "ilegítima" realidad empírica de todos los días.

CITAS:

[1] Norberto Bobbio, "La teoría dello state e del potere" en Max Weber e L'analisi del mondo moderno", Ei.

[2] No nos parece forzada la interpretación que rastrea muchos rasgos del decisionismo schmittiano en la reflexión weberiana.

[3] Como comenta Bernard Williams: "¿Por qué debería existir el Estado? ¿Cuál es la justificación del Estado?... uno debería prepararse para invertir cierto tiempo en la justificación, sólo si se tuviera alguna idea acerca de una buena alternativa al Estado, y es razonable pensar que, al menos por el momento, no existen verdaderos candidatos para esta alternativa (The Minimal State en Reading Nezick, p. 27.)

[4] Las críticas al tema de la justicia distributiva se encuentran recopiladas, entre otros, en Reading Nezick.

[5] Salvatore Vece, La Societa Giusta.

BIBLIOGRAFIA:

Weber, Max . Economía y Sociedad, FCE.

Nozick, Robert. Anarchy, State and Utopia, Basil Blackwell, 1974.

Habermas, Jurpon. "Problemas de legitimación en el capitalismo tardío", Amorrortu, 1973.

Rorty, Richard. "The priority of democracy to philosophy", Mimeo, 1986.

Bobbio, Norberto. et al. Max Weber e L'analisi del mondo moderno", Einaudi Turico, 1981.

Origen y Fundamento del Poder Político, Grijalbo.

Paul Gellrey, et al. "Reading Nezick", Basil Blackwell, Salvadore, 1981.

Salvadore Vece, Salvatore. Le Societe Guists, 11 Seggstore, Milán, 1982.