

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Problemas de legalidad y legitimación en el poder

TESIS  
que para obtener el grado  
de Doctor en Derecho  
presenta:  
Raúl Hernández Vega  
México, D.F. 1985

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

00781  
2  
19



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## PREFACIO

El título de este ensayo es el de "Problemas de legalidad y legitimación en el poder".

Se habla de problemas porque el poder es en sí, tal como aquí se concibe, una aporía, un enigma. El esbozo se reduce a buscar los fundamentos de su legitimación.

Puede ser que se estime que el poder se legitima en virtud de apoyarse, o estar sostenido por el sistema de legalidad. Para nosotros no es así, la legitimación se sitúa en dimensiones distintas a la estrictamente jurídica, por lo menos a la que expresa el discurso de la corriente positivista.

Pero justamente porque tales enunciados requieren fundamentación, la exploración debe hacerse primeramente en el sistema de legalidad, hay pues que preguntarse, si éste se plantea los problemas de legitimación del poder en cuanto a sus postulados últimos.

Si el sistema de legalidad no se plantea tales problemas, o si no los resuelve en forma coherente, ello nos autoriza a proseguir la exploración por otras vías distintas a la estrictamente jurídica.

Para agotar nuestro primer camino, o sea, encon-

trar finalmente la legitimidad del poder, contemplamos varias alternativas, la que estimamos más plausible fue la de preguntar a los teóricos del derecho, a los que construyen la ciencia del derecho, como ven ellos conceptualmente tal problema. De esta suerte si el poder se apoya y explica en cuanto a sus últimos fundamentos por la teoría del derecho, entonces habría razones suficientes, para decir, que el poder es legítimo porque es legal; y en consecuencia, nuestra investigación habría quedado paralizada en esta primera exploración, ya que habríamos encontrado la verdad de lo que buscamos y que por tanto, también no habría motivos para seguir adelante.

Pero en la marcha de nuestra investigación esto no ocurrió así, sino todo lo contrario, y para decirlo mejor, el problema ya de por sí complicado, se volvió aún más complejo. Pues en efecto, se seleccionó para su examen la línea de pensamiento conocida como positivismo jurídico y a tres de sus representantes; Jhon Austin, Hans Kelsen y H. L.A. Hart. De las reflexiones que se hicieron sobre sus postulados fundamentales, concepto de "soberano" en el primero, "norma fundante básica" en el segundo y "regla de reconocimiento última" en el tercero, se llegó a la conclusión de que no plantean los problemas de legitimación



del poder en el sentido trascendente al sistema de legalidad, y que cuando se pudiera entender que implícitamente lo hacen en el nivel de la legalidad, el problema de la legitimación decimos, se complica más, porque —se estima— los fundamentos últimos de la teoría son oscuros, no coherentes con ella en el propio campo de la legalidad. De esto se desprende que la teoría tiene problemas para encontrar los últimos fundamentos del derecho, y por tanto, su propia validación. Si esto es así, el poder ya no encuentra nadamás su legitimación con esa base, sino que ahora el propio poder tiene problemas para su legalidad.

Pretendemos mostrar lo anterior en el Capítulo I de este trabajo, por ello lo denominamos, problemas de legalidad en el poder.

Pero como nuestra intención no es estrictamente encontrar los fundamentos de legalidad del poder, sino los problemas de su legitimación; agotada esta vía con los resultados expuestos, ello justifica nuestra búsqueda en áreas distintas a la estrictamente jurídica; a esto se dedica el Capítulo II.

En tal capítulo se han seleccionado también tres autores, Michel Foucault, Max Weber y Jürgen Habermas, analizando la "Microfísica del poder" los "Tipos puros de dominación legítima" —En Economía y Sociedad— y "Problemas de legitimación en el capitalismo tardío"

respectivamente.

Los resultados que arrojó esta segunda vía fueron más ricos, pues efectivamente los autores mencionados —según pensamos— si plantean en diversas perspectivas distintas a la estrictamente jurídica los problemas de legitimación del poder. Podría quizá decirse que concuerdan en un punto, o sea, que el lugar adecuado para la búsqueda es trascendente a la legalidad, y que por lo menos, en Foucault y Habermas tal lugar trascendente es el ámbito moral sin desconocimiento de la realidad factual del poder.

Con los datos obtenidos en el capítulo II, pasamos al capítulo III; en este mostramos que los problemas de legitimación del poder, pueden tratarse en la vía ontológica, y que, su estatuto epistemológico donde se descubre es en su estructura óntica.

La respuesta a la pregunta sobre el ser del poder —o su modo de ser— se encuentra quizá en este camino, y en el mismo, se resuelve como decimos el problema de su legitimación.

El análisis ontológico hace ver, que el poder es una realidad factual, no como mero hecho de la naturaleza, sino como acción del hombre, acción social, y que por ello, es también una realidad moral; con su pro

pia lógica y discurso argumentativo crítico y racional que persigue también la verdad.

Por esto el poder aparece como bifronte, es realidad factual, pero al mismo tiempo es realidad moral; su aporía y su enigma consiste en esta tensa dualidad, contradictoria, dialéctica; en la que el aspecto de eticidad-racional que le es inmanente, produce la posibilidad de su cambio y por esto su legitimación.

Apoyados en este marco, presentamos algunos indicadores de legitimación del poder, entre ellos, el respeto a los derechos humanos.

Finalmente el Capítulo IV se dedica a conclusiones.

### 1. Problemas de legalidad en el poder

El fin último de este ensayo es mostrar al poder como una aporía, como un enigma, en su tensa relación entre realidad e idealidad; realidad que se traduce en factum social e idealidad que se entiende en la dimensión ético-racional. Con ello, se trata de responder a las preguntas sobre el ser o modo de ser del poder y a la posibilidad de su conocimiento, por tanto, se sitúan tanto en el plano ontológico como epistemológico.

La legitimación del poder no puede encontrarse en el sistema de legalidad, sino en la dimensión señalada, sin embargo, tal enunciado debe fundamentarse, y por tanto, examinarse aquél sistema en sus formulaciones teóricas, o sea, la explicación que han dado los científicos, sobre el derecho; particularmente respecto al último fundamento sobre la validez del mismo.

Si tal último fundamento no es suficiente por su falta de coherencia, validamiento y obscuridad teórica, entonces la teoría no puede servir para apoyar el tratamiento de la legitimidad del poder.

Si esto es así, no nada más la teoría sobre el derecho no nos servirá para fundar la legitimidad, sino que sus propias fallas plantean también en el nivel teórico problemas de legalidad al poder. Estas son las ra

ziones que orientan el presente capítulo.

Se ha seleccionado una sola línea de pensamiento para su reflexión en órden al objetivo que pretendemos, quizá porque a pesar de sus diferentes matices, mantiene una cierta unidad en sus últimos postulados, o por lo menos, un cierto enlace en la marcha de su investigación.

Nos referimos a la que se conoce con sus variantes como positivismo jurídico; así pues, se trata de examinar aquí el concepto de "soberano" de Jhon Austin, el de la "norma fundante básica" de Hans Kelsen y finalmente, el de la "regla última de reconocimiento" de H. L. A. Hart.

1.1. El concepto de soberano en J. Austin

La explicación de Austin sobre lo que pueda considerarse como derecho, es una explicación fáctica, es decir, el mundo de lo jurídico se reduce a un conjunto de hechos que se dan en una comunidad humana, en una sociedad. La teoría como Jurisprudencia tiene como objetivo buscar los elementos de que se componen tales hechos, y encontrar, el fundamento troncal de ellos.

Austin presenta el universo del derecho, como conjunto de órdenes, mandatos, acatamiento por obediencia habitual, amenazas y sanciones. Los análisis

que hace fundado en los hechos lo conduce a una explicación mecanicista de la conducta humana, y desde luego, quedan fuera de los parámetros de la Jurisprudencia todos los temas que puedan referirse a problemas axiológicos, o a la temática ético-racional. (1)

No se pretende el examen de toda la teoría de Austin, (2) sino sólo destacar en razgos generales la visión de éste, para concentrarnos en lo que consideramos el fundamento esencial de ella, o sea, su concepto de "soberano".

Cuando más adelante hagamos la exposición de Hart, veremos como entiende éste la tesis general de Austin, por lo pronto, como ya decíamos, para éste; la explicación del derecho versa sobre lo dado, sobre el fenómeno tal como aparece. La ciencia del derecho o Jurisprudencia se ocupa de lo que es y no de lo que debe ser, por tanto, debe ceñirse a los datos que ofrece la realidad social, y ésta, lo conduce a ver el derecho en su positividad, como órdenes o mandatos compulsivos, cuya respuesta es un hecho que se traduce en obediencia habitual; hay pues, una fuente que dirige y que expresa esas órdenes o mandatos y el destinatario de ellas

-----  
 (1) Cfr. Karl Olivecrona, El derecho como hecho, La estructura del Ordenamiento Jurídico, Labor Universitaria, Barcelona, 1980, pp. 35-36.

(2) Para una visión de conjunto y datos biográficos sobre Austin, Cfr. Rolando Tamayo y Salmorán, el Derecho y la ciencia del Derecho, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1948, pp. 37-58.

que las obedece habitualmente, ya que aquellas traen aparejada la amenaza y sanción correspondientes. En suma hay alguien o algunos que mandan y otros que obedecen, hay pues gobernantes y gobernados, la trama del derecho se da en esta relación, y esta estructura se explicita por constituirse en términos de tales órdenes y obediencia.

¿Pero, cuál es el fundamento de esta estructura? ¿Como es que se presenta en Austin el mundo del derecho como una especie de mecanismo factual? ¿Que es lo que le da unidad y finalmente apoyo básico?

Tanto en Kelsen como en Hart, como se verá oportunamente y quienes de alguna manera continúan la perspectiva de Austin, su preocupación los va a llevar a encontrar un último fundamento unitario, que de coherencia y validamiento a su construcción teórica; así Kelsen hablará de la "norma fundante básica" y Hart de la "regla última de reconocimiento". ¿Que es de lo que hablará Austin en este sentido?

El concepto que da unidad a la teoría de Austin, es el de "soberano". Explicitando tal categoría dice:

.... Toda norma jurídica positiva o toda norma estrictamente así llamada es un mandato directo o in directo del monarca o soberano en su carácter de su-

perior político; es decir, un mandato directo de un monarca o soberano a una o varias personas en estado de sujeción con respecto a su autor. (3)

Y en otro pasaje:

La superioridad que caracterizo como soberanía y la sociedad política independiente que la soberanía implica se distinguen de otra superioridad y de otra sociedad por los siguientes rasgos o características:

1. El grueso de la sociedad dada se encuentra en un hábito de obediencia o sumisión a determinado superior común; sea este superior común una cierta persona individual, o un cierto cuerpo o agregado de personas individuales.
2. Que tal individuo o cierto cuerpo de individuos no estén en hábito de obediencia a un determinado superior humano. (4)

De estos dos pasajes se puede inferir, que todo el sistema de derecho o toda la teoría jurídica de Austin, se funda en última instancia en la fuerza, o en el poder del más fuerte; pues en efecto, el "soberano" se caracteriza entre otras cosas, por su superioridad que ejerce sobre los demás porque están sujetos a ella, sin explicación ulterior sobre porque o como esto es así, simplemente es; se trata de un hecho sin que haya

-----

(3) Cfr. John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Vol. I Lenox Hill (Burt Franklin) New York, U.S.A. 1970, p. 121.

(4) *Idem*, p. 170



necesidad alguna de fundamentación en otras variables, que no sean los hechos mismos. El soberano lo es, por ser superior, y es superior por el hecho de que se le obedece habitualmente y porque él no obedece a ningún otro ser humano. Pero tanto en su forma positiva como en su forma negativa el concepto de soberano sólo tiene sentido, cuando se expresa como no limitado. (5)

El derecho surge de esta fuente —el soberano— y de ninguna otra, es derecho lo que establece el soberano en su carácter de superior político; el derecho es la fuerza.

Hasta aquí la explicación de Austin es puramente fáctica, es un atenerse a describir lo que ocurre en el mundo de la naturaleza; el derecho aparece como un hecho natural, explicable y predecible como lo son los hechos de los que se ocupan las ciencias de la naturaleza, el modelo de explicación es el de tales ciencias aplicado al derecho, y el fundamento último de la teoría del derecho es la fuerza, traducida en poder político.

No se requiere pues, ningún mayor argumento para hacer ver que la unidad del sistema radica en esta facticidad. El soberano es identificado por el mero

-----  
(5) Sobre las limitaciones legales del soberano en Austin Cfr. Ernesto Garzón Valdés, El Estado y las limitaciones legales del Soberano, en: Memoria del Primer Congreso Internacional de Teoría General del Estado, Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp. 111-115

hecho de que es él quien es habitualmente obedecido y sus mandatos son aquellos que la gente llama: las (normas jurídicas). (6)

Pero independientemente de que el derecho pueda explicarse en la sola dimensión fáctica, y que el poder político como cualquier otro tipo de poder por su propio estatuto ontológico no permite tal vía explicativa según pretendemos mostrarlo más adelante; en la teoría de Austin encontramos un postulado que no se aviene con ella, es decir, que no es coherente con la construcción de su sistema. Nos referimos al enunciado sobre la imposibilidad de que el concepto de soberano tenga límites dentro del sistema legal.

Suponemos que la teoría de Austin describe los hechos, y que a ellos se atiende para su construcción conceptual, y desde luego, para la elaboración de la categoría de "soberano", ya que el rasgo más característico del concepto de soberanía propuesto por Austin, se basa exclusivamente en el hecho social del hábito de obediencia. (7) Si esto es así, si la explicación solamente se reduce a los hechos, entonces de donde surge la necesidad de hablar sobre la imposibilidad de que el soberano esté limitado legalmente; en términos de su propia

-----  
(6) Rolando Tamayo y Salmorán, op. cit. supra nota 2, p. 51.

(7) Idem, p. 52

teoría fáctica, ¿A que hechos corresponde el concepto de no limitación legal del soberano?

Podemos entender que los mandatos, las órdenes la obediencia habitual, las amenazas, la sanción; en suma, los elementos que como hechos se producen en el mundo exterior y que son observables, quizá con tales categorías se pueda construir una teoría sobre el derecho; pero si tal teoría encuentra como último fundamento un principio básico, es decir unitario, que le preste sentido, tal principio debe corresponder también a un hecho.

Pero ocurre que dicho principio "el soberano" tiene como estructura fundamental un concepto que no puede explicarse factualmente; este principio es el de "limitación", o el de la imposibilidad de que el soberano pueda ser objeto de limitación legal alguna.

Tal concepto no se traduce en la realidad, sirve quizá para apoyar el punto de unidad del sistema, o sea, el soberano, pero insistimos no tiene realidad fáctica alguna. Por ello mismo, Austin se ve obligado a fundamentar tal concepto ya no factualmente, sino lógicamente; es justamente lo que hace cuando recurre a dos razonamientos para demostrar el porque de la imposibilidad de que el soberano tenga límites legales.

Estos dos razonamientos los expresa Austin en dos pasajes, así en cuanto al primero dice:

Ahora bien, se sigue de la diferencia esencial de un derecho positivo y de la naturaleza de la soberanía y de una sociedad política independiente, que el poder del Soberano propiamente dicho, o el poder de un conjunto soberano, no puede ser objeto, en su capacidad colegiada y soberana, de limitación legal. Un monarca o conjunto soberano de personas que estuviera sujeto a un deber estaría sometido a un soberano superior, es decir, a un monarca o a un grupo de personas soberanas sujetas a un deber legal, serían soberanos y no soberanos. El poder supremo limitado por el derecho positivo es una *contradictio in termini*.<sup>(8)</sup>

En relación con el segundo pasaje:

Y tampoco una sociedad política escaparía al despotismo legal si el soberano estuviera sujeto a restricciones jurídicas. Pues el poder del soberano inmediato superior que impone las restricciones o el poder de algún otro soberano superior a este superior estaría absolutamente libre de las restricciones del derecho positivo. Pues a menos que las imaginadas restricciones fueran, en última instancia, impuestas por un soberano, que no estuviera sujeto a otro soberano su-

-----  
(8) Jhon Austin, op. cit. supra nota 3, p. 225

perior, una serie de soberanos que se extendiese hasta el infinito gobernaría esta imaginaria comunidad. Lo que es imposible y absurdo. (9)

En el primer argumento se afirma, que por su propia naturaleza, el soberano no puede tener límites legales, ya que se entiende que soberano es aquél, que es obedecido habitualmente, por tanto, que es ilimitado en ese sentido; pero si esto se afirma y también se afirma lo contrario, es decir, que tiene límites legales, esto es una "contradictio in termini". Pero una cosa es afirmar la obediencia habitual que pudiera corresponder a los hechos en el mundo externo, y otra, derivar de tales hechos o inferir de los mismos la no limitación legal; pues el concepto "límite" es una construcción categorial que corresponde específicamente a una categoría lógica que no tiene realidad concreta a que referirse, por lo menos en el sentido en que la maneja Austin; él mismo, no la relaciona con ningún hecho concreto. Si la explicación de éste es sobre hechos, no tiene porque buscar fundamentos en esta clase de razonamientos, y menos, cuando se trata de explicar el último fundamento de todo el sistema, como lo es el concepto de "soberano".

-----  
(9) Idem, pp. 225-226

El segundo argumento tiene la misma tónica del primero, es decir, se trata también de un argumento lógico, la paradoja del "regreso al infinito", vale decir, sería paradójico que el soberano tuviese límites legales, pues si se señala esto, el mismo razonamiento nos llevaría a buscar límites a esos límites, a su vez buscar otros fundamentos, y así indefinidamente. Por tanto, a efecto de evitarla se debe concluir que el soberano no tiene límites legales.

Tal argumento es igualmente lógico y también como el anterior no tiene ninguna base factual, por tanto, no sirve de ningún apoyo coherente al concepto de "soberano", fundamento último de la teoría de Austin.

Por lo anterior se estima que la teoría de Austin, por la falta de claridad y coherencia en la construcción del concepto de "soberano" como fundamento último del sistema, plantea problemas no nada más al derecho, sino también problemas de legalidad en el mismo orden teórico al poder político.

#### 1.2 La norma fundante básica en el Sistema de Hans Kelsen\*

-----  
\* Respecto a la obra general de Hans Kelsen, Cfr. Rudolf Aladár Metall, Hans Kelsen Vida y obra, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. 110-118

En Austin el soberano como poder político es elemento esencial en todo el sistema de legalidad, con los problemas que esto trae consigo y que se han tratado de mostrar, no sólo en cuanto al sistema sino en cuanto a la legalidad del poder político, éste no encuentra fundamento último al interior de tal sistema. Austin no propone tampoco ningún fundamento moral como base de la autoridad del soberano. (10)

Los problemas de legalidad en el poder también se van a dar en Hans Kelsen, para presentarlos es necesario hacer antes algunas exploraciones.

El poder no nada más no figura en Kelsen como elemento de su propio sistema, sino que dada su concepción sobre lo que constituye la ciencia del derecho, lo excluye expresamente de ella.

Es clara esta posición, así Kelsen dirá:

....No piensa, además, que corresponda a una ciencia justificar cosa alguna. Una justificación es un juicio de valor, que tiene siempre un carácter subjetivo y atañe a la ética o a la política. Si los teóricos del derecho quieren hacer ciencia y no política, no deben salir del ámbito del conocimiento objetivo. (11)

-----  
 (10) Karl Olivecrona, op. cit. supra nota 1, pp. 35-36

(11) Cfr. Hans Kelsen, Teoría pura del derecho, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1974, pp. 197-198.

Pero es más, el Estado mismo en la concepción de Kelsen no necesita o puede obtener legitimación por el derecho, habida cuenta de que los problemas de legitimación se dan en otro orden, así dice:

La negativa de la Teoría pura para legitimar el Estado por el derecho no significa que considere toda legitimación del Estado como imposible. Sostiene solamente que la ciencia del derecho no está en condiciones de justificar el Estado por el derecho o, lo que es lo mismo, de justificar el derecho por el Estado. (12)

Estos dos pasajes muestran que los problemas de legalidad y los de legitimación tienen un diferente estatuto epistemológico, o sea, que se trata de dos objetos de conocimiento separados, y que el derecho en cuanto ciencia no les posible ocuparse de justificaciones, porque ello implica la producción de juicios de valor, y éstos conducen a situaciones meramente subjetivas, perdiendo así la ciencia uno de sus postulados centrales, la objetividad.

Las afirmaciones de Kelsen transcritas, sobre todo la última, podrían hacernos notar que la exploración sobre la legitimación del Estado, o los problemas que ella engendra es correcto buscarla en un ámbito dis-

(12) Idem, p. 197



tinto a la legalidad; y es justamente lo que se tratará de hacer en este trabajo, pero no sobre la base de concebir la ciencia en los términos de Kelsen, ni aún menos de pensar que el poder mantenga necesariamente con vista a su legitimación situaciones de orden ideológico.

Mucho menos se podría concebir en nuestro ensayo, el poder o el Estado, reducido a fenómeno jurídico, es decir, a centro común de imputación del orden jurídico. El objeto epistémico Estado y el objeto epistémico Derecho en la concepción del Jefe de la Escuela de Viena son unitarios.

Kelsen dice, refiriéndose al Estado:

La imputación de un acto a la persona del Estado lo convierte en un acto estatal y a su autor, que es un hombre, en un órgano del Estado. La persona jurídica del Estado tiene, pues, exactamente, el mismo carácter que las demás personas jurídicas. Como expresión de la unidad de un orden jurídico, es un punto de imputación, y únicamente la necesidad de representarse concretamente una noción tan abstracta induce demasiado a menudo a imaginar detrás del orden jurídico un Estado que sería otra cosa que tal orden. (13)

-----  
(13) Idem, pp. 191-192

De todas suertes aún concebido el Estado como orden jurídico, y no estrictamente como poder político, esto nos lleva a preguntar ¿Que es lo que da unidad a la multiplicidad de normas para que sean un orden? ¿Que es lo que da unidad a tal multiplicidad para considerarla como un sistema de normas? y en relación con el problema de la unidad el problema de la validez, o sea, ¿Porque vale una norma? ¿Cuál es su fundamento de validez?

En dos perspectivas estrechamente relacionadas se hace necesario al científico y particularmente al epistemólogo encontrar un punto de unidad para constituir un orden en el caos de los hechos, y en el caso específico en los fenómenos de conducta humana para poder darles significación jurídica.

Pero este punto de unidad que es el ordenador de la masa de datos que aparecen como dados a la experiencia, no es dado, es presupuesto, es decir, se trata de una hipótesis; de algo no querido cuya potencia arranca de la voluntad, no es algo subjetivo, sino es algo pensado. El motor pues de tal hipótesis fundante es una categoría de la razón, y de la razón científica; de manera que sólo en la medida de que se constituya tal categoría nos será dable pensar la conducta humana como teniendo significación jurídica a través no del

comportamiento de hecho de los seres humanos como fenómenos psicofísicos, sino a través de significaciones de conducta de contenido jurídico, sólo expresable en términos normativos, Pero para que en la masa de normas jurídicas pueda hablarse de un orden o sistema, y pueda descubrirse su estructura, es necesario poner unidad; a esa necesidad y a los razonamientos anteriores responde la concepción Kelseniana de construir la hipótesis básica, o norma fundante básica (Grundnorm).

Kelsen dice a este respecto:

La norma fundamental es así la hipótesis necesaria de todo estudio positivista del derecho. Al no haber sido creada según un procedimiento jurídico, no es una norma del derecho positivo; dicha norma no es "puesta" sino "supuesta". Es la hipótesis que permite a la ciencia jurídica considerar al derecho como un sistema de normas válidas. Todas las proposiciones por las cuales esta ciencia describe su objeto están fundadas sobre el supuesto de que la norma fundamental es una norma válida. (14)

Pero la norma fundante básica no sólo es necesaria para mantener la unidad de la ciencia, y en el caso la ciencia del derecho y por consiguiente la unidad

-----  
(14) Idem, p. 139

de una multiplicidad de normas, sino el tema más importante por lo menos en lo que a este trabajo se refiere, es que tal norma constiuye el fundamento de validez, del orden normativo y en el caso específico del orden jurídico, que debe recordarse en la concepción de Kelsen es el Estado mismo.

Este problema de validez del orden jurídico y por ende del Estado, debe encontrar al interior del propio sistema de Kelsen su fundamento, y no precisamente como un principio del querer, de la voluntad, que podría traducirse por poder, sino como acto del intelecto, como un pensar puro.

Después de más de dos décadas y en la reelaboración de su Reine Rechtslehre, Kelsen sostiene básicamente la misma idea respecto a la Grundnorm, así dice:

Como se indicó, la norma que representa el fundamento de validez de otra norma es, en su respecto, una norma superior; pero la búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede proseguir hasta el infinito, como la búsqueda por la causa de un efecto. Tiene que concluir en una norma que suponemos la última, la suprema. Como norma suprema tiene que ser presupuesta, dado que no puede ser impuesta por una autoridad cuya competencia tendría que basarse en una norma aún supe

rior. Su validez no puede derivarse ya de una norma superior, ni puede volver a cuestionarse el fundamento de su validez. Una norma semejante, presupuesta como norma suprema, será designada aquí como norma fundante básica (Grundnorm). Todas las normas cuya validez pueda remitirse a una y misma norma fundante básica, constituyen un sistema de normas, un orden normativo. La norma fundante básica es la fuente común de la validez de todas las normas pertenecientes a uno y el mismo orden. Que una norma determinada pertenezca a un orden determinado se basa en que su último fundamento de validez lo constituye la norma fundante básica de ese orden. Esta norma fundante es la que constituye la unidad de una multiplicidad de normas, en tanto representa el fundamento de la validez de todas las normas que pertenecen a ese orden.

(15)

Kelsen dedica en su *Reine Rechtslehre* extensos comentarios sobre la posición que guarda la norma fundante en el orden o sistema jurídico, tanto en su aspecto estático como en su aspecto dinámico; pero aquí lo esencial es destacar cualesquiera que sean los enunciados en que se exprese tal norma, que ésta por su propio estatuto epistemológico como fundante de la

-----

(15) Cfr. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 202

unidad y validez del orden jurídico y por ende del Estado, no forma parte de tal orden o sistema, es extrínseca a éste; y su estructura aparece en la concepción de Kelsen como una creación del intelecto científico. Puede servir por su función como matriz para identificar la pertenencia de una norma a su sistema; funda pues el sistema, le da validez y lo unifica.

Pero el problema que se presenta es el de ¿Como es posible que una norma meramente ideal, funde identifique y de validez a un sistema u orden jurídico positivo? o dicho en otras palabras, ¿Tal categoría sobre todo en el orden de la producción y aplicación de normas jurídicas, como solamente pensada, tiene la posibilidad de aprehender un fenómeno del querer, de la voluntad?

Sobre todo, cuando se piensa, que el orden jurfdico es para Kelsen el Estado, en tanto cuanto la regla metódica pura así lo descubre, se complica aún más el problema; por cuanto que en este caso el mismo Estado como sistema jurídico encontraría validación y fundamento en una norma meramente ideal, no positiva.

Es decir, que aún en el supuesto de que el Estado fuese concebido no como poder político sino estric

tamente como sistema u orden jurídico, su validación por la Grundnorm resultaría un tanto inconsistente, desde luego que no se trata aquí de los problemas de legitimación ya que éstos quedan fuera de los postulados de Kelsen.

El sostener la norma fundante básica como presupuesta y no positiva se hace más difícil tratándose de su discusión en la Teoría política. Es hasta cierto grado lo que ocurrió a Kelsen cuando en una mesa redonda sobre el tema del derecho natural en la teoría política, refutando una afirmación del profesor René Marcic, señaló:

Yo he hablado en mis anteriores escritos de normas que no son el sentido de actos de voluntad. He presentado toda mi teoría de la norma fundamental como si fuera una norma que no es el sentido de un acto de voluntad, sino que es supuesta por el pensamiento. Ahora debo, lamentablemente, aceptar, señores, que esta teoría no la puedo sostener, que debo renunciar a ella. Me pueden creer que no es para mí fácil renunciar a una teoría que yo he representado durante decenios. He renunciado a ella en el conocimiento de que un deber tiene que ser el correlato de un querer. Una norma fundamental es una norma ficticia, que presupone

un acto de voluntad ficticio que establece esta norma. Es la ficción de que debe ser lo que una autoridad quiere. Me reprochan con razón que yo hablé contra una teoría propia que he representado durante años. Esto es completamente correcto: tengo que modificar mi teoría de la norma fundamental y su representación correspondiente. No puede haber una norma puramente pensada, es decir, normas que no son el sentido de actos de voluntad, sino que son el sentido de actos de pensamiento. Lo que se piensa con la norma fundamental es la ficción de una voluntad que en realidad no existe. (16)

En verdad es sorprendente de la actitud de Kelsen, —aparte de su honestidad intelectual— sorprendente en varios sentidos, sobre todo por las consecuencias que la aceptación de un criterio voluntarista pueda traer en los postulados de la teoría pura del derecho, y particularmente en la concepción sobre la norma fundante básica.

Trata en efecto la regla metódica de Kelsen para conocer su objeto, apartar del mismo cualquier componente que pudiera tener carácter subjetivo; por ello, toda mezcla que pudiese tener el objeto epistémico con

-----

(16) Cfr. Ulises Schmill y Roberto J. Vernengo, Pureza metódica y racionalidad en la teoría del derecho, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Autónoma de México, 1984, p. 36.



fenómenos psicológicos o bien de índole axiológica los elimina; de tal suerte que si se pretende hacer ciencia del derecho, ésta solo se hará con una metodología cuyo axioma fundamental sea justamente la pureza, por ello, la hipótesis básica que funda el conocimiento y validez unitaria del orden jurídico, no puede, ni debe ser, una norma que guarde relación alguna con la voluntad, ni aún cuando ésta se conciba como voluntad ficticia.

¿Que es lo que aquí a ocurrido? Cuáles son los motivos de este cambio tan notable?

Hemos de recordar que para Kelsen los problemas de legitimación del poder, no pueden plantearse al interior de una concepción del derecho sobre el cual pretenda hacerse ciencia, y no se pueden plantear dados los postulados de la pureza metódica; la pretensión de tratar el problema del poder y sus instancias legitimadoras por la vía de la legalidad conduce a paradojas y puntos contradictorios al parecer insalvables, claro, cuando se quiere llegar a los últimos fundamentos por la vía epistemológica.

En la tesis Kelseniana respecto a la norma fundante básica, es relativamente clara cuando sólo se trata de instancias derivadas, es decir, cuando el fundamento de tales instancias se apoya en escalones je

rarquizados, unos fundando a los otros.

Pero tal situación ya no es tan clara cuando se trata de encontrar el último fundamento del sistema, y menos cuando se concibe al Estado como el mismo orden jurídico y se hace de él, centro común de imputación de todo ese orden, o la expresión de su unidad.

Es perfectamente clara la posición de Kelsen respecto a la unidad de orden jurídico y Estado; el mismo autor dice:

Es sabido que la esfera existencial del Estado posee validez normativa y no eficacia causal; que aquella unidad específica que ponemos en el concepto de Estado no radica en el reino de la realidad natural, sino en el de las normas o valores; que el Estado es, por naturaleza un sistema de normas o la expresión para designar la unidad de tal sistema; y sabido esto, se ha llegado ya al conocimiento de que el Estado, como orden, no puede ser más que el orden jurídico o la expresión de su unidad. (17)

No pretendemos tratar aquí el concepto de imputación (Zurechnung) sólo marginalmente señalamos que Kelsen lo refiere también al Estado, se trata de una categoría lógica, de una construcción epistemológica

-----  
 (17) Cfr. Hans Kelsen, Teoría general del Estado, Editora Nacional, México, 1951, p. 21.

cuya estructura es también puramente lógica, es en suma un concepto-relación y que tiene como función servir a la unidad del orden jurídico; la imputación en este sentido nada tiene que ver con la realidad fenoménica en la cual rige la causalidad natural.

Ahora bien si como afirma Kelsen, la hipótesis básica es el fundamento de todo el sistema y como el Estado aparece en su concepción como la expresión para designar su unidad o el centro común de imputación del propio sistema; pensamos, tratando de explicar los motivos del cambio de su actitud, que de alguna manera ya no se trata sólo de fundar por la vía de lo pensado un sistema de normas, sino de encontrar explicación también a un elemento que se resiste a ser tratado por la vía de la legalidad. Cuando la pregunta que se dirige a tal elemento, es sobre su último fundamento la actitud epistemológica parece así sufrir un fuerte quebranto.

La expresión de Kelsen, en el sentido de referir la norma fundante básica a algo distinto a lo pensado, o sea, a una expresión de la voluntad, aún cuando ésta se conciba como ficticia, hace notar presumiblemente la imposibilidad de eliminar totalmente, situaciones que salen fuera del sistema y que no encuentran explicación plausible al interior del mismo, ni exclusiva-

mente por la vía epistemológica.

Todo esto quizá encuentre mayor precisión si mostramos algunos de los pasos seguidos por Kelsen en el desarrollo de la norma fundante básica.

Por lo pronto el autor distingue dos tipos diferentes de sistemas de normas, según sea la índole del fundamento respecto a su validez.

Ambos tipos de sistemas tienen su fundamento, y este fundamento hace referencia a una norma hipotética fundadora, pero tal norma opera y se construye con procedimientos diferentes.

En el tipo estático se puede decir que se trata de un procedimiento deductivo, en donde la norma fundante básica es evidente. Esta evidencia significa que está dada en la razón o mediante la razón, la norma fundante lleva y está plena de todos los contenidos que van a tener todas las demás normas del sistema, de tal suerte, que la pertinencia y validez de cada norma derivada está dada sin actos intermedios de producción en la norma fundante; por lo que para determinar la validez de una norma particular el procedimiento es deductivo, es decir, hay que buscar los contenidos de las normas particulares a través del contenido de la norma fundante.

Dice Kelsen: "Puesto que todas las normas de un orden de este tipo están ya contenidas en el contenido de la norma presupuesta, puede deducirse las mediante una operación lógica, una inferencia de lo general a lo particular". (18)

Enseguida señala el propio autor:

Esa norma presupuesta como norma fundante básica, presta tanto el fundamento de validez, como el contenido válido de las normas inferidas de ella mediante una operación lógica. Un sistema de normas cuyo fundamento de validez y cuyo fundamento válido es derivado de una norma propuesta como norma fundante básica, es un sistema normativo estático. (19)

La validez de un sistema normativo estático finalmente estará determinado, por una norma presupuesta que describe un deber de comportarse conforme a los mandatos de la autoridad que dicte tales normas o según las normas producidas consuetudinariamente.

La norma fundante propuesta sólo indicará la validez del sistema, pero no el contenido válido de las normas del sistema.

-----  
(18) Hans Kelsen, op. cit. supra nota 15, p. 203

(19) Ibidem, p. 203

El principio ya no estático sino dinámico va a referirse al contenido de las normas, en el sentido de que tal contenido se determina no por una razón legisladora, por la vía de su decisión, del simple querer; aquí el tipo de sistema de normas dinámico va a tener como estructura un hecho, y este hecho hace referencia a la producción de normas, el facultamiento de una autoridad normadora. Es en este punto donde es posible encontrar una de las ideas claves del pensamiento de Kelsen.

En el tipo de sistema dinámico el contenido de las normas no se encuentra previamente determinado por la norma fundante, tal contenido se produce al interior del sistema y puede variar en cada sistema concreto, como puede variar la norma fundante en relación siempre con la realidad fáctica; esto ocurre porque la norma propuesta no tiene el sentido de un querer autoritario, sino el sentido de referirse a la manera o forma de la producción de normas en el sistema, no se trata del uso de la razón práctica legisladora, sino de la razón científica, es decir, el fundamento mismo de la norma básica no se produce por evidencia, sino por necesidad lógica para dar validez al sistema; y toda vez, que para llegar a establecer tal norma fundante debe procederse al examen de los sistemas de normas concretos cuando se llega a su establecimiento, es por necesidad epistemológica.

Conocer como funciona el sistema como productor de normas significa examinar un sistema de normas concreto; sólo después se llegará a la norma básica fundante del sistema, en donde tal norma sin referirse al contenido de las normas del sistema, sólo va a expresar o contener, "una regla que determina como deben producirse las normas generales e individuales del orden sustentado en esa norma fundante básica". (20)

Los procedimientos para llegar al establecimiento de la norma básica fundante en el tipo de sistemas de normas dinámico, no son lógico-deductivos, sino de carácter inductivo, pero tan solo para tener el material fáctico, los datos de apoyo; la creación de tal norma es estrictamente una necesidad de carácter epistemológico, es presupuesta por el científico para poder organizar el material y construir el sistema; es hasta cierto grado el método que utiliza Weber en la construcción de su tipología sobre dominación legítima.

Lo que interesa es que la norma fundante básica sólo contiene una estructura que se refiere no a un deber impuesto autoritariamente, sino a una forma expresada en una regla que indica el como de la producción de normas.

-----  
(20) Idem, p. 205.

El orden jurídico pertenece al tipo de sistemas dinámico y la validez de sus normas se determina no porque su contenido esté determinado previamente en la norma fundadora básica, sino por su forma de producción.

Kelsen dice a este respecto:

El sistema normativo que aparece como un orden jurídico, tiene esencialmente un carácter dinámico. Una norma jurídica no vale por tener un contenido determinado; es decir, no vale porque su contenido pueda inferirse, mediante un argumento deductivo lógico, de una norma fundante básica presupuesta, sino por haber sido producida de determinada manera, y, en última instancia, por haber sido producida de la manera determinada por una norma fundante básica presupuesta. Por ello, y sólo por ello, pertenece la norma al orden jurídico, cuyas normas han sido producidas conforme a esa norma fundante básica. (21)

Las normas de un orden jurídico normativo corresponden al tipo de sistema de normas dinámico, son normas impuestas, normas positivas; la norma fundante básica es presupuesta, y procede como ya se dijo, no arbitrariamente, sino de la razón cognoscente o razón epistémica. Es el sujeto en tanto científico el que la

-----  
(21) Idem, p. 205



produce para ordenar en tanto sistema la multiplicidad de las normas jurídicas, se trata en cierto modo de inquirir sobre la posibilidad del conocimiento de la experiencia científica en cuanto al derecho se refiere; por ello, la norma fundante básica no puede proceder si se trata con ella de fundar un sistema dinámico de normas que explique la producción del derecho, de actos meramente volitivos, sino de postulados de la razón epistemológica; por esto, la norma fundante no es histórica, sino lógica, y más propiamente tiene un carácter lógico-trascendental.

Kelsen en su concepción de la norma fundante básica, hace presente el postulado kantiano expuesto en la Kritik der reinen Vernunft, tal postulado dice: "Si bien es cierto que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, sin embargo, no todos se originan en ella" (22) La norma fundante básica tiene un carácter apriorístico, lo cual no quiere decir que no haya comenzado por fenómenos, pero la norma en cuanto a su propia estructura tiene su propio estatuto, o sea, como una condición lógico-trascendental que nos da la posibilidad de interpretar el sentido subjetivo y objetivo del sistema y particularmente la propia constitución histórico-jurídica, pues la norma fundante

-----  
(22) Cfr. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp Frankfurt, 1977, p. 45

te básica hace referencia inmediata a una Constitución efectivamente impuesta, lo que tal norma presupone es el deber de comportarse conforme con la Constitución determinada, positiva; sólo sobre tal base se puede interpretar el sentido subjetivo de los actos constituyentes y los actos realizados conforme a la Constitución como su sentido objetivo.

Dice Kelsen sobre este punto:

En tanto sólo mediante la presuposición de la norma fundante básica se hace posible interpretar el sentido subjetivo de los actos constituyentes, y de los actos realizados conforme con la constitución, como su sentido objetivo, es decir, interpretarlos como normas jurídicas objetivamente válidas, puede designarse a la norma fundante básica, tal como es representada por la ciencia del derecho, y si cabe recurrir per analogiam a un concepto de la teoría kantiana del conocimiento, como la condición lógico-trascendental de esa interpretación. (23)

El problema que nos ha llevado a efectuar este recorrido, es tratar de explicarnos el cambio o modificación en el pensamiento de Kelsen, respecto a los postulados de la norma fundante básica, pues en efecto, tal como lo hemos visto admite como correlato del

-----  
(23) Hans Kelsen, op. cit. supra nota 15, p. 209

deber, un querer; lo cual indica un aspecto que nos parece fundamental. Si la razón práctica o razón legisladora la ha eliminado de la grundnorm ya que aquella no tiene porque funcionar cognositivamente, si de lo que se trata es de un problema epistemológico y no ético, la introducción del querer aún cuando sea ficticio, y además no podía ser en los términos de Kelsen de ninguna otra manera, produce consecuencias graves en la consistencia de la teoría pura del derecho, y también consecuencias graves por incongruencia en su concepción del Estado, supuesto que para Kelsen el orden jurídico y el Estado forman una sola unidad.

Ahora bien, en la medida en que los enunciados a proposiciones de la norma fundante básica recurren para la construcción del deber a la existencia de una constitución histórica producida por actos constituyentes y por la voluntad de los mismos, en esa medida se entiende que el deber de la norma fundante básica encuentra su correlato en los actos de voluntad del propio constituyente. Si esto ocurre así, se puede verosímilmente decir que el Estado aún como lo entiende Kelsen, para la interpretación de su actuación es necesario recurrir a la voluntad del mismo constituyente. Todo el psicologismo que era indispensable retirar de una teoría pura sobre el derecho y el Estado, aparece

a través del voluntarismo a que hacemos alusión.

De manera que si nuestra argumentación es fundada, el Estado quedaría por así decirlo, sujeto para la interpretación de su actividad no sólo a una razón cognoscente sino a una razón práctica que Kelsen quiere desterrar de su concepción. Pero lo que es más grave y no nada más se traduce en falta de consistencia en sus postulados, es que el poder en los términos en que lo entendemos y que más adelante se explicitarán, se concibiría no por la vía de la legitimación, sino tan solo, por la vía de la decisión de una voluntad legisladora, sin que haya la posibilidad dentro de la propia teoría kelseniana de actitudes críticas. El Estado aparece pues como suma capacidad decisoria, en aras de la ciencia del derecho.

El voluntarismo a que nos referimos Kelsen lo expresa en los siguientes términos:

La respuesta gnoseológica de la teoría pura del derecho es: bajo condición de que se presuponga la norma fundante básica "uno debe comportarse como la constitución lo prescribe", es decir, como corresponde al sentido subjetivo de los actos de voluntad que establecieron la constitución, conforme a las prescripciones del constituyente. (24)

-----  
(24) Idem, p. 210

Kelsen agrega a continuación:

La función de esta norma fundante básica es fundamentar la validez objetiva de un orden jurídico positivo, es decir, de las normas implantadas mediante actos humanos de voluntad en un orden coactivo eficaz en términos generales; es decir, interpretar el sentido subjetivo de esos actos como su sentido objetivo. (25)

Admite pues Kelsen que no es posible ni en el orden epistemológico, ni por vía de la función, eliminar "el querer", lo admite con claridad siguiendo a Christian Sigwart, dice aquél: "Sin embargo, las normas estatuyen un deber ser y el deber ser es un correlato del querer..." (26)

El mismo Kelsen expresa también:

....mientras que la validez de una norma, que es el sentido de un acto de voluntad, está condicionado por el acto por el cual es establecida. La norma es el sentido de un acto de voluntad dirigido a la conducta de otros; su sentido es un deber ser; y éste deber ser es, como se ha observado, correlato de un querer. (27)

De manera que de conformidad con tales tesis, po

-----

(25) Ibidem, p. 210

(26) Cfr. Hans Kelsen, Derecho y lógica, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 7.

(27) Idem, p. 10

demos afirmar que el acto de pensar no puede aislarse del querer, el pensamiento puro no se da si no es inmanente al querer.

La norma fundante básica para la validez del derecho y el Estado, según su concepción unitaria, es la misma, es decir, tiene la misma estructura, es pensada y querida; pero en vista de que la teoría pura aplicada al derecho y al Estado debe para tener consistencia ser objetiva, se debe interpretar el sentido subjetivo de los actos humanos de voluntad que implantan normas jurídicas, como su sentido objetivo.

Tal sentido objetivo lo entendemos como trascendental a los actos de voluntad, ya no con referencia material sino con referencia formal a tales actos; por eso, la norma fundante se expresa "uno debe comportarse conforme la constitución lo prescribe". Lo subjetivo, la voluntad del legislador histórico nos hace pasar de un mero querer material, a un deber y un querer que no prescribe, no implanta, sino describe el comportamiento; lo describe, claro, en su relación con lo subjetivo.

A pesar de toda esta argumentación que hacemos para tratar de explicarnos los postulados de Kelsen, nos encontramos que aún la norma fundante básica presupuesta, no puede menos que también ser un querer, y

querer ficticio según vimos; por tanto, si de lo que se trata es de validar el orden jurídico y el Estado, llegaríamos a una conclusión, tal orden y el Estado se validan finalmente y en gran parte por un "querer ficción".

El Estado obtiene su validez en una teoría pura y como fundamento epistemológico último, un pensar y un querer, y como este querer es correlato del deber, siendo lo subjetivo los actos de voluntad de quienes crearon la constitución histórica, el comienzo de todo este conocimiento radica en un querer ficticio; El Estado se valida pues por ese querer.

Después de todas nuestras exploraciones sobre los postulados Kelsenianos y no saliéndonos de la estructura misma de su sistema, (28) parecería fácil decir como concibe Kelsen la norma fundante básica, sin embargo no lo es; y no lo es, porque tal concepto —se estima— es en sí ambiguo, es decir, no tiene claridad suficiente en su expresión. Responde a una dualidad, por una parte es razón epistemológica, y por la otra, razón práctica; Kelsen ha mantenido la primera por largo tiempo, renuncia a ella y admite un criterio voluntarista, pero sin dejar de hacer esfuerzos por sostener la razón pura, es decir la razón estrictamente

-----

(28) Con diferentes matices sobre las tesis de Kelsen, Cfr. Umberto Cerroni, Marx y el derecho moderno, Editorial Grijalbo, México, 1975, pp. 43-47; Albert Calsamiglia, Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica, Editorial Ariel, España, 1978, Capítulo 5.

científica y esto es lo que finalmente hace que la norma fundante básica se vea poco consistente, por su falta de coherencia con el sistema.

Si esto es así la teoría pura del derecho encuentra problemas para fundar en última instancia sus propias concepciones, y por tanto, plantea problemas al concepto del derecho. Pero como derecho y Estado en la idea de Kelsen son una sola unidad, la teoría ahora también tiene los mismos problemas para fundar al Estado. Justamente a esto llamamos nosotros problemas de legalidad en el poder, ya que la teoría pura plantea también por la inconsistencia de la norma fundante básica tales problemas.

Claro que esta es la perspectiva en que nosotros contemplamos la teoría pura, Kelsen mantendrá el criterio de unidad de derecho y Estado, para él desvincularlos es algo meramente ideológico. (29)

No pretendemos afirmar que la tesis de tal unidad, sea también ideológica, (30) aunque si señalamos que los problemas de legitimación del poder no se encuentran por la vía de la legalidad; sólo pretendemos en orden a presentar nuestro trabajo fundadamente, examinar los

(29) Hans Kelsen, op. cit. supra nota 15, pp. 290-291

(30) Sobre el problema conceptual de ideología, Cfr. Karl Mannheim Ideología y Utopía, Introducción a la Sociología del conocimiento, Ediciones Aguilar, Madrid, 1973; Kurt Lenk, El concepto de ideología, Amorrortu editores; Buenos Aires, 1974.



enunciados de los teóricos del derecho y ver si en ellos podemos encontrar bases suficientes para plantear en ese nivel los problemas de legitimación del poder.

Parece que hasta aquí por las razones expuestas, esto no es posible, y lo que sí ha ocurrido, es que ahora el poder tiene problemas para su propio estatuto de legalidad.

### 1.3 La regla última de reconocimiento en H.L.A. Hart

La norma fundante básica es substituida en el sistema de Hart por la regla última de reconocimiento, sin embargo tal substitución no significa un simple cambio de un concepto por otro. La idea de la regla última de reconocimiento implica, un nuevo enfoque, nuevos métodos, y un nuevo fundamento epistemológico sobre el derecho.

En esta nueva versión los problemas de legalidad del poder quizá varíen, pero en última instancia son los mismos que se han presentado, en los sistemas de Austin y de Kelsen, es decir el fundamento esencial en la construcción de la teoría no es claro, es inconsistente y por ello plantea problemas al sistema de legalidad y en consecuencia al poder.

Solo que en Hart por su enfoque y con él la recuperación de algunos principios del derecho natural racional y la vinculación del derecho a la moral, quizá pudiera significar que el poder encontrara alguna vía para fundamentar su legalidad, aunque en última instancia ésta se encuentra por naturaleza en un campo distinto a la legalidad.

La teoría de Hart es una tensión entre positivismo y naturalismo racional, que se expresa particularmente entre la norma de reconocimiento y la aceptación de un mínimo de derecho natural racional en el derecho y las relaciones complementarias que guarda éste con la moral. Es por ello —como lo vemos— que los problemas de legalidad del poder se vuelven más complejos en la concepción de Hart, no obstante el peso de la tensión se va a inclinar finalmente en la norma de reconocimiento.

Como un punto central de su estrategia metodológica Hart se va a orientar, no por la construcción de lenguajes técnicos, artificiales, científicos dotados de gran rigor y precisión —como en Kelsen— porque ellos violentan el lenguaje real, ordinario, el lenguaje efectivamente utilizado, sino que aparece como un decidido partidario del lenguaje común, del lenguaje

empleado por los juristas, del análisis no del significado o de la estructura ideal del lenguaje, sino preferentemente de los usos reales del mismo. (31)

Lo interesante aquí de tal estrategia son los fundamentos con que trabaja, el análisis de los usos del lenguaje común y realmente empleado, ya que se pretende con ello resolver los problemas y perplejidades, y la cura que se obtiene a través de tal análisis, o lo que se llama "función terapéutica" de los lenguajes.

Los términos jurídicos los usan y los aplican los juristas, saben usarlos, pero no saben dar razón de su uso. Justamente para eliminar tal perplejidad, hay que clarificar los términos jurídicos, su signifificado y su función; esto se conecta con que para realizar tales objetivos, hay que elucidar términos que sin corresponder estrictamente al mundo jurídico se hallan relacionados con el derecho. El supuesto fundamental de esta teoría analítica, es que, tras el uso del lenguaje común existe un mundo real que hay que tomar, conectando el lenguaje en uso quizá mecanizado con otros términos del lenguaje relacionados con aquel y todo esto con referencia a los problemas tradicionales

-----  
(31) Cfr. Elías Díaz, *Sociología y filosofía del derecho*, Taurus Ediciones, Madrid, 1980, pp. 350-351.

del derecho.

Se estima que gracias a tal estrategia la concepción de Hart se amplía, y su sistema ya no se puede calificar de estrictamente formalista, sino que de alguna manera recupera áreas importantes relacionadas con el derecho, y debemos suponer de alguna forma con el poder; áreas que se puede ubicar tanto en el mínimo del derecho natural racional, como en las relaciones que guarda la moral con el derecho y particularmente respecto a su tesis sobre la moralidad crítica. Dice a este respecto Hart.

La moral con la que debe concordar el derecho para ser un buen derecho, ¿es la moral aceptada del grupo en cuestión, aun que se apoye en supersticiones o niegue sus beneficios y su tutela a los esclavos o a clases sometidas? ¿O es una moral de pautas o criterios esclarecidos, esto es, que reposan en creencias racionales respecto de cuestiones de hecho, y reconocen que todos los seres humanos son acreedores a igual consideración y respeto? (32)

Parece que racionalidad (creencias racionales), libertad (criticar libremente) y una cierta igualdad (igual consideración y respeto) serán entre otros, los

-----

(32) Cfr. J.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, Great Britain, 1979, p. 201

valores centrales de la moralidad crítica de Hart.<sup>(33)</sup>

Dice también Hart:

Es posible incluso que la filosofía pueda demostrar que una moral que no acepta el derecho de todos los hombres a igual consideración encierra alguna contradicción interna dogmatismo o irracionalidad. De ser así, la moral esclarecida que reconoce estos derechos tiene títulos especiales para ser considerada la moral verdadera, y no solamente una entre las muchas morales posibles.<sup>(34)</sup>

Consideramos que esta tesis de Hart, en el sentido de abrir la posibilidad de crítica al derecho desde la perspectiva moral, y la sola consideración de preguntarse sobre las pautas morales de aplicación, se traducen en una ampliación en la concepción de la ciencia del derecho, con un significado menos formal que la sostenida por Kelsen. Todo esto implica el que la filosofía pueda de alguna manera proporcionar al derecho y quizá al poder, una perspectiva veritativa, es decir, una mayor base de racionalidad con apoyo precisamente en lo que Hart llama moral esclarecida y que nosotros pensamos como "moral ilustrada", cuya función central sea el aceptar y reconocer el derecho de to-

(33) Elías Díaz, op. cit. supra, Nota 31, p. 355

(34) H.L.A. Hart, op. cit. supra nota 32, p. 201

todos los hombres a igual consideración y respeto.

Veamos pues como desarrolla Hart sus reflexiones hasta llegar a la regla última de reconocimiento, que es el tema central que nos interesa en este trabajo.

La preocupación fundamental de Hart no es dar una definición del derecho, en el sentido de dar una regla para con ella poner a prueba la corrección del uso de la palabra, ciertamente que utiliza el análisis del uso del lenguaje común, pero tal herramienta la emplea porque le permite llegar a propósitos más amplios, y estos son los de: "hacer avanzar la teoría jurídica proporcionando un análisis más elaborado de la estructura distintiva de un sistema jurídico nacional, y una mejor comprensión de las semejanzas y diferencias entre el derecho, la coerción y la moral, como tipos de fenómenos sociales". (35)

Comienza Hart teniendo como modelo para explicar el concepto de derecho, el creado por Austin, matizándolo para encontrar su sentido fuerte; de acuerdo con ello, a partir de los elementos de mandato, obediencia habitual y soberano, se puede decir, que para hablar de un sistema jurídico es menester que exista alguna persona o grupo de personas, que emitan ordenes generales respaldadas por amenazas y que esas ordenes sean

-----  
(35) idem, p. 17

generalmente obedecidas; teniendo que existir la creencia general de que estas amenazas serán probablemente hechas efectivas en caso de desobediencia. Además esa persona o cuerpo de personas debe ser internamente su premo y externamente independiente. Si de acuerdo con Austin, llamamos "soberano" a tal persona o cuerpo de personas supremo e independiente, las normas jurídicas de cualquier país serán las ordenes generales respetadas por amenazas dictadas por el soberano, o por los subordinados que obedecen a aquél. (36)

Hart compara el modelo de Austin matizado en algunos aspectos para fortalecerlo, con el sistema de derecho inglés.

Encuentra que tal modelo no explica suficientemente la realidad del sistema inglés y en general la de los sistemas de Derecho de los estados modernos.

Entre otros motivos porque la concepción de Austin, al reducir el fenómeno del derecho a la idea de mandatos, de ordenes, no se ajusta con la existencia de un conjunto de reglas de derecho sobre las cuales no se puede hablar de ellas en términos de concebirlas como mandatos u ordenes.

Es lo que ocurre en toda el área del derecho ci-

-----  
(36) Idem, p. 25

vil, en donde existen un conjunto de disposiciones que sin establecer mandatos, estatuyen facultades, de rechos a los destinatarios de tales reglas, y las mismas cumplen por otro lado una función social estableciendo pautas de conducta para facilitar las relaciones sociales.

Aparte de ese mundo privado a que el derecho civil se refiere, hay en otros campos de lo jurídico un conjunto de disposiciones que tampoco pueden explicarse en términos de mandatos con amenazas de coerción, así ocurre con todas las disposiciones relativas a la organización judicial y a la creación legislativa, que confieren potestades jurídicas, potestades que no son privadas, sino públicas u oficiales.

En ninguna de estas clases de normas jurídicas puede por analogía emplearse el modelo de ordenes respaldadas por amenazas, tales clases de normas cumplen una función social que sería ilógica si se le contemplara relacionada con el modelo aludido.

Refiriéndose a las normas del derecho civil, dice Hart:

Las reglas jurídicas que definen la manera de realizar contratos, celebrar matrimonios y otorgar testamentos válidos, no exigen que las personas actúen de



modos determinados, lo quieran o no. Tales normas no imponen deberes u obligaciones. En lugar de ello, acuerdan a los particulares facilidades para llevar a cabo sus deseos, al otorgarles potestades para crear, mediante ciertos procedimientos específicos y bajo ciertas condiciones, estructuras de facultades y deberes dentro del cuadro coercitivo del derecho. (37)

La función social que cumplen las normas del derecho civil señaladas, es la de dar forma a los deseos y necesidades de los individuos que componen una comunidad para que otorgándoles el derecho esas facilidades sus relaciones jurídicas en ese campo sean claras y seguras, este es pues uno de los grandes aportes del derecho a la vida social, y es una característica que quedaría obscurecida si se representara a todo el derecho como una cuestión de ordenes respaldadas por amenazas.

Analiza también Hart aquella clase de normas que se refieren a potestades públicas, entre otras las que se relacionan con el funcionamiento de los tribunales; tanto aquellas que especifican el objeto y contenido de la jurisdicción del juez, como el modo de su designación, las condiciones requeridas para ocupar el cargo, la estabilidad en la función judicial y el procedimien

-----  
(37) Idem, p. 27

to que debe seguirse ante el tribunal; todas ellas no podrían encajar en el modelo de órdenes respaldadas por amenazas, porque el sentido de tal clase de normas jurídicas no es disuadir a los jueces de la realización de actos impropios, sino de lo que trata es definir las condiciones y límites bajo los cuales sus decisiones serán válidas.

Si de las reglas relacionadas con las potestades del juez pasamos a las reglas que se encuentran en la base del ejercicio de potestades legislativas, son aún más diversas que aquellas en que se basa la jurisdicción de un tribunal, en éstas se pueden contemplar diferentes aspectos de la legislación, las reglas en efecto de potestades legislativas no sólo pueden contemplar la materia específica sobre la cual puede ser ejercida; sino que también otras reglas determinan las condiciones que deben reunir los miembros del cuerpo legislativo o su identidad; y otras más la manera y la forma de la legislación y el procedimiento a ser seguido por el cuerpo legislativo. Tal diversidad de reglas así como su función de creación impiden operar el modelo de órdenes respaldadas por amenazas; si las potestades legislativas no observan las condiciones fijadas por la regla que las habilita a legislar la consecuencia no se presenta como coacción derivada de la amenaza,

ni menos se trata de una orden de la cual por su no obediencia traiga aparejada tanto la amenaza y la coacción, lo único que ocurre es que al no seguirse la prescripción de la regla esto hace que lo realizado no tenga efectividad y sea nulo. "La legislación es un ejercicio de potestades jurídicas "operativas" o efectivas en la creación de derechos subjetivos y deberes. La no conformidad con las condiciones establecidas por la regla habilitante hace que lo realizado carezca de efectividad y sea, a estos fines, un acto nulo". (38)

Toda la argumentación de Hart, en lo que ve a esta parte de sus reflexiones, va dirigida a mostrar que el modelo de ordenes respaldadas por amenazas y por analogía extender tal esquema a la clasificación de normas jurídicas que confieren potestades y normas jurídicas que imponen deberes resulta ser problemático, porque sobre el modelo de ordenes respaldadas por amenazas cancelaríamos todo un universo jurídico, o sea, el de las potestades jurídicas cuyo estatuto no permite la aplicación de los conceptos relativos a tal modelo; la cancelación de ese universo implicaría el que nos faltarían algunos de los conceptos más familiares de la vida social, ya que estos conceptos derivan precisa-

-----  
(38) Idem, p. 31

mente de por lo menos distinguir aún muy toscamente entre normas que confieren potestades y aquellas que imponen deberes. Hart insiste en este punto, diciendo:

Tal como no podría haber delitos, y por lo tanto no podría haber homicidios ni robos, si no hubiera normas penales de tipo imperativo que se parecen a las ordenes respaldadas por amenazas, así no podría haber compraventas, ni donaciones, ni testamentos, ni matrimonios, si no hubiera reglas que confieren potestades; porque estas últimas cosas, al igual que las decisiones de los tribunales y las medidas sancionadas por los cuerpos legislativos, no son otra cosa que el ejercicio válido de potestades jurídicas. (39)

Parece ser en términos de los señalado, que en todas las variedades de derecho vistas, son las leyes penales que prohíben o prescriben ciertas acciones bajo castigo, las que más se parecen a ordenes respaldadas por amenazas dadas por una persona a otras; sin embargo difieren de tales ordenes porque en general también se aplican a quienes las sancionan y no nada más a otros, este simple razgo hace notar que ni aún a las leyes penales resulta claro la aplicación así sea por analogía el modelo clásico de Austin, ya que se supone como se verá después que el concepto de

-----  
(39) Idem, p. 32

soberano en tal modelo implica el no obedecer a otro, o sea, la imposibilidad de limitarlo legalmente.

Pero en vista de que el modelo aludido, no únicamente contempla la estructura del derecho como mandatos apoyados en amenazas, sino que como elemento también de tal estructura se advierte la existencia de un soberano que es él que emite los mandatos, y cuyas características son por un lado el que las ordenes emitidas por él, son habitualmente obedecidas, y por otro el que no hay la posibilidad legal de que tenga límites; ese elemento y nueva situación deben así mismo ser investigados y ver en consecuencia cuales son los problemas que puedan engendrar en el derecho de los estados modernos.

Hart pues se hará varias preguntas al respecto, preguntas que son centrales en relación con el modelo en cuestión. Inquirirá en primer término, si el hábito de obediencia es suficiente para dar cuenta del carácter continuo de la autoridad para crear el derecho que poseen una sucesión de legisladores diferentes, y el carácter persistente de las normas no obstante haber desaparecido tanto su creador, como aquellos que le prestaban obediencia habitual.

En relación con lo ilimitado jurídicamente del soberano, Hart se preguntará e indagará, si ese estatuto jurídicamente ilimitado del legislador supremo es nece

sario para la existencia del derecho, y si la presencia o ausencia de límites jurídicos a la potestad legislativa puede ser comprendida en los términos simples de hábito y obediencia.

El universo de reglas que establecen y constituyen pautas de comportamiento, en un campo limitado, reglas que producen deberes, obligaciones y potestades, y que se aceptan por un grupo de seres humanos reflexivamente o por lo menos por la generalidad de ellos, es lo que se podía decir el mundo de lo jurídico, la función que realizan tales reglas en la estructura del grupo es básicamente la de su estabilidad, por ello aparecen como formas de control social. Pero esta concepción del derecho genéricamente así dicha no es la perspectiva en que lo contempló Austin, éste al preguntarse por el derecho, donde ubicarlo y descubrir sus elementos fundamentales, lo vio no en términos de reglas, sino de mandatos, de ordenes que no dejaban opción para su aceptación crítica, es decir, su aceptación racional, la obediencia surgía como simple hábito. La concepción del soberano para esta teoría es fundamental, soberano en un doble sentido, el que manda, el que emite ordenes respaldadas por amenazas, y que, habitualmente es obedecido, y que a su vez no obedece a nadie, no tiene límites en la propia esfera

de su mando.

No se trata de decir que el soberano tiene el derecho de mandar, no, sino simplemente ordena, es su deseo que los demás se comporten de una determinada manera, al expresar su deseo, su intención, lo hace con amenazas; se le obedece por hábito, por una repetición mecánica de la conducta de aquellos a quienes ordena. El mundo del derecho se mueve en este conjunto de mandatos, ordenes compulsivas y en hábitos de obediencia, es pues un mundo donde alguno o algunos mandan u ordenan compulsivamente y otros, los más, obedecen habitualmente.

Lo que trata de mostrar Hart, es que la teoría de Austin por los argumentos que en resumen veremos enseguida, no es correcta. Se examina pues en primer término, el problema relativo al hábito de obediencia y a la continuidad del derecho.

La idea misma de obediencia no es tan simple como pueda aparecer de su uso, un examen de ella aún superficial revela su complejidad, aparte de que la idea de obediencia está relacionada con la de respeto a la autoridad y no un cumplimiento mecánico de ordenes respaldadas por amenazas, expresada en su sentido más simple ésta también encuentra dificultades, así en una orden dada por un hombre a otro cara a cara, se pregunta Hart: "¿Cuál es la conexión precisa que tiene que ha-

ber entre el dar la orden y la realización del acto especificado en ella para que ese acto constituya obediencia? (40)

Esta al parecer tan sencilla pregunta, es de gran importancia en la tesis que sostendrá Hart al elaborar su propia teoría sobre el derecho.

Vale la pena detenernos un poco en ella. En el caso del hombre que da la orden cara a cara a otro, la orden que expresa los deseos de quien ordena debe existir debe hacerse presente en términos de un lenguaje, debe comunicarse, y aquél a quien va dirigida la asume no por respeto, sino porque es una orden respaldada por amenazas, la conexión entre la orden y su acatamiento es sin reflexión, una pura secuencia mecánica; pero si esto fuera así, que pasa cuando la persona ordenada realiza el mismo acto sin la mediación de la orden, obediencia a qué, a quién; de actitud mecánica ya no se puede hablar, si se realiza el acto es por otros motivos, que son mucho más complejos que un simple mecanismo, pueden responder a razones morales o de algún otro interés, pero habrá siempre un fondo de racionalidad en las actitudes de quien realiza el acto.

-----

(40) Idem, p. 50



Pero si del ejemplo simple pasamos al mundo del derecho al de las normas jurídicas, algunas de ellas nos prohíben hacer algo, pero muchos jamás hemos pensado hacer lo que las normas prohíben, como es que se puede hablar de obediencia, cuando se desconoce lo que prohíben tales normas, o aún en el caso de que se conociera jamás se había tenido en mente el acto que las normas prohíben.

Todo esto es bastante complejo y problemático por eso, "mientras esas dificultades no sean resueltas, la idea de un "habito general de obediencia" a las normas jurídicas de un país tiene que permanecer de algún modo obscuro". (41)

Decíamos que la pregunta al parecer sencilla de Hart, motivo de este pasaje, nos va a mostrar la perspectiva respecto al derecho; cuando se habla de un cierto comportamiento de un determinado grupo social, sólo se le puede mostrar en términos de regularidades estadísticas, pero la descripción más profunda de las estructuras de ese comportamiento no se tocan.

Hart va a referirse aquí al aspecto que el llama, interno y externo de las reglas, tales aspectos no nada más son propios de las reglas de derecho, sino se refieren a la práctica social en general.

-----  
(41) Ibidem, p. 50

El aspecto externo de las reglas va a aparejarse con el habito social en general, pero el aspecto interno de ellas en tanto significa la corrección de las mismas, es un aspecto crítico, en donde la racionalidad es imperante, si se puede hablar de obediencia como aparece externamente a los ojos de un observador que sólo se fije en ese aspecto, tal obediencia internamente existe porque se considera correcta la regla que establece el acto, se acepta el acto por su corrección a la regla establecida, se debe realizar no por mandatos u ordenes, sino porque cumple las condiciones establecidas por la regla.

La regla es una práctica social, establece condiciones, pautas de comportamiento, conductas a seguir, su estructura es racional, y por ello debe cumplirse, por ello obliga. Caso de no cumplirse la reacción contra el que no cumple es una reacción crítica, es decir, fundada racionalmente porque el grupo a quien se dirigen las reglas conoce, sabe las condiciones generales estipuladas en ellas, o por lo menos hay un grupo que si las conoce y las sabe y que difunde ese conocimiento y ese saber, o sea aquellos órganos encargados de producir la ley y aplicarla.

Hart combina una serie de estrategias metodoló-  
gicas para sentar las bases de su teoría, es tanto el

análisis del lenguaje común en uso, como en el caso de "obediencia" o "hábito", como el funcionalismo sociológico, en orden a lo que el mismo llama, sociología descriptiva.

La pregunta de Hart al examinar la orden de un hombre dada cara a cara a otro, nos condujo a la afirmación anterior. Ahora el mismo autor va a indagar si la idea de hábito de obediencia es suficiente para explicar el carácter continuo de la autoridad para crear derecho que poseen una sucesión de legisladores diferentes, como una característica saliente de la mayoría de los sistemas jurídicos.

Utiliza Hart dos ejemplos ficticios para indicar el punto en que el hábito de obediencia es incapaz de dar una explicación congruente acerca de la continuidad de la autoridad legislativa.

Los ejemplos consisten en suponer un primer reino, donde un monarca absoluto manda (Rex) desde hace mucho tiempo, aquí las ordenes y la obediencia habitual pudiesen darse. Hace algunas distinciones, pero finalmente se puede suponer que la población de tal reino tiene el hábito de obedecer a Rex, pero si decimos esto último advierte Hart, es como afirmar que la gente concurre habitualmente a la taberna los sábados en la no-

che, es decir, sólo significaría que los hábitos de la mayoría son convergentes; cada uno obedece habitualmente a Rex, del mismo modo que cada uno habitualmente concurre a la taberna el sábado en la noche.

Para que Rex quede constituido como soberano, sólo se necesita la obediencia de la población, pero nadie en la comunidad se cuestionará o expresará opinión sobre si su obediencia o la de los demás es o no correcta.

El problema va a surgir en su plenitud con el segundo ejemplo que pone Hart, o sea, cuando Rex muere y deja en el reino a Rex II, que comienza a dictar ordenes generales; pero el hábito de obediencia que se prestaba a Rex a sus mandatos no opera automáticamente, por la sola razón del hábito, por tanto, debe pasar mucho tiempo para que las ordenes de Rex II puedan cumplirse por el solo hábito. Pero como es altamente peligrosa tal discontinuidad, el sistema jurídico asegura la continuidad del poder de creación del derecho, mediante reglas que regulan la sucesión y ello por "adelantado" señalando requisitos, condiciones. para ser legislador y el modo de determinar quién lo es.

Si el caso de la monarquía imaginaria hay una regla que indique que a la muerte de Rex lo sucederá su

hijo mayor, Rex II tiene "título para suceder a su padre", tendrá derecho para dictar normas a la muerte de su padre, y tales normas serán derecho aunque no se halla dado el hábito de obediencia.

Se usan expresiones para indicar la potestad de creación de derecho a lo largo de una sucesión cambiante de legisladores, tales como: "regla de sucesión", "derecho a suceder" y "derecho o facultad de dictar normas jurídicas".

Pero la situación de Rex II, es bien diferente de la de Rex, y el uso de las expresiones antes señaladas denotan la introducción de un conjunto de elementos de los que no se puede dar razón en términos de hábitos de obediencia; en el mundo de Rex solo había ordenes, en el de Rex II hay reglas, y derivadas de ellas, títulos y derechos o facultades.

Para que exista este mundo de reglas aceptadas y ya no de ordenes obedecidas, debe haberse dado una práctica más compleja, Hart se pregunta ¿Qué es esta práctica más compleja? ¿Qué es la aceptación de una regla?

Para contestar estas preguntas, como las que se hará también enseguida, señala que por el momento se aparta del caso especial de las normas jurídicas.

Las siguientes preguntas son:

"¿En que se distingue un hábito de una regla?  
 ¿Cuál es la diferencia que hay entre decir que un grupo que tiene el hábito, por ejemplo, de ir al cine los sábados por la noche y decir que en ese grupo es regla que los hombres se descubran al entrar a la iglesia?

(42)

Hay una semejanza entre las reglas sociales y los hábitos, tal semejanza consiste en que en los dos casos la conducta de que se trata (por ejemplo descubrirse en la iglesia) tiene que ser general, significa que cuando surge la ocasión la mayor parte del grupo la repite.

Hart pasa a exponer las diferencias, estas son tres, su exposición reducida se puede hacer de la siguiente manera:

Toda regla social tiene dos caras, una externa y otra interna; la primera se manifiesta en una regularidad de comportamiento que para un observador externo puede incluso cuantificarse; los hábitos paralelamente tienen también tal regularidad, es lo que se llama una convergencia de conductas; pero la cara interna de las reglas muestra una estructura diferente, y en este sentido los hábitos no la tienen, esta face interna se compone de varios elementos, la crítica, la presión y la justificación de éstas.

-----

(42) Idem, p. 54

Estos elementos aparecen con cierta claridad, cuando existen desviaciones en el comportamiento que las reglas señalan, tales desviaciones dan lugar a la crítica de ellas, y a la presión para que no surjan, y las desviaciones mismas son razón suficiente para justificar tanto la crítica como la presión.

El funcionalismo de Hart muestra esta cara interna, como criterio de corrección, que supone un deber, un concomito y por tanto la racionalidad en su aceptación, como ocurre en las reglas de un juego; Hart pone un ejemplo de éstas, así dice:

Además de ello los jugadores observan una actitud crítica reflexiva en relación con este patrón de conducta: lo consideran un criterio o pauta para todo aquél que pactique el juego. Cada jugador no solo mueve la reina de cierta manera, sino que "tiene opinión formada" sobre la corrección de todos los que mueven la reina de esa manera. (43)

El uso del lenguaje "normativo" muestra el criterio de corrección, así se dice: "Yo (tu) no debí (debiste) haber movido la reina de esa manera", "Yo (tu) tengo (tienes) que hacer eso", "Eso está bien" "Eso está mal".

Se afirma que el aspecto interno de la regla con-

-----  
(43) Idem, pp. 55-56

siste en "sentimientos", éstos pueden presentarse como experiencias, pero lo obligatorio de la regla no deriva de tales sentimientos.

Dichos sentimientos pueden o no presentarse, pero no son necesarios para el aspecto interno de la regla. Lo que sí es necesario es la actitud crítica frente a los modelos de comportamiento que postulan las reglas, como pautas de conducta comunes, y que tal actitud crítica, reflexiva, se despliegue, en exigencias de conformidad y con sentido de justificación.

Así como lo hizo Hart en el pasaje anterior, ahora señala el uso del lenguaje normativo en expresiones como: "Yo debo", "deber", "tu tienes que", "el debería", "correcto", "incorrecto", etcétera.

Pertrechado Hart con el resultado de su investigación, en cuanto a las diferencias ya vistas entre reglas y hábitos de obediencia, pasa al mundo del derecho.

En el grupo social (de Rex) no nada más hay reglas como la de quitarse el sombrero en la iglesia, sino que también hay otras que en forma menos directa proveen a la identificación de las pautas o criterios de conducta de manera menos directa, mediante referencia a las palabras, orales o escritas de una persona, en su forma simple dirá: que toda acción que Rex especifique debe hacerse.



Esta nueva situación ya no se explica con los meros hábitos de obediencia, la regla que se acepta da derecho a Rex para la realización de actos, la obediencia a los actos de Rex no nada más es obediencia, sino que se entiende que es correcto obedecerlo; Rex es un legislador con autoridad para introducir nuevas pautas de conducta.

Las mismas diferencias encontradas entre reglas sociales y hábitos de obediencia, se encuentran entre éstos y la regla de Rex; las prácticas sociales que subyacen a ésta y aquellas, es la misma; de esta suerte la palabra de Rex ~~es~~ ahora una pauta o criterio de comportamiento, de modo que las desviaciones del comportamiento que él designe serán susceptibles de crítica.

El problema que se presentó sobre la continuidad de la autoridad legislativa en términos de hábito de obediencia, ya no existe cuando se utiliza el concepto de reglas; en el caso de Rex puede existir una regla en donde se señale el derecho a la sucesión como miembro de una clase o línea de personas; la obediencia en términos de regla no será dada exclusivamente a la persona de Rex, sino a aquella que reúna las calidades establecidas en la regla.

Hasta aquí estimamos que la argumentación de Hart

en relación con la tesis de Austin, puede ser aceptable, sobre todo por el esfuerzo que realiza Hart para apartarse del formalismo, recurriendo tanto al funcionalismo como al análisis del lenguaje para encontrar, aprehender el objeto de conocimiento "derecho", de tal suerte que al referir el concepto de regla no a su propia estructura lógica, sino a la función que realiza en un grupo social, conecta el derecho a la sociedad, conecta el sistema de derecho al sistema social; pero no obstante esto, si bien la regla en su aspecto inter no conduce a una reflexión crítica y por tanto a su racionalidad, tal reflexión se conduce en apoyo de la regla y fortalecimiento del sistema, del sistema ya dado, ya establecido, y esto ni explica los cambios del sistema ni menos los promueve. El derecho es concebido así como forma de control social, y esta forma puede entenderse en la relación que guarda con el Estado y aún cuando Hart no se planteó el problema entre derecho y Estado, (44) es posible afirmar que en su argumentación sobre la teoría del soberano de Austin de alguna manera lo que se está planteando también, aparte del concepto del derecho, es el problema del poder en términos de legalidad; y en este sentido el funcionalismo de Hart si bien nos conduce a la reflexión crítica en el aspec

-----

(44) Cfr. Joseph Raz, La autoridad del derecho, Ensayos sobre derecho y moral, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 130

to interno de las reglas sociales y particularmente jurídicas, tal racionalismo si funciona, dificilmente como Hart lo utiliza, podría servir para una crítica que produzca el cambio del sistema.

El problema así planteado se agudiza, cuando Hart continuando con su exposición sobre la teoría del soberano de Austin, se pregunta en que medida la explicación de la aceptación de una regla que confiere autoridad para legislar podría ser trasladada a un estado moderno. (45)

En una sociedad simple la gente común no nada más obredecce, sino que comprende y acepta la regla que habilita a una sucesión de legisladores para legislar, pero en un Estado moderno no es posible, sería absurdo pensar que la masa de la población tenga conciencia clara de las reglas que especifican los requisitos para integrar un cuerpo de personas en continuo cambio, facultado para legislar.

La aceptación de tal regla vía de la comprensión, sólo se puede exigir dice Hart, a: "los funcionarios y expertos del sistema; a los tribunales que tienen a su cargo la responsabilidad de determinar cuál es el derecho y a los abogados, a quienes los ciudadanos or

-----  
(45) H. L. A. Hart, op. cit. supra nota 32, p. 59

dinarios consultan cuando necesitan informarse al respecto". (46)

Las diferencias que existen entre una sociedad tribal y un estado moderno, merecen atención, así Hart se pregunta:

¿En que sentido pues, hemos de concebir la continuidad de la autoridad legislativa de la reina en parlamento, preservada a través de los cambios de los legisladores sucesivos, como algo que descansa en una o más reglas fundamentales generalmente aceptadas? (47)

Aquí Hart está apuntando lo que más adelante explicitará sobre la regla de reconocimiento, pero desde aquí la aceptación de tal regla, que guarda relación con la continuidad de la autoridad legislativa, pero que se dirige también a la identidad de las jurídicas, a la estructura del sistema legal y al apoyo del poder en cuanto a su legalidad, desde aquí, decimos, se va a notar en donde o en quienes recae el saber crítico reflexivo del derecho, y por lo tanto decimos nosotros, el poder.

La distribución de la aceptación de la regla se va a dividir entre los funcionarios del sistema y los ciudadanos comunes, aquellos conocen el derecho, conocen las reglas, las aceptan porque las crean o las in-

(46) Ibidem, p. 59

(47) Ibidem, p. 59

terpretan y las aplican, la masa de ciudadanos comunes las acepta, acatándolas porque da su aquiescencia a los resultados de actos oficiales, o sea a los realizados por los legisladores, los jueces y a los expertos en derecho.

Donde queda pues la reflexión crítica de los ciudadanos ya sea de la regla de reconocimiento, o de las demás reglas del derecho, si su aceptación es pura y llana, porque "no saben", sea porque no estén informados, sea por las dificultades técnicas del derecho, lo cierto es que con vista a las afirmaciones de Hart, más que un conjunto de reglas, el derecho aparece así, como las ordenes y la obediencia habitual a que la teoría de Austin se refiere.

Ciertamente que el propósito de Hart es tratar de describir el fenómeno del derecho como fenómeno social complejo, tal como realmente es, y por ello abandona el concepto de obediencia habitual de Austin, y porque ella apunta a una sola parte del fenómeno, a su aspecto estático y no ve el aspecto dinámico, aquél que consiste en los actos de creación, de identificación y de aplicación del derecho realizados por los funcionarios o por los expertos del sistema; pero lo que resulta problemático no es nada más que se trate de una concepción

elitista de la regla de reconocimiento y del derecho en general, éste podría no ser un argumento razonable para enjuiciar las tesis de Hart, lo que si estimamos que pueda tener cierta consistencia, es que no se ve con claridad la substitución de la obediencia habitual de Austin por la de reglas aceptadas, en orden a también substituir una obediencia mecánica por una obediencia de fuerza, que trata de hacerse aparecer como aceptación racional.

El otro problema que apunta Hart en relación con la teoría del soberano de Austin, ya no se refiere al problema de la continuidad del derecho y los hábitos de obediencia, sino al problema entre éstos y ahora la persistencia del derecho.

Hart va a plantear el problema así:

Allí la cuestión era: ¿como se puede decir, en ba se al esquema simple de los hábitos de obediencia, que la primer norma dictada por quien sucede a otro en el cargo de legislador es ya derecho, antes de que aquél halla recibido personalmente obediencia habitual? Aquí la cuestión es: ¿Como es posible que el derecho creado por un legislador antiguo, ya desaparecido, sea todavía derecho para una sociedad de la que no puede decirse que lo obedezca habitualmente? (48)

-----

(48) Idem, pp. 60-61

Las normas jurídicas tienen la característica de una obstinada capacidad de sobrevivir no nada más a sus creadores sino a aquellos que le prestaron obediencia habitual.

El problema va a consistir en explicar en los estados modernos, como se constituye tal característica.

Hart va a resolver el problema, ya que los hábitos de obediencia no lo solucionan, en los mismos términos en que resolvió el problema de la continuidad de la autoridad legislativa.

La solución estaba en la existencia de una regla que es intemporal en cierto sentido: puede mirar no solo hacia adelante y referirse al acto legislativo de un legislador futuro, sino también hacia atrás y referirse a los actos de un legislador pasado.

En el reino imaginario de Rex, cuando muere el gobernante individual su obra legislativa sigue viviendo, porque se apoya sobre el fundamento de una regla general que generaciones sucesivas de la sociedad continúan respetando en relación con cada legislador, cualquiera que haya sido el periodo en que éste haya vivido.

Tal regla subyacente o su concepto, persiste como forma de explicación de la misma persistencia del derecho y esta persistencia no tiene nada de misterioso, la

regla subyacente se parece a lo que ocurre en la deci sión de un árbitro, para la decisión final de un juego no importa el cambio de árbitros en el curso del juego ni el de los integrantes de los equipos, pueden cambiar y pueden cambiar los árbitros, lo que va a ser intemportal hasta cierto grado es la regla del juego; ésta se parece a la noción de una regla aceptada que confiere autoridad a las ordenes de los legisladores del pasado y del futuro, así como a los del presente.

La explicación de Hart no es muy clara, sin embargo, a nuestro modo podría señalarse así: la regla esti pulada es una, ahí se especifican las condiciones y re quisitos de persistencia, la otra regla, la subyacente, es una regla que sostiene a la anterior, ese sostén se especifica por el respeto continuo a ella, por parte no sólo de una generación sino de una serie de generaciones, se trata de la idea de tradición. Es pues una explicación con fundamentos de lo que Hart llama socio logía descriptiva.

Finalmente antes de pasar a la construcción de su propia teoría Hart va a examinar el último punto de la teoría del soberano de Austin, la imposibilidad de que el soberano tenga límites legales.

Hay una cantidad de puntos que la doctrina del so



berano obscurece y que son vitales para entender los fundamentos de un sistema jurídico, entre otros, Hart señala los siguientes: las limitaciones no consisten en deberes, sino en incompetencias impuestas al legislador, se trata pues de reglas de incompetencia. Para determinar si una norma es derecho, hay que recurrir no a la norma sancionada por un legislador soberano, sino a la regla que lo habilita para legislar. Una autoridad legislativa puede ser suprema en el derecho de su comunidad, y sin embargo, la suya propia estar limitada por una constitución.

En el mundo moderno se encuentran ejemplos claros dentro de los diversos sistemas jurídicos en los que la legislatura suprema está sometida a limitaciones jurídicas, no obstante esto las normas sancionadas por tales legislaturas en el ámbito de su competencia son normas jurídicas.

Podría sin embargo pensarse en que el soberano limitado podría encontrarse tras la propia legislatura, podría ser el electorado, pero aún suponiendo esto, la teoría del soberano en los términos de Austin quedaría quebrantada, ya que se llegaría al absurdo de señalar que en todo caso la mayoría se obedece así misma, y lo mismo ocurre cuando se habla de la sociedad en general,

pues aparte de ser un concepto bastante confuso, entonces la doctrina austiniana resultaría más absurda, pues se expresaría la idea de que la sociedad soberana se ordena y habitualmente se obedece así misma.

Termina Hart este aspecto señalando:

Estos argumentos contra la teoría, como los desarrollados en la primera parte de este capítulo, son fundamentales en el sentido de que equivalen a la afirmación de que la teoría no es simplemente equivocada en el detalle, sino que la simple idea de ordenes, hábitos y obediencia no puede ser adecuada para el análisis del derecho. Lo que hace falta, en cambio, es la noción de regla que confiere potestades, que pueden ser limitadas o ilimitadas, a personas que reúnen ciertos requisitos, para legislar mediante la observancia de cierto procedimiento. (49)

La crítica de Hart en este punto es congruente relativamente a sus propias ideas, pero hay que advertir que Austin al pensar en el soberano y construir una teoría sobre él con las categorías de, "mandatos", "ordenes", "obediencia habitual" e "imposibilidad de límites jurídicos"; no está pensando en órganos u autoridades derivadas, subordinadas, las cuales en todo caso y en

-----  
(49) Idem, p. 75

los términos de Austin no serían soberanas por estar limitadas jurídicamente; el soberano a quién Austin se refiere, es por decirlo así, al último soberano y soberano en el sentido de último fundamento del sistema jurídico, y como fundamento teórico, independiente también de lo que pueda ocurrir a nivel fáctico en la psicología de los súbditos; claro que los argumentos de Hart se conducen a mostrar que los elementos que componen tal fundamento no aclaran muchas cosas que ocurren en la realidad, y que la teoría de Austin se ve bastante simple en relación sobre todo con la estructura de los estados contemporáneos; pero la tesis de Austin sobre el soberano fundamental queda según pensamos sin ser atacada básicamente por Hart. El mismo Kelsen en cierta medida sigue esos antecedentes en la construcción de la norma fundante básica, y estimamos que la regla última de reconocimiento de Hart también.

¿Porqué Hart para fundar la identidad del sistema de derecho tiene que recurrir a la regla de reconocimiento? Aún substituyendo para una explicación teórica las categorías de ordenes, mandatos, obediencia habitual, y no limitación jurídica del soberano, por las reglas jurídicas, primarias, secundarias y regla última de reconocimiento, sigue subsistiendo el problema de la última fundamentación del sistema jurídico, sin

que según pensamos encuentre una mejor solución, como según vimos tampoco la encontró en Austin y Kelsen; y este problema teórico fundamental incide como problemática legal en relación con el poder paradigmáticamente considerado en el Estado.

Por estos problemas y razones es que nos hemos extendido en las consideraciones de Hart; planteamos en seguida su concepción sobre el derecho y muy particularmente su idea sobre las reglas y la regla última de reconocimiento, que es el punto esencial en lo que a este trabajo se refiere, pero no podíamos hacerlo antes de exponer las consideraciones de Hart, que ya se han vertido.

Nuestro deseo sería referirnos exhaustivamente a la teoría de Hart sobre su concepción del derecho, sin embargo, esto aquí no es posible. En este trabajo nuestro tema central se refiere particularmente a la regla última de reconocimiento ideada por Hart, o sea, aquella que funda todo el sistema jurídico, su unidad, su validez y su identidad; Si tal regla es clara, si no tiene contradicciones en su propia estructura, es posible que funde la legalidad del sistema, y por consecuencia que por lo menos el problema de la legalidad del poder encuentre también un fundamento básico en ese nivel,

aún cuando no en cuanto a sus problemas de legitimación.

De esta interrelación —problemas de legalidad y legitimación— y la tensión que existe entre los dos campos, pensamos que Hart tiene plena conciencia, como de alguna manera también la tiene Norberto Bobbio, (50) Hart expresará tal dilema haciendo una advertencia:

....aunque la combinación de reglas primarias y secundarias, en razón de que explica muchos aspectos del derecho, merece el lugar central asignado a ella, esto no puede por sí iluminar todos los problemas. La unión de reglas primarias y secundarias está en el centro de un sistema jurídico; pero no es el todo y a medida que nos alejamos del centro tenemos que ubicar, en las formas que indicaremos en capítulos posteriores elementos de carácter diferente. (51)

Pero cuáles elementos de carácter diferente, tal vez diferentes no en cuanto no sean reglas, supuesto que el mundo jurídico de Hart se mueve en torno a ese concepto capital, sino que su característica es distinta porque corresponden al campo moral y particularmente al del derecho natural racional. Seguramente que Hart

(50) Cfr. Norberto Bobbio, Contribución a la teoría del derecho, Fernando Torres Editor, Valencia, 1980, pp. 307-316

(51) H.L.A. Hart, op. cit. supra nota 32. p. 96

no se refiere a la regla de reconocimiento que corresponde y resuelve el problema de la certeza de las normas jurídicas y menos a la regla última de reconocimiento que funda en última instancia todo el sistema jurídico, pero nuestra duda específica se refiere precisamente a este punto, es decir, la regla última de reconocimiento tiene que ver con perspectivas axiológicas, o es simplemente una convención, un protocolo, y si esto es así, entonces hay que buscar detrás de su uso la estructura que la apoya, quizá en las presiones sociales vinculadas a las desviaciones en un modelo de comportamiento; en esas condiciones la búsqueda sería sociológica en términos descriptivos y por vía de explicar la función social que la regla de reconocimiento cumple en la comunidad.

El problema respecto a la regla última de reconocimiento es que —por lo menos para nosotros— no es clara, puede entenderse en muy diferentes sentidos, y en diversos niveles de conocimiento. ¿Qué es pues la regla última de reconocimiento?

Veamos aunque solo panorámicamente la teoría de Hart, hasta llegar al centro del problema.

En gran parte la teoría de Hart sobre el concepto del derecho se conduce según hemos visto, como refutación a la de Austin y a los matices posteriores que so-

bre ella se han hecho; pero la idea esencial es, no ver el derecho como ordenes o mandatos producidos por un soberano obedecidos habitualmente, y en donde éste no tiene límites jurídicos. Sobre la base de tal refutación Hart va a construir su doctrina; la orden apoyada por amenazas no puede constituir el derecho, la coercibilidad no forma parte esencial de lo jurídico, aparecerá en todo caso, como un trasfondo de estructuras sociales que se transforman en reglas o sociales o jurídicas.

Lo que queda de la teoría de Austin en la visión de Hart y que éste no descarta retomándolo con sus propias concepciones, es la idea de obligación; dice a este respecto:

Se recordará que la teoría del derecho como ordenes coercitivos, a pesar de sus errores, partía de la apreciación perfectamente correcta del hecho de que donde hay normas jurídicas la conducta humana se hace en algún sentido no optativa u obligatoria. Al elegir este punto de partida, la teoría estaba bien inspirada, y al construir una nueva explicación del derecho en términos de la interacción de reglas primarias y secundarias, nosotros, también partiremos de la misma idea. (52)

Hart analiza la diferencia que existe en el uso

-----  
(52) Idem, pp. 79-80

del lenguaje, entre "verse obligado" y "tener la obligación" o "el deber". La situación del ejemplo del asaltante aclara esta diferencia aún trasladada al campo jurídico; así A. ordena a B. entregarle el dinero y lo amenaza con disparar sobre él si no cumple. Para la teoría de las ordenes coercitivas este es el ejemplo claro del concepto de obligación o deber general. En todo caso un análisis del ejemplo dice que en tal situación B. se vio obligado a obedecer a A. Esto es cierto, pero la situación no resultaría bien descrita, si con base en los hechos dijéramos que B. "tenía la obligación" o "el deber" de entregar el dinero; es necesario algo más para comprender la idea de obligación. La primera aserción en el sentido de que alguien se vio obligado hace referencia a una serie de factores psicológicos que acompañan a la acción, así en el caso del asaltante puede significar que B. se vio obligado a entregar el dinero, porque creyó que si no lo hacía sufriría algún daño o consecuencias desagradables, así pues, el enunciado de que una persona se vio obligada a obedecer a otra es, en lo principal, un enunciado psicológico que se refiere a las creencias y motivos que acompañaron a la acción. El enunciado de que alguien "tenía la obligación" de hacer algo es de un tipo diferente, y es de diferente tipo por dos razones; la primera es que



los hechos ocurridos en el ejemplo pueden ser suficientes para afirmar que B. tenía la obligación de hacerlo. La otra razón es que los hechos acerca de creencias y motivos, no son necesarios para la verdad de un enunciado que afirma que una persona tenía la obligación de hacer algo.

Estas distinciones que hace Hart, no pueden ni deben tomarse a la ligera, porque aparte de que le asiste alguna razón en distinguir entre enunciados fácticos y normativos, en el marco de su teoría tal distinción va a tener gran importancia, particularmente en la también distinción que va a hacer entre las normas primarias cuyo fundamento es un deber, y las normas secundarias cuyo referente principalmente es una potestad o facultad; así la estructura del derecho no consistirá únicamente en deberes primarios estatuidos por normas primarias, sino también en potestades establecidas por normas secundarias que determinan en diversos niveles a los deberes; normas secundarias de reconocimiento, de cambio y de adjudicación. El universo jurídico ya no se contemplará estáticamente, sino dinámicamente, como el entrecruzamiento complejo entre normas primarias y secundarias, y como centro de este dinamismo la regla última de reconocimiento.

Otro aspecto que la distinción hecha por Hart va a hacer notar, es la de que ella permite contemplar no sólo el lado externo de las reglas sino su lado interno, sobre todo cuando éste es el que conduce a justificar la existencia misma de las normas primarias, o de las reglas que establecen deberes con sanciones.

Esto es lo que entendemos, cuando Hart no está de acuerdo con Austin en que el concepto de obligación se defina en términos de la probabilidad o riesgo de sufrir un castigo o un "mal" a manos de otros en caso de desobediencia.

La objeción fundamental de Hart a la concepción de la obligación como predicción o cálculo del riesgo de recibir un castigo o sufrir un "mal", la expresa así:

La objeción fundamental es que la interpretación predictiva oscurece el hecho de que, cuando existen reglas, las desviaciones respecto de ellas no son simples fundamentos para la predicción de que sobrevendrán reacciones hostilés o de que un tribunal aplicará sanciones a quienes las trasgreden; tales desviaciones son también una razón o justificación para dichas reacciones y sanciones. (53)

Resulta a través de lo dicho, que en la situación del asaltante no hay obligación; para que se pueda com

-----  
(53) Idem, p. 82

prender la idea general de obligación y después la de obligación jurídica hay que situarla en un contexto diferente, o sea aquél en que se incluyen reglas sociales, tal situación a diferencia del ejemplo del asaltante, contribuye a aclarar el significado del enunciado de que una persona tiene una obligación, porque la existencia de tales reglas se refieren a ciertos tipos de comportamiento, y hacen de éstos una pauta o modelo, el trasfondo del enunciado dicho, es precisamente ese comportamiento y ese modelo o pauta. Además de que la función distintiva del enunciado en cuestión es aplicar la regla general a una persona particular, destacando el hecho de que su caso queda comprendido en ella.

Estas dos ideas de Hart la estructuralista, si se entiende por estructura lo que subyace a la norma o a la regla y que no se expresa, y la de función del enunciado en el sentido del rol que juega en relación con la estructura, y también la idea del uso lingüístico de tal enunciado, hace que Hart, diga: "De aquí que aunque para entender la noción de obligación o deber es ciertamente indispensable captar los elementos que en general diferencian las reglas sociales de los meros hábitos, ello no es de por sí suficiente". (54)

-----  
(54) Idem, p. 83

No es suficiente porque Hart lo que pretende es descubrir y mostrar, cuál es la estructura específica de las reglas que se traducen en enunciados de obligación, y tal estructura no se encuentra estableciendo tan solo las diferencias generales entre reglas sociales y meros hábitos.

Para hacer más claro lo anterior Hart se refiere a las reglas de etiqueta o del habla correcta, éstas son reglas, no meros hábitos convergentes o regularidades de conducta; se las enseña y se hacen esfuerzos para preservarlas; son usadas para criticar nuestra conducta y la conducta ajena, por ello, en el vocabulario normativo se dice, "debes quitarte el sombrero", o es incorrecto decir "fuistes", lo que no se puede hacer es usar en relación con este tipo de reglas, las palabras "obligación" o "deber". Hacer esto describiría en forma inadecuada una situación social.

La línea de separación entre las reglas de obligación y otras reglas es vaga, sin embargo los motivos o razón principal de la distinción es clara.

Para mostrar la claridad de la razón aludida, Hart va a recurrir a lo que hemos denominado estructura, o sea a lo que subyace a la regla que impone obligaciones, pensamos que a esto es a lo que él llama sociología des

criptiva; habla pues de insistencia en la exigencia general para que los miembros del grupo se ajusten al modelo de la regla, y también habla de presión social grande sobre quienes se desvían o pretenden hacerlo del modelo indicado.

Las exigencias y las presiones pueden diferir de grado aún cuando su naturaleza es la misma, son pues reacciones sociales que preservan la estructura. Tales reacciones pueden ir desde simples exigencias ver bales, hasta la implicación de castigos físicos, cuando éstos llegan a presentarse se puede decir que las reglas que los sustentan se podrían clasificar como forma rudimentaria o preventiva de derecho. Las reglas morales no incluyen tal tipo de reacciones, sólo se limitan a la presión manifestada verbalmente en el sen tido de desaprobación de la conducta violatoria, o a invocaciones al respeto hacia la regla violada.

Esta descripción no implica el sostener un crite rio distintivo de las reglas por la sanción, sino lo fundamental es la reacción social intensa frente al evento de la desviación, y la insistencia en la preser vación de la regla, es lo que Hart expresa, cuando di ce: "Lo que vale la pena destacar es que la insisten cia en la importancia o seriedad de la presión social que se encuentra tras las reglas es el factor primor-

dial que determina que ellas sean concebidas como dando origen a obligaciones". (55)

Aparte de la anterior característica que Hart califica de primaria, hay otras dos unidas a ésta. Una de ellas es que a las apoyadas por la presión social seria, se las considera importantes porque sirven para preservar la vida social, así por ejemplo las reglas que restringen el libre uso de la fuerza, son reglas que se conciben en términos de obligación, la otra característica es que las obligaciones y deberes implican sacrificio o renuncia, que se refieren al conflicto entre lo que se debe y se desea hacer.

Justamente esos tres factores que distinguen las reglas de obligación o deber de otras reglas, explican las imágenes o metáforas que se refieren a la obligación como ligazón y atadura y a la deuda como deber.

Pero tales imágenes no nos deben confundir, la obligación no consiste esencialmente en algún sentimiento de presión o compulsión, estar sometido a una obligación establecida por la regla que la expresa no implica el experimentar sentimientos de compulsión o de presión; sentirse obligado y tener obligación son cosas diferentes, que pueden ser concomitantes.

-----  
(55) Idem, p. 84

Hart rechaza la interpretación tanto psicológica como predictiva de la obligación, ésta se ha ideado con el propósito de cancelar el subjetivismo y atenerse solamente a los hechos, es decir, existe una presión social como antecedente de la obligación pero también existe el castigo por la infracción, de manera que los enunciados de obligación pueden calcularse vinculando ambos elementos, reacción hostil y castigo; sin embargo si bien tal trasfondo lo admite Hart, también es cierto que lo que caracteriza el uso del enunciado de obligación no es predecir la sanción en relación con la reacción hostil, sino en expresar que el caso de una persona cae bajo la regla de obligación.

Hart le da gran importancia a la distinción anterior, y ésta le va a dar fundamentos para la construcción de su teoría, ya que el aspecto interno de las reglas va a determinar la aceptación y el uso de las mismas para determinar también los deberes primarios, es decir, si éstos en el caso de violación por una persona caen o no bajo la regla general.

El observador que quiere conocer el punto de vista interno de las normas, no en términos externos de simple predicción debe preguntarse, como funcionan tales reglas por quienes las aceptan y usan como razón suficiente para su actuación; Hart se refiere a esto, di-

ciendo:

Lo que no puede reproducir el punto de vista ex terno, que se limita a las regularidades observables de conducta, es la manera en que las reglas funcionan como tales en la vida de quienes normalmente constituyen la mayoría de la sociedad. Estos son los funcionarios, abogados, o particulares que las usan, en situación tras situación, como guías para conducir la vida social, como fundamento para reclamaciones, demandas, reconocimientos, críticas o castigos, esto es, en todas las transacciones familiares de la vida conforme a reglas. (56)

Con los fundamentos anteriores Hart procede a la construcción de su propia teoría, y la pregunta esencial va a ser ¿Cuáles son los elementos del derecho?

Haber despejado el concepto de obligación le va a permitir a Hart, la búsqueda de los elementos del derecho; comienza por una descripción sociológica de comunidades primitivas, donde el único medio de control social es la actitud del grupo hacia sus pautas o cri terios de conducta, solo existen pues en tales sociedades, reglas de obligación, no hay legislatura, ni tribunales, ni funcionarios de ningún tipo.

-----

(56) Idem, p. 88



En la estructura de tales sociedades sólo existen reglas primarias de obligación, para que dichas sociedades subsistan a base únicamente de tales reglas hay ciertas condiciones que deben cubrirse, y la primera es que las reglas tienen que restringir de alguna manera el libre uso de la violencia, el robo y el engaño, tales acciones tienen que reprimirse, porque va en juego la existencia misma del grupo social.

Pero lo más importante en concepto de Hart y en relación con su propósito, o sea el destacar el nacimiento y función de las reglas secundarias, es que el régimen de reglas no oficiales o sea aquellas reglas primarias de obligación, sólo podrían cumplir su función en ese tipo de sociedades, simples cohesionadas por lazos de parentesco común, creencias, y ubicadas en un ambiente o circunstancia estable.

En otras condiciones una forma tan simple de control, no funcionaría por defectuosa y requerirá diversas formas de complementación.

Los defectos que encuentra Hart en las reglas de obligación que funcionan como control social son su falta de certeza, su carácter estático, no productor del cambio, y la ineficiencia por difusa de la presión social ejercida para hacer cumplir las reglas.

¿Como explica Hart esta falta de certeza de las reglas primarias?

La certeza la hace radicar en un principio de undad, o como el dice en una marca común de identificación, sin tal principio o tal marca las reglas del grupo no forman un sistema, sino sólo aparecen como un conjunto de pautas o criterios de conducta separados. La única identificación que tales reglas suponen es la aceptación del grupo, pero tal aceptación no basta para constituir el conjunto de reglas en sistema, para ello es necesario algo más. Este algo más surge cuando existen dudas sobre el alcance preciso de las reglas primarias y al no haber procedimiento alguno para solucionar tales dudas, ya sea por referencia a un texto con autoridad, o a la opinión de un funcionario cuyas declaraciones sobre el punto estén revestidas de ella.

Pero las reglas que puedan referirse a tal procedimiento al reconocimiento de un texto, o personas con autoridad, no son reglas de obligación o deber, a este defecto de la estructura social simple de reglas primarias Hart le llama "falta de certeza".

Tal defecto de falta de certeza en la estructura social simple de las reglas primarias, no es el único, otro es el carácter estático de las reglas, este defecto se refiere al lento proceso de cambio, ya que no

existe la actitud deliberada de adaptar las reglas a los cambios, o la substitución de éstas por otras, y no existe tal actitud, porque también aquí como ocurre en el defecto anterior "falta de certeza", sería necesario introducir reglas de un tipo diferente, que no son reglas de obligación, únicas existentes en una comunidad simple.

Pero además de estos dos defectos, existe otro, que es el de la ineficiencia de la difusa presión social ejercida para hacer cumplir las reglas; las disputas sobre si una regla primaria ha sido o no violada hace necesario la existencia de un órgano especial con facultades para determinar en forma definitiva y con autoridad el hecho de la violación.

La descripción de lo que ocurre en las sociedades simples en relación con sus reglas primarias, y de los efectos que ellas tienen en cuanto se hacen patentes en sociedades más complejas, explica porque Hart va a hablar ahora de reglas secundarias como remedios a los defectos de las reglas primarias, con naturaleza diferente, pero que desde luego no nada más completan sino que se entrecruzan con aquéllas creando así el mundo complejo del derecho, ya no visto únicamente como formado exclusivamente por normas o reglas de obligación o deber, sino también por normas o reglas que estable-

cen potestades o facultades. Tal universo jurídico es mucho más complejo, que concebirlo como formado únicamente por reglas de deber, y menos aún estructurado por ordenes o mandatos del soberano obedecidos habitualmente.

Aparte pues de las reglas primarias de obligación, hay reglas secundarias que son de un tipo diferente.

Hart insiste en la importancia que tienen estas reglas secundarias respecto al derecho, solamente con su introducción se puede hablar de un sistema jurídico, solamente ellas promueven la certeza, el cambio y la adjudicación, esto es el pronunciamiento de decisiones, y por ello, hacen de un conjunto de reglas de obligación, un sistema jurídico. El mismo Hart, dice:

La introducción del remedio para cada defecto podría, en sí, ser considerado un paso desde el mundo prejurídico al mundo jurídico; pues cada remedio trae consigo muchos elementos que caracterizan al derecho: ciertamente los tres remedios en conjunto son suficientes para convertir el régimen de reglas primarias en algo que es indiscutiblemente un sistema jurídico. (57)

-----  
(57) Idem, p. 91

La estructura del sistema jurídico se describe como formado por reglas primarias y secundarias, pero no obstante su diversa naturaleza, se entrecruzan y le dan a la estructura gran complejidad, las reglas secundarias están también conectadas de diversas maneras, pero se encuentran en un nivel distinto a las reglas primarias, porque las secundarias son acerca de éstas; es decir, las reglas primarias se ocupan de las acciones que los individuos deben o no hacer, aquellas al referirse a éstas, especifican la manera en que las reglas primarias pueden ser verificadas en forma concluyente, introducidas, eliminadas, modificadas, y su violación determinada de manera incontrovertible.

A todos estos fines proveen las reglas secundarias, unas de reconocimiento, para remediar la falta de certeza de las reglas primarias, y por tanto, a su verificación concluyente, otras las de cambio para remediar el defecto estático de las primarias y posibilitar la introducción de nuevas reglas primarias y la eliminación o modificación de las existentes; y finalmente otras, que al remediar lo difuso de la presión social, determinan la violación de manera incontrovertible.

Hart habla de regla de reconocimiento como remedio para la falta de certeza del régimen de re-

glas primarias.

¿En que consiste esta regla de reconocimiento a la cual Hart le atribuye nada menos que la unidad del sistema?

Refiriéndose a tal regla Hart señala: "Esta especificará alguna característica o características cuya posesión por una regla sugerida es considerada como una indicación afirmativa indiscutible de que se trata de una regla del grupo que ha de ser sustentada por la presión social que éste ejerce". (58)

¿Cuál es esta característica o características a que se refiere Hart? porque finalmente de ésta o de éstas depende el que las reglas primarias puedan ser consideradas como reglas del grupo y como pertinentes al sistema.

Por lo pronto Hart hace referencia a la muy variada forma de la regla de reconocimiento, puede presentarse en forma simple o compleja. Así en el derecho primitivo de algunas sociedades la regla de reconocimiento puede consistir simplemente en que en un documento escrito o en algún monumento público hay una lista o texto de las reglas, dotado de autoridad.

-----

(58) Idem, p. 92

El paso histórico de las reglas no escritas a su reducción escrita, es el paso del mundo prejurídico al mundo jurídico, aquí hace Mart una sutil distinción; es importante la reducción de las reglas a la escritura, reglas que se supone existentes ya en el grupo social, pero no escritas, tal reducción no es suficiente para decir que hay una regla de reconocimiento; lo esencial para ésta y que ella produzca los efectos de conocimiento de las reglas primarias es, no nada más la mera forma de la escritura, sino el sentido de referencia a la escritura o inscripción como revestida de autoridad, ese sentido dirigido al signo escrito implica un significado de autoridad, o sea, como nosotros venimos entendiendo esto, que no basta la simple existencia material de los lenguajes escritos, para afirmar la existencia de la regla de reconocimiento, sino que en la referencia a ellos se debe reconocer que están revestidos de autoridad para resolver o determinar la identidad de una regla primaria de obligación.

Las reglas de reconocimiento en un sistema jurídico desarrollado son más complejas, la identificación de las reglas no se hace sólo por referencia a un texto o lista, sino por referencia a alguna característica general poseída por las reglas primarias. Tal caracte-

rística puede ser el hecho de haber sido sancionadas por un cuerpo específico, o su larga vigencia consuetudinaria, o su relación con las decisiones judiciales.

Tal variedad en la identificación y su posible conflicto se resuelve estableciendo normas que señalen la gradación de criterios, esto se puede ver con la usual subordinación de la costumbre a la ley.

La variedad aludida hace que las reglas de reconocimiento en un sistema jurídico moderno parezcan muy diferentes a la simple aceptación de un texto revestido de autoridad, pero aún así, la regla de reconocimiento relativa al texto trae consigo la idea de unidad del sistema, y el germen también de la idea de validez jurídica.

Aparte de la regla de reconocimiento existen otras reglas secundarias que Hart llama "reglas de cambio", la función de éstas es remediar el defecto estático de las normas primarias de obligación. Las reglas de cambio crean nuevas normas primarias, o las modifican o las extinguen; ellas se refieren a las potestades legislativas, y especifican además las personas que han de legislar, y los procedimientos a seguir para ello.

Las reglas de reconocimiento están conectadas con



las reglas de cambio, porque necesariamente aquellas para la identificación de reglas harán referencia a la legislación; la trama y el entrecruce de este mundo de reglas se ve aquí en este punto, las reglas de reconocimiento funcionan como identificadoras de las reglas primarias, y en la medida en que estas cambian por la función de las reglas de cambio, las de reconocimiento vuelven a referirse a ellas.

El mundo del derecho que describe Hart, por decirlo así, no es un mundo plano, estático, por el contrario las normas secundarias le imprimen dinamismo, a éste concurren también las reglas de cambio que se refieren a las potestades conferidas a los individuos para variar las posiciones iniciales que les asignan las reglas primarias. Las reglas de cambio en relación con estas potestades producen facilidades en las relaciones sociales, posibilitando entre otros actos, el otorgamiento de testamentos y la celebración de contratos.

Hay otras reglas secundarias que Hart llama "reglas de adjudicación", vienen a remediar lo difuso de la presión social de las reglas primarias, facultando a determinar en forma revestida de autoridad, si en una ocasión particular se ha transgredido una norma

primaria; identifican a los individuos que pueden juzgar y a los procedimientos a seguir.

Tales reglas de adjudicación no imponen deberes, sino como las reglas de cambio, confieren potestades, en este caso potestades jurisdiccionales, acordando un status especial a las declaraciones judiciales relativas a la trasgresión de obligaciones.

La regla de reconocimiento que ya se vinculó a las reglas de cambio, ahora, se vincula también a las reglas de adjudicación, si mediante éstas los tribunales se pronuncian sobre la infracción o violación a las reglas primarias, identifican tales reglas, y si las identifican es merced a una regla de reconocimiento, o sea, a la regla que les confiere jurisdicción, que es por ello una regla de reconocimiento que sirve a la identificación de reglas primarias a través de las decisiones de los tribunales.

¿Qué visión nos ha dejado Hart del mundo de lo jurídico, con base en el entrecurce de reglas primarias y reglas secundarias?

El mismo Hart dice:

Si recapitulamos y consideramos la estructura que ha resultado de la combinación de las reglas primarias

de obligación con las reglas secundarias de reconocimiento, cambio y adjudicación, es obvio que tenemos aquí, no sólo la médula de un sistema jurídico, sino una herramienta muy poderosa para el análisis de mucho de lo que ha desconcertado tanto al jurista como al teórico de la política. (59)

Ciertamente que el mundo jurídico que nos presenta Hart, es distinto al de Austin y al de Kelsen, ya no se trata de entenderlo a través del concepto de soberano, y simplemente como mandatos y órdenes obedecidas habitualmente, un mundo de obligaciones para los que obedecen y una potestad ilimitada jurídicamente para quién o quienes mandan y obligaciones meramente predictibles a base de reacciones y castigos, no es pues una concepción meramente mecanicista. Ni es tampoco un mundo escalonado de normas fundantes y fundadas desde el punto de vista lógico abstraído a cualquier otro tipo de explicación, que no sea la regla pura postulada por la ciencia del derecho.

Hart efectivamente rescata con perspectivas distintas, y estimamos con un concepto diferente de la ciencia del derecho, áreas que permanecen oscuras si no se les ve como vinculadas a perspectivas sociológicas, y si no se les vincula también a criterios de fun

-----

(59) Idem, p. 95

ción, o bien al uso del lenguaje común para desentrañar su significado.

Por ello la visión de Hart sobre el derecho, como decíamos aparece dinámica, la combinación de reglas primarias de obligación con las reglas secundarias, y el entrecruce de ellas muestra no un mundo de solo obligaciones, sino también de potestades, un mundo en fin que constituye un sistema, cuya médula se integra por la combinación de tales reglas.

Sin embargo el derecho así concebido como sistema de reglas, Hart lo contempla como forma de control social, una forma que protege la estabilización del sistema, la esencia del derecho que consiste en la combinación de reglas primarias de obligación y reglas secundarias de potestades, tendría como función no el cambio del sistema social, sino su cohesión. Es cierto que Hart no desdeña otros elementos en su concepción diferentes a las reglas estrictamente jurídicas y que éstas se vinculan a ellas, o sea a las reglas morales o postulados del derecho natural racional, pero el peso de la médula del sistema aparece en las reglas, cuyo fin es el control señalado.

Es en esta delicada área donde surgen los problemas de legalidad y legitimación del poder, y donde se vincula

éste con el derecho. Hart mismo, pensamos, se perca-  
ta de ellos y se ve llevado a tocar aún cuando sólo sea  
periféricamente otros postulados que ya no son estric-  
tamente las reglas de derecho.

Nuestro problema no consiste básicamente en críti-  
car con amplitud la concepción del derecho de Hart, sino  
fundamentalmente en tratar de mostrar que tal teoría,  
por lo menos a través de la regla última de reconocimien-  
to adolece de falta de claridad, y que si esto es así,  
habrá dificultades para fundar en última instancia, ya  
no nada más el sistema de legalidad, sino la legalidad  
del poder mismo, ya sea que se le llame "Estado" siste-  
ma político o de cualquier otra manera.

Como nuestra tarea se reduce aquí a mostrar lo poco  
claro de la regla última de reconocimiento en la teoría  
de Hart y las posibles consecuencias de ello, trataremos  
pues de hacerlo.

Ahora bien la regla de reconocimiento de Hart, per-  
mea todo el sistema jurídico por él expuesto, no solamen-  
te se conecta con las reglas primarias de obligación,  
sino que se conecta también con la producción legislativa,  
con la producción de actos jurídicos de los individuos,  
y con las decisiones judiciales. Da certeza al sistema  
despejando la incertidumbre sobre la identidad de las re

glas y por ello, constituye la unidad del sistema mismo, sin tal unidad no se podría designar al derecho como sistema, éste siempre tendrá como punto de referencia central a la regla de reconocimiento y finalmente a la regla última de reconocimiento; sin esta especie de cadena el sistema desaparecería, y el eslabón básico de la cadena es la regla última de reconocimiento; por ello, es indispensable que tal concepto deba tener una gran claridad y ser congruente con el sistema, si no es así, la teoría será defectuosa por su falta de consistencia. El problema es pues grave, porque aparte de que tal regla última de reconocimiento da su unidad al sistema, también resuelve otro problema, o sea, el de la validez de las reglas.

¿Qué es pues la regla última de reconocimiento?  
¿Se expresa en enunciados en que se reconoce como tal?  
¿Se trata de un problema de eficacia y en ese sentido concebirse como un hecho? ¿O se trata de un problema de derecho y en tal sentido entenderse como norma de derecho? ¿Se trata de una simple convención, o se trata de un uso lingüístico? ¿Se puede aplicar el criterio de validez a esta regla, o cuál es el criterio para determinarla como última regla de reconocimiento?

Veamos cuál es la exposición de Hart y si ella resuelve las preguntas en cuestión.

Dice Hart al tratar esto:

La regla de reconocimiento que suministra los criterios para determinar la validez de otras reglas del sistema es en un sentido importante, que trataremos de clarificar, una regla última; y cuando, como es usual, hay varios criterios clasificados en orden de subordinación y primacía relativas, uno de ellos es supremo. (60)

Hart advierte por principio que las ideas sobre el concepto último de la regla de reconocimiento y la supremacía de uno de sus criterios, no debe confundirse con la teoría de Austin sobre una potestad legislativa jurídicamente ilimitada, tesis que por otra parte el mismo Hart ya ha rechazado.

La idea de un criterio supremo que se supone suministrado por la regla última de reconocimiento, es una noción vinculada a la de validez jurídica como fuente de derecho. Cuando las reglas identificadas por referencia a tal criterio son reconocidas como reglas del sistema, puede ser que las reglas identificadas así, contradigan a otras reglas que a su vez han sido identificadas por referencia a otros criterios y no al supremo; entonces no obstante tal contradicción, las reglas identificadas con el criterio supremo son válidas. Lo con-

-----

(60) Idem, p. 102

trario ocurre en el caso de las reglas identificadas por otros criterios que no son supremos, si éstas contradicen a aquella que ha sido identificada en orden a su validez por el criterio supremo, entonces éstas no serán reconocidas.

Se puede decir recurriendo a las nociones de criterio superior y criterio subordinado, que aquella y la noción de criterio supremo no implican sino la idea del lugar relativo en una escala, no se maneja el concepto de límites que pueda originar confusión con el concepto de falta de límites, sino que lo supremo sólo alude a la colocación, al lugar que ocupan los criterios para la validación de las reglas.

Hart refiriéndose a este concepto expresamente señala:

Entenderemos mejor el sentido en que la regla de reconocimiento es la regla última de un sistema, si seguimos una cadena muy familiar de razonamiento jurídico. Si se plantea la cuestión sobre si una cierta regla es jurídicamente válida, para resolverla debemos usar un criterio de validez, suministrado por alguna otra regla. ¿Es válida esta pretendida ordenanza del County Council de Oxfordshire? Sí: porque fué dictada en ejecicio de las potestades conferidas, y de acuerdo con el procedimiento especificado, por un decreto del Minis



terio de Salud Pública. A este primer nivel, el decreto suministra los criterios para apreciar la validez de la ordenanza. Puede no haber necesidad práctica de seguir adelante, pero existe la posibilidad de hacerlo. Podemos cuestionar la validez del decreto y apreciarla en términos de la ley que faculta al Ministerio a adoptar tales medidas. Finalmente cuando la validez de la ley ha sido cuestionada, y determinada por referencia a la regla que establece que lo que la Reina en Parlamento sanciona es derecho, alcanzamos un punto donde debemos detener nuestras investigaciones referentes a la validez: porque hemos llegado a una regla que, a semejanza del decreto y la ley intermedios, proporciona criterios para la determinación de la validez de otras reglas, pero que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de ellos, no está subordinada a criterios de validez jurídica establecidos por otras reglas. (61)

Estimamos que aquí hemos llegado a un punto crucial en la teoría de Hart y a un punto importante en cuanto a nuestro trabajo se refiere, quizá se pueda expresar de la manera siguiente:

Quando se afirma que un sistema jurídico es válido,

-----

(61) Idem, pp. 103-104

es porque el sistema contiene en sí mismo, internamente, ciertos criterios de validación, y si se entiende que la estructura de tal sistema consiste en un conjunto de reglas primarias de obligación y reglas secundarias que implican potestades y entre ellas las reglas de reconocimiento y finalmente una última regla de reconocimiento que valida todo el sistema, que le presta consistencia, que fundamentalmente le da certeza y valor de verdad incuestionable, para que la teoría que esto expresa tenga congruencia y sea consistente, la regla última tendría como característica ser valiosa también, con validez en todo caso final, pero valiosa al fin; de otra manera tendríamos que apoyar tal validez fuera del sistema de reglas, puede ser en un sistema cultural, económico o político, pero entonces ya el sistema jurídico estaría validado en términos de otras variables distintas a lo jurídico; Hart en tanto concibe al derecho como variable independiente, está obligado a explicar la validez del sistema jurídico en términos de reglas y particularmente a través de lo que llama regla última de reconocimiento. ¿En que sentido se entiende por Hart una regla "ultima"?

Se entiende dice, mejor tal sentido si se sigue una cadena de razonamiento, en tal cadena se plantea

el problema de validez jurídica de una regla, para resolverlo se recurre a criterios de validez, se pasa en el ejemplo que él mismo da, de la ordenanza al decreto y de éste a la ley, si ésta se cuestiona, o sea, si se pregunta cuál es el criterio de validez de la propia ley, entonces sólo se puede determinar por referencia a la regla de reconocimiento que establece que lo que la Reina en Parlamento sanciona es derecho. Esta regla es el eslabón final de la cadena, y la pregunta en términos del mismo razonamiento es, por lo menos plausible, ¿en que se funda la validez jurídica de esta regla de reconocimiento?

Hart contesta con vista a su ejemplo, que por lo contrario de lo que ocurre en la ordenanza, decreto o ley, no hay criterios de validez jurídica para la regla de reconocimiento última, porque no hay regla o reglas que los establezcan. Pero entonces, ¿se debe suponer que los problemas de validez no afectan a esta regla última? Si la lógica del razonamiento indica que es posible preguntarse por la validez jurídica de tal regla y se desecha la pregunta, deben darse los fundamentos de su rechazo, o bien, recurrir a otros fundamentos de validez de tal regla, ya sean principios o situaciones de orden fáctico, pero si esto se hiciera, la teoría resultaría poco consistente, ya que sería hacer ingresar elementos

substanciales de naturaleza distinta a los manejados por la misma teoría. Dice Dworkin refiriéndose a las situaciones fácticas que: "El positivista no puede defender su teoría de la regla de reconocimiento por un fiat...." (62)

Hart señala respecto a la pregunta por la validez de la regla de reconocimiento última:

....Solo necesitamos la palabra "validez", y así la usamos comunmente, para resolver cuestiones que surgan dentro de un sistema de reglas, donde el status de una regla como miembro del sistema depende de que satisfaga ciertos criterios suministrados por la regla de reconocimiento. No puede presentarse una cuestión de ese tipo respecto de la validez de la propia regla de reconocimiento que proporciona los criterios; ella no puede ser válida ni inválida, simplemente se la acepta como adecuada para ser usada de esta manera. (63)

De esta suerte el problema sobre la validez jurfdica de la regla de reconocimiento última, no puede plantearse, ya no se trata de un problema de validez o invalidez de tal regla, ¿entonces de que se trata? se trata simplemente de una aceptación de tal regla, porque se le considera como adecuada, para ser usada

-----  
 (62) Cfr. Ronald M. Dworkin, ¿Es el derecho un sistema de reglas? Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 40

(63) H.L.A. Hart, op. cit. supra nota 32, pp. 105-106

como tal; pero si esto ocurre así, podría pensarse que se trata de una mera convención, de un simple pro tocolo, o de una hipótesis, la tesis de Hart rechaza cualquiera de estos conceptos. Desde luego que no se trata de una convención, no es una convención puesto que los tribunales están íntimamente interesados en ella y la usan para identificar el derecho; y no es una regla situada en el mismo plano que las "normas jurídicas en sentido estricto". (64)

No se trata pues de una convención, tampoco se trata de una hipótesis como punto de vista lógico y porque así lo reclame la teoría; se trata como dice Hart de considerarla adecuada para su uso en el contexto del sistema jurídico. Pero el sistema de reglas no explica suficientemente el derecho, éste se entiende por la práctica de tal regla en el mundo cotidiano del derecho, es ahí donde las reglas de reconocimiento se aceptan y se usan por los funcionarios del sistema, por los particulares y sus asesores. Si esto es así, entonces la regla de reconocimiento última tiene un fundamento práctico, como el mismo Hart dice a este respecto:

Porque mientras que una regla subordinada de un sistema puede ser válida y, en ese sentido "existir"

-----  
(64) Idem, p. 107

aún cuando sea generalmente desobedecida, la regla de reconocimiento sólo existe como una práctica compleja pero normalmente concordante, de los tribunales, funcionarios y particulares, al identificar el derecho por referencia a ciertos criterios, su existencia es una cuestión de hecho. (65)

Con esto llegaríamos a la afirmación de que al no poder hablar de la validez o invalidez de la regla de reconocimiento última, su fundamento sólo lo podríamos buscar en situaciones de orden fáctico, la aceptación de tal regla de reconocimiento y su uso cotidiano por los tribunales, funcionarios y particulares. Si esto es así, el último fundamento de todo el sistema jurídico sería un hecho, un fáctum social y el mundo de reglas de Hart como mundo o sistema jurídico, podría llegar a significar una gran incongruencia.

Así expuesta la situación, el problema se agudiza, no se puede eliminar del sistema jurídico el tema de su validez, ni tampoco el de su facticidad, y menos cuando se ha aceptado la facticidad de la regla de reconocimiento; Hart va a encontrar una fórmula que expresa así:

Estos dos aspectos reclaman atención. pero no podemos hacer justicia a ambos eligiendo uno de los r6-

-----

(65) Ibidem, p. 107

tulos, "derecho" o "hecho". En lugar de ello, es necesario recordar que la regla de reconocimiento última puede ser considerada desde dos puntos de vista: uno de ellos se expresa en el enunciado externo de hecho que afirma la existencia de la regla en la práctica efectiva del sistema; el otro, se expresa en los enunciados últimos de validez formulados por quienes la usan para identificar el derecho. (66)

De esta manera la regla de reconocimiento última es bifronte, los dos criterios de fundamentación deben aceptarse, todo depende de la perspectiva en que la regla se vea, o desde el punto de vista que se le contemple; si se le contempla por su cara interna entonces estaremos hablando de validez de la regla, y expresaremos tal punto de vista en enunciados internos, así se dirá "el derecho dispone que"; si nos referimos a la regla en su cara externa entonces estaremos hablando de su existencia y la expresión de los enunciados relativos a ella será: "en Inglaterra reconocen como derecho... cualquier cosa sancionada por la Reina en Parlamento".

Hart se refiere a tal tipo de enunciados así:  
 Denominaremos a la primera forma de expresión un

-----  
 (66) Idem, p. 108

enunciado interno, porque manifiesta el punto de vista interno y es usada con naturalidad por quien, aceptando la regla de reconocimiento y sin enunciar el hecho de que ella es aceptada, la aplica al reconocer como válida alguna regla particular del sistema. Denominaremos a la segunda forma de expresión un enunciado externo, porque es el lenguaje natural de un observador externo del sistema que, sin aceptar su regla de reconocimiento, enuncia el hecho de que otros la aceptan. (67)

Se ve entonces que el punto de vista interno se refiere a la validez de las reglas, pero si por otra parte según se ha visto Hart mismo manifiesta que sobre la regla de reconocimiento última no puede predicarse su validez o invalidez, no se ve como pueda funcionar este punto de vista referido a dicha regla.

Tampoco queda claro el punto de vista externo, si éste sólo descubre el aspecto fáctico de la regla última de reconocimiento, a lo sumo nos daría como resultado el que ésta finalmente no sería sino un hecho; admitir esto sería un contrasentido, el mundo jurídico sería un mundo de hechos sin nada que les prestara unidad conceptual, sería pues un conjunto y no un sistema.

-----  
(67) Idem, p. 99



Es por lo anterior que se estima ambigua y poco clara la regla última de reconocimiento ideada por Hart, máxime cuando ésta aparece dentro de su concepción como productora de la unidad, identidad y validez del sistema jurídico.

Por tal ambigüedad en los fundamentos últimos del sistema de derecho, y sus consecuencias teóricas de inconsistencia, el poder cualquiera que sea su denominación, encuentra como lo hemos venido señalando, problema también para su fundamentación legal.

## 2. Problemas de legitimación en el poder

La indagación sobre lo que el poder sea, o sobre la posibilidad de su conocimiento, no pudo contestarse con el examen que se hizo de las teorías sobre el derecho y en los puntos que consideramos fundamentales, ya sea en la concepción del "soberano" de Austin, o en la "norma fundante básica" de Kelsen, o en la "regla última de reconocimiento" de Hart.

Lo que sí arrojó el examen de tales doctrinas, son los problemas que surgen en orden a la concepción misma del derecho, en cuanto a la validación de sus últimos conceptos fundantes; tal falta de consistencia repercuten en el concepto del poder y le crean problemas en su perspectiva de legalidad. Si esto es así, las teorías sobre el derecho no son suficientes para resolver el problema de la legitimación del poder; por tanto, esto, nos autoriza para continuar nuestra indagación sobre lo que el poder sea, o la posibilidad de su conocimiento, nada más que ahora ya no en el campo estrictamente jurídico, sino en otras vertientes distintas, quizá en ellas encontremos los datos suficientes para plantear la pregunta ya aludida.

Ahora bien, por el contrario de lo que ocurrió en el capítulo anterior, en éste, las teorías de los autores que trataremos de exponer en sus partes pertinentes, no se les puede ubicar en una sola línea, porque sus concepciones sobre el poder tienen fundamentos diferentes, sus metodologías son distintas, y sus enfoques sobre el tema diversos. Sin embargo se han seleccionado por considerarlos de escuelas muy influyentes en el pensamiento actual sobre el trabajo que nos ocupa; tal es el caso de Michel Foucault a quien se le puede ubicar con sus propios matices en la moderna epistemología francesa cuyo fundador fue Gastón Bachelard, en el caso de Jürgen Habermas es conocida su filiación en la escuela crítica de Frankfurt iniciada por K. Korsch y M. Horkheimer; Habermas aparece junto con T.W. Adorno y H. Marcuse, como pertenecientes a la generación intermedia.

En cuanto a Max Weber si bien no formó escuela, su extraordinaria influencia sobre el estructural-funcionalismo y la visión sociológica propia que tuvo sobre una serie de problemas pertinentes a las ciencias sociales, y particularmente sobre nuestro tema hacen imprescindible su cita.

En orden a estas ideas pasamos pues a ocuparnos

de nuestro primer autor.

### 2.1. La Microfísica del poder de Michel Foucault

Ya sabemos que Foucault se inscribe en la escuela francesa de epistemología inaugurada por Bachelard, y justamente de éste como lo hizo Althusser en otra corriente de pensamiento, va a tomar la noción de obstáculo epistemológico y ruptura epistemológica, (68) pero con un sentido diferente, sentido que solo se descubre a través de la categoría de "saber" concebida como el espacio material en que se desarrolla el sistema de las ideologías prácticas y teóricas. (69)

A este concepto del saber relacionado con el de ciencia, se va a vincular también el concepto de "poder".

Para aproximarnos hasta donde ello sea posible al concepto de poder en Foucault, manejaremos específicamente la Microfísica únicamente en las partes que nos han parecido más indicadoras, tales partes se referieren a una serie de entrevistas que le fueron hechas y en donde se estima, aclara tal concepto.

-----

(68) Cfr. Gastón Bachelard, La formación del espíritu científico, Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, Siglo Veintiuno editores, México, 1978, p. 297.

(69) Cfr. Dominique Lecourt, Para una crítica de la epistemología, Siglo Veintiuno editores, México, 1980, p. 127.

La primera entrevista es rica en resultados, se precisa allí su punto de vista sobre el poder, en relación con dos de sus textos, "La voluntad de saber" y "el orden del discurso".

En todas las contestaciones de Foucault ya sea sobre el orden del discurso, o sobre la voluntad de saber, se nota todo el problema del poder tal como él lo entiende; así refiriéndose al "Orden del discurso" (70) le parece que fueron inadecuadas las reguestas que el mismo dio en esa disertación, pues la cuestión fundamental que debería haberse tratado era la articulación de los hechos del discurso sobre los mecanismos del poder. Admite que el error fundamental era el haber concebido el poder como mecanismo esencialmente jurídico, como era la explicación tradicional, vinculada a lo que dice la ley, lo que ella prohibe, lo que dice no, con toda una gama de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etcétera. Tal concepción es inadecuada, y que quizá tal concepción negativa del poder la utilizó en "Historia de la locura", porque la locura es un caso privilegiado ya que durante el período clásico el poder se ejercitó sobre ella bajo la forma de

-----  
(70) Cfr. Michel Foucault, El orden del discurso, Editorial Tusquets, México, 1983.

la exclusión.

Sin embargo a partir de una experiencia concreta en relación con las prisiones, esa concepción sobre el poder le pareció insuficiente; en el caso de la penalidad ya no se hace en términos de derecho, sino se concibe en términos de tecnología, de táctica y de estrategia. El esquema jurídico y negativo se sustituye por un esquema técnico y estratégico y justamente es lo que intenta elaborar en "vigilar y castigar" y después en "Historia de la sexualidad", cuyo primer volumen es "La voluntad de saber".

Con mayor claridad se expresa Foucault cuando dice:

Para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro que el solo placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes (al menos) si no me sintiese empujado por la necesidad de replantear un poco esta cuestión del poder. (71)

El modelo jurídico tradicional que reduce el problema del poder al problema de la soberanía, y que pregunta ¿Qué es el soberano? ¿Cómo puede constituir

-----  
 (71) Cfr. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979, p. 157.

se? o ¿Qué es lo que une los individuos al soberano? Es un modelo que descalifica toda una serie de campos de análisis.

Los análisis de Foucault sobre el poder van en otra dirección; conciernen a nuestros cuerpos, nuestras existencias y vida cotidiana. Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, existen relaciones de poder; y estas relaciones no son la simple proyección del gran poder del soberano sobre los individuos. Todas estas relaciones de poder que se dan entre esos puntos concretos, son precisamente donde el poder se incardina, sin la existencia determinada y muy concreta de tales elementos no habría la posibilidad de que el poder funcionara, son pues la posibilidad de su funcionamiento. Tales relaciones tienen su grado de autonomía y su propia configuración, no pueden entenderse como reflejos a prolongamientos del poder del Estado, la familia no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer.

Foucault advierte también que para utilizar los análisis de estas relaciones de dominación concreta,

hay que rechazar dos ideas tradicionales respecto al poder, una la de representación y otra la de que el poder se construye a partir de voluntades individuales o colectivas.

Por lo que respecta a la representación, ésta consistió durante largo tiempo en inquirir como las voluntades individuales podrían estar representadas en la voluntad general. La idea de la representación actualizada, se convierte en afirmar que el padre, el maestro, el marido, el patrón, el adulto, "representa" un poder del Estado, el cual "representa" a la vez los intereses de una clase.

Tales ideas obstaculizan la explicación sobre el poder, como relaciones concretas, como mecanismos complejos, y velan la especificidad de tales relaciones.

Por lo pronto las tesis de Foucault nos sitúan en la explicación sobre el poder, en una perspectiva distinta a la jurídica, la legalidad como sistema de prohibiciones, o como explicación de un poder unitario a base de un soberano o del Estado, no parecen suficientes por su concepción esquemática y totalitaria, para dar razón de toda la diversidad de poderes que muestran las relaciones de dominación existentes entre la también diversidad de elementos que componen el cuer-



po social. Los poderes en la escala microfísica actúan en términos de mecanismos y estrategias que mantienen sus propias características, y son ellos los que condicionan la existencia del poder del Estado, entendido éste como un macropoder.

De todas suertes el poder del Estado no puede explicarse por sí mismo, es decir al nivel estricto de sus propios esquemas, la explicación es mucho más compleja, y por ello, no se sitúa estrictamente en la vertiente de la legalidad, el poder del Estado puede por decirlo así, apropiarse hasta cierto grado de los efectos de las relaciones de dominio locales, y sin que éstas lleguen a perder su especificidad, dotarlas de perspectivas totales. Foucault expresamente dice: "La idea de que la fuente, o el punto de acumulación del poder estaría en el Estado y es a él a quien hay que preguntar sobre todos los dispositivos de poder, me parece sin mucha fecundidad histórica o digamos que su fecundidad histórica se ha agotado actualmente".

(72)

El proceso inverso resulta de mayor riqueza, es decir, en lugar de tomar como modelo el poder del Estado y proceder a su explicación, lo que debe hacerse

-----  
(72) Idem. p. 158.

es tomar como esquema, formas menos totalizantes, es decir, problemas mas concretos de expresión de poder, en su relación con el poder estatal, pero sin que la influencia de éste haga perder su especificidad a los poderes concretos. Cita Foucault dos ejemplos sobre este tipo de estudios, uno el de Jacques Donzelot sobre la familia, y el otro, de Francois Ewald sobre las minas. En el primero se muestran las formas específicas de poder que se ejercen al interior de las familias y la penetración de mecanismos generales de tipo estatal mediante la escolarización, pero ambos poderes el familiar y el estatal han conservado su especificidad, y no han podido ensamblarse, sino en la medida en que sus mecanismos eran respetados. En cuanto al estudio de Ewald se refiere a la instauración de sistemas de control familiar, que incluso al ser relevada no perdió su especificidad.

A la altura de estas disertaciones Foucault toca el tema de la cuestión política, ¿cuál es la acepción que él le da a "política"?

Ya se dijo que para explicar el poder, el modelo no es el estrictamente jurídico, la idea es buscarlo en el cuerpo social, al nivel de elementos más concretos, en la familia, en el maestro-alumno, en el pa

trón-obrero, en el sexo hombre-mujer; entre estos elementos binarios se dan con sus propias características relaciones de fuerza, que se expresan con lenguajes propios, con discursos específicos. Tales discursos corresponden a estas relaciones que existen en la realidad; las relaciones de fuerza que se dan en los dos polos producen mecanismos y estrategias que son las que hay que examinar, el poder se da así concretamente. Todo este universo microfísico es sumamente complejo y abarca una enorme dispersidad de relaciones de fuerza, cuya naturaleza no puede a nivel de hechos, mostrarse como unitaria.

Pero todo este universo factual disperso, no puede permanecer en ese estado, sino que tiene que situarse por propia necesidad en un campo político que lo coordina y le da sentido. Pero, ¿que es pues la cuestión política para Foucault? Este dice:

Si es cierto que el conjunto de las relaciones de fuerza existentes en una sociedad dada constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza, pienso que se podría responder a sus cuestiones de la manera siguiente:

La política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza "neutras". Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que "todo es político" quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político; pero además es plantearse la tarea hasta ahora esbozada de desembrollar esta madeja indefinida. (73)

Nosotros entendemos que existen por decirlo así, dos campos, dos espacios en donde se hacen presentes por una parte las relaciones de fuerzas, que tales relaciones son neutras consideradas en sí mismas, pero como éstas no pueden permanecer en ese estado originario, implican también una relación de poder que le imprimen formas momentáneas, y tales formas por sus efectos y como condición de su posibilidad reenvían a un campo político del que forman parte.

Existe pues otro campo, el político, en donde estas relaciones de fuerza y sus formas de poder encuentran una cierta unidad que las coordina y les da

-----  
(73) Idem. pp. 158-159.

sentido, tiene pues que existir una estrategia que tenga como objetivos la coordinación y el proporcionarles sentido a esas relaciones de fuerza.

Las relaciones de fuerza que implican en todo momento relaciones de poder, como relaciones elementales son neutras; según entendemos no sujetas como tales por su propia estructura a valoraciones de ningún género, se inscriben en la naturaleza social como hechos, un poco si se quiere a la manera de Durkheim, la política no determina en última instancia dichas relaciones, pero cuando éstas se convierten en relaciones de poder y adoptan esta forma, entonces ya no permanecen neutras; sino que son determinadas precisamente por la política, por esta estrategia que las coordina y les da sentido.

Cuando se habla de que "todo es político" se hace referencia a este universo complejo de relaciones de fuerza y su implicación de sentido, o su immanencia a un campo político.

Es al parecer una paradoja, las relaciones de fuerza no las determina la política, y sin embargo son inmanentes a ella.

Decimos al parecer porque si bien las relaciones

de fuerza se dan en la naturaleza física, como implican siempre una relación de poder, esta relación sí está determinada por la política.

Pero plantearse así la cuestión política señala Foucault, es plantearse la tarea de desembrollar esta madeja indefinida; y justamente es lo que ha tratado de hacer en gran parte de sus obras.

Pero advierte también Foucault no diluir el análisis de tales cuestiones en una culpabilización de tipo individual, ni tampoco conviene esquivarlo diluyéndolo en desplazamientos que son corrientes hoy en día, como cuando se afirma que todo esto deriva de una economía de mercado, o de la explotación capitalista, o simplemente de esta sociedad podrida. El análisis y la crítica políticos están en gran medida por inventarse.

Aquí Foucault se está refiriendo a los análisis del existencialismo por un lado y por otro a los análisis marxistas; entendemos que en este último aspecto hace alusión a la teoría marxista cuando ésta se entiende como un simple modelo de explicación mecanicista y en donde la estructura determina indefectible

mente la superestructura. (74)

Pero Foucault no habla nada más de análisis y crítica políticos, con base en lo que entiende por política, dice:

Pero también están por inventar las estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Es decir el problema no es exactamente definir una "postura" política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización. Si "politizar" significa conducir a posturas, a organizaciones ya hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis muestra entonces no merece la pena. A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a economías multinacionales o a Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas. (75)

-----

(74) No todas las corrientes marxistas mantienen esta línea de pensamiento, existen otras de gran influencia actualmente que rescatan para la cuestión política la superestructura, con una especificidad propia: Cfr. J. Texier, Gramsci, teórico de las superestructuras, Ediciones de cultura popular, México, 1977; Hugues Fortelli, Gramsci y el bloque histórico, Siglo Veintiuno editores, México, 1979; Christine Buci-Glucksmann, Gramsci y el Estado, Hacia una teoría materialista de la filosofía, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978.

(75) Michel Foucault, op. cit. supra nota 71, p. 159.

Si la política entendida como estrategia no es la que determina en última instancia las relaciones de fuerza, ello no quiere decir, que tales relaciones no puedan modificarse. Foucault piensa que tal modificación puede darse, en la medida en que haya la in ven ción de nuevos esquemas.

Entendemos pues que la categoría "política" tiene su propia especificidad, su propia estructura, que le permite modificar las relaciones primarias de fuerza, la modificación es posible porque aquellas llevan implícito el poder y éste se inscribe en el campo político, sin esa inscripción las relaciones de fuerza permanecerían sin coordinación y no tendrían ningún significado.

Parece ser entonces que para entender lo que el poder sea, o como pueda conocerse, estas categorías de "fuerza" y "política" son fundamentales.

Foucault ya se ha dicho ha abandonado para la ex p l i c a c i o n del poder los esquemas legales, ahora según se ha manifestado a comenzado a buscarlo en otras ver t i e n t i e s. El propio autor refiriéndose a dos de sus obras anteriores dice:

Cuando lo pienso de nuevo, ahora, me pregunto,



¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la "Historia de la locura", o en el "Nacimiento de la clínica", si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber prácticamente empleado el término y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. (76)

Foucault da las razones por las cuales piensa que no tuvo a mano el campo de análisis, mismo al cual nos referimos anteriormente, pero aquí lo que estimamos esencial es la concepción de las categorías de fuerza y política, vinculadas al poder.

La relación que pueden guardar estas categorías quizá podría darse, entendiendo que la fuerza es un hecho que como tal se da en la naturaleza, y que, sin embargo, a diferencia de un hecho puramente natural, implica algo más que éste, y ese algo más es el poder cuando le da forma, cuando lo expresa discursivamente, cuando lo presenta en términos de lenguaje; la política le da a esa diversidad de poderes, y a esa diversidad de lenguajes su coordinación, les da sentido, les da significado; la categoría política está pues de alguna manera inmersa en el poder y éste en su diversidad queda, por buscar su sentido, inmerso también en la categoría "política".

-----

(76) Idem. p. 180.

Así pues podría interpretarse que poder y política quedan imbricados en un solo concepto. Pero —y esto pensamos son preguntas capitales— ¿Cuáles serían los parámetros para saber que los esquemas políticos relativos al poder, son verdaderos? ¿No se trata de que Foucault busca la verdad del poder en términos de categoría política? ¿De que manera, porque vía podemos saber si los discursos del poder son verdaderos? ¿Y ya conectadas poder y verdad, que instrumentos nos permitirán captarla?.

Por el momento Foucault no responde a estas preguntas, pero más adelante quizá nos de alguna luz para las respuestas.

Antes de continuar, solamente una idea; Foucault desecha el modelo jurídico para la explicación del poder, lo sitúa pues en esta otra perspectiva que estamos viendo, las preguntas que ya nos hemos hecho fundadas en el pensamiento de Foucault revelan que de lo que se trata ya no es la indagación de la legalidad del poder, sino de su validez pragmática, es decir, de su legitimación.

Ahora la cuestión del poder se va a conectar con otras dos categorías, "saber" y "verdad", pero para llegar al planteamiento que hace Foucault sobre po

der y verdad es necesario seguir la evolución de su pensamiento, es decir, como entiende el autor el problema del poder en orden al discurso y en relación con el problema de la verdad.

Señala Foucault que cuando escribió la "Historia de la locura" uno de los grandes problemas que se planteaban era el del estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que ella podría vehicular. Se preguntaba porque en lugar de presentar el problema de la relación de la física teórica o la química orgánica con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, no se planteaba el mismo problema pero en relación con un saber como la psiquiatría o con la medicina; tales preguntas que el mismo Foucault se hace respecto a la psiquiatría relacionada con "Historia de la locura y la medicina con el "Nacimiento de la clínica", y ambas vinculadas de alguna manera con el tema de "Poder y saber", no encontraron respuesta por parte de aquellos a quienes se planteaba, consideraron que era un problema políticamente sin importancia y epistemológicamente sin nobleza; Foucault da tres razones posibles de tal falta de interés.

Aún cuando los textos referidos no se centran fundamentalmente en el concepto del poder, y en los discursos que lo expresan de todas maneras la inquietud de Foucault es patente cuando la relación de referencia no la dirige a las ciencias clásicas sino a sectores que como la psiquiatría y la medicina están más vinculadas directamente con las estructuras sociales y a urgencias políticas.

Hay otro elemento más que hay que destacar en estos antecedentes, y éste consiste en las aclaraciones que hace respecto al problema de la discontinuidad en la historia.

Lo que se plantea al hablar de discontinuidad, no es que la historia sea absurda e incoherente, sino que admite otro tipo de explicación que no es la de una línea continua, es decir, la explicación se refiere a cambios bruscos en la historia, y la idea fundamental se conecta a los cambios en los enunciados de las ciencias, y más bien, al régimen interior de poder de tales enunciados.

Hay en ciertas formas empíricas de saber, biología, economía, política, psiquiatría, medicina, etcétera, transformaciones que no obedecen al esquema de un desarrollo continuo admitido habitualmente. Así en

la ciencia de la medicina hasta el siglo XVIII, existía un cierto tipo de discurso, pero a partir de ahí y en poco tiempo las transformaciones han roto con tal discurso entendido como "proposiciones verdaderas", pero lo que es más importante para Foucault, es que tales transformaciones no solo roturan el discurso científico, sino que calan más hondo, roturan las formas de hablar, las formas de ver y el conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina. No se trata de que tales transformaciones constituyan nuevos descubrimientos, sino un nuevo régimen en el discurso y en el saber.

Insistiendo en el tema de la discontinuidad Foucault expresamente dice:

Mi problema no ha sido en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino de plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene habitualmente. (77)

-----

(77) Idem, p. 178

No es Foucault el único que se preocupa por tales cambios bruscos, también Kuhn se pregunta por los mismos en el nivel de la estructura de las ciencias, vinculándolos en algún modo a las cuestiones sociales y políticas, (78) pero en aquél la preocupación se orienta en forma distinta, no se trata solo de la emergencia de nuevos paradigmas y en el rechazo de los anteriores, ni de la celeridad o amplitud de los cambios, sino de una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos.

Para Foucault el cambio no se ve como cambio de contenido o teórico, es decir, de la refutación de antiguos errores y la formulación de nuevas verdades, o la renovación de un paradigma como modificación de conjuntos sistemáticos; lo que se plantea con el cambio es lo que rige los enunciados y la manera en la que se rigen los unos a los otros, para constituir un cuerpo de proposiciones que puedan aceptarse como científicas, y por tanto susceptibles de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos.

Justamente en este nivel es donde Foucault se

---

(78) Cfr. Thomas S. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

va a preguntar no por el cambio en los contenidos, o en las formas teóricas, sino el cambio en los enunciados; la pregunta es sobre lo que determina las reglas de formación de tales enunciados, o a que régimen se sujetan; en suma, a la política del enunciado científico. Se trata de pensar al interior de los enunciados sobre el régimen discursivo de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Como y porqué se pregunta Foucault, en ciertos momentos dicho régimen se modifica en forma global.

En la "Historia de la locura" y "Las palabras y las cosas" el problema central del poder, no se había aislado bien, el régimen discursivo de los efectos de poder se confundía con la forma teórica o algo así como un paradigma.

Al concepto de "discontinuidad" agrega ahora Foucault, el de "suceso" opuesto en gran medida al estructuralismo, señalando que éste, ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso no solo de la etnología sino de toda una serie de ciencias. Lo importante es tratar el suceso en forma distinta a como se ha hecho con la estructura, por tanto, no debe ser una especie de plano general, sino que debe ubicársele en su justo lugar, percatarse de

que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes; diferentes en su importancia, en su amplitud cronológica y en su capacidad para producir efectos.

También es importante distinguir los sucesos, y ver las diferentes redes y los distintos niveles a que pertenecen, y con base en esto, reconstruir los hilos que los atan y hacen que unos se engendren a partir de otros.

Con las categorías de "discontinuidad" y de "suceso" Foucault se está enfrentando aquí en relación con "saber", "poder", "verdad" y discurso, de acuerdo con su propio criterio; al problema del estatuto epistemológico de la historia, tema por demás sumamente discutible. (79)

La realidad es para Foucault azarosa y abierta, pero ello no quiere decir que la historia sea ininteligible, es decir, que no tenga explicación posible; el problema es que solo puede aparecer en tanto cuanto se la entienda a partir de las relaciones de fuerza, de poder y de estrategias y tácticas; los discursos son discursos sobre el poder. El suceso está vinculado a esta concepción, no como estructura, sino

-----

(79) Cfr. Adam Schaff, Historia y verdad, Editorial Grijalbo, México, 1974.



por decirlo así, a formas más concretas, a un conjunto casi infinito de relaciones dinámicas que son azarosas y abiertas y que hay que atar para saber como se engendran. Por esto es que Foucault recurre para su análisis a la genealogía, con esto quiere decir, que hay que analizar los sucesos en términos de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos y de tácticas, en suma el análisis es sobre el discurso que expresa el poder, y la política.

Por estos motivos Foucault rechazó los análisis dentro del marco reduccionista de la dialéctica y también el de la semiótica. (80)

Tales instrumentos metodológicos no podrían servir para el análisis del discurso del poder, enmarcado dentro de una realidad azarosa y contingente, y entendida como relaciones de fuerza, de poder, y mecanismos estratégicos y de lucha.

El mismo Foucault dice:

Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción) ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Respecto a esta in-

-----  
 (80) En la última de las perspectivas indicadas, Cfr. Gilberto Giménez, Poder, Estado y Discurso, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

teligibilidad la "dialéctica" aparece como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la "semiología" como una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo. (81)

Foucault va a clarificar en forma más extensa el problema metodológico al plantear al discurso la cuestión del poder, esto no aparecía en la "Historia de la locura" o en "El nacimiento de la clínica" aún cuando se esbozaba, por la situación política en que dichas obras fueron escritas; el problema del poder no se planteaba a la derecha más que en términos de Constitución, de soberanía, etcétera. y por tanto sólo en términos jurídicos. Para los marxistas la cuestión del poder sólo se concebía en términos de aparato de Estado. De esta manera la forma como se ejercía el poder concretamente y en detalle, no se planteaba; se procedía en términos de denuncia, pero no de análisis concretos. Solamente cuando la situación cambia con los sucesos del 68, y a partir de luchas cotidianas y el enfrentamiento, es posible ha

-----  
(81) Michel Foucault, op. cit. supra ota 71, pp. 179-180.

cer los análisis concretos de cosas que aparecían ocultas y que no eran susceptibles del análisis político; refiriéndose a estas cosas ocultas Foucault dice:

Para decirlo simplemente, el internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente su significación económica. Por el contrario son indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes del poder. Siempre que se planteaba la cuestión del poder subordinada a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, se estaba abocado a considerar estos problemas como de poca importancia. (82)

Hemos dicho ya que estas cuestiones epistemológicas Foucault las enfrenta armado del concepto de "obstáculo y ruptura epistemológica" construido por Bachelard, éstos le sirven con su propio matiz, y le sirve entre otras cosas para constituir sus propias categorías, y desembarazarse de algunas nociones como la de "ideología" o la de "represión"; en conse-

-----  
(82) Idem. pp. 180-181.

cuencia, en Foucault no existe en lo que el llama genealogía, un sujeto constituyente, el cogito de Descartes o el sujeto trascendental de Kant, no es a partir de este sujeto que se constituye o se construye la realidad. En la genealogía, el sujeto en todo caso, el sujeto epistémico, se construye en la trama histórica; la genealogía es, dice:

... una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etcétera, sin tener que referirse a un sujeto trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia. (83)

Foucault pues se desembaraza de las nociones de ideología y represión, para posibilitar la reflexión sobre el poder en términos de genealogía.

La noción de ideología le parece difícilmente utilizable por varias razones; porque en primer lugar tal noción está siempre en oposición virtual con algo que sería la verdad, tal oposición llevaría a distinguir en el discurso su parte de verdad, de cientificidad, y aquella que evidencia otra cosa; el problema no consiste en hacer tal distinción, si no en el análisis histórico para ver como se produ-

-----  
(83) Ibidem, p. 181.

cen, como aparecen los efectos de verdad en el interior de los discursos; en segundo lugar porque la noción indicada parece referirse como por necesidad a un sujeto, y por último, porque la ideología se le relega a una posición secundaria en relación con algo que funciona respecto a ella como infraestructura, determinante económico, material, etcétera.

Al referirse a la noción de represión la trata con más cuidado, la razón para ello, es que ésta parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que evidencian efectos de poder. En "Historia de la locura" presenta esta noción implícitamente, concibiendo la locura como algo que había que reducir al silencio. Pero tal noción es inadecuada para explicar lo que hay de productor en el poder. A la concepción negativa del poder, Foucault opone la idea contraria, es decir el poder como lleno de positividad, como fuente productora de cosas, inductora de placeres, formas de saber, productora de discursos, es como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, no es pues una instancia negativa que tenga como función reprimir; la concepción represiva, negativista es una concepción jurídica del poder, es una prohibición que se expresa en la ley.

Dice Foucault refiriéndose a este aspecto negativo y prohibitivo del poder:

... Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? (84)

En la parte final de la *Microfísica* y al haber ya despejado Foucault las cuestiones epistemológicas y genealógicas del poder, con los antecedentes que ya ha dado sobre la categoría de "política"; ahora va a relacionar con mayor insistencia las categorías de poder-verdad con aquella, es decir, con la "política", ¿que es pues para Foucault en última instancia la cuestión política?

Este problema lo va a contemplar conectado con otro, o sea, el del papel del intelectual frente al poder y la verdad, que sería tanto como decir, frente a una nueva política de la verdad.

Foucault está plenamente consciente de la realidad, y por ello, analiza los mecanismos concretos del poder fundándose en lo que llama el recurso genealógico, pero como tales mecanismos se expresan también

-----  
(84) Idem, p. 182.

discursivamente, habrá que analizar también tales discursos en términos de la misma genealogía. Todo esto no quiere decir que no sea posible el tratar de encontrar nuevos esquemas de politización; Foucault no solamente describe el poder y el régimen de la producción de la verdad, sino que también propone la búsqueda de un esquema o de un modelo distinto de la "política" es ella la que puede y debe cambiar el estado de cosas existentes, lo que hay que cambiar es el régimen político, económico e institucional de la producción de la verdad.

Foucault mismo percatándose que quizá su diseñación no esté totalmente clara, para precisar la última parte que estamos viendo y particularmente el papel del intelectual respecto a la cuestión del poder, la verdad, y la política, dice:

Todo esto debe parecer muy confuso e incierto. Incierto, sí, y esto que estoy diciendo es sobre todo a título de hipótesis. Sin embargo, para que sea un poco menos confuso, querría avanzar algunas "pro-

posiciones" —en el sentido no de las cosas admitidas, sino solamente ofrecidas para ensayos o pruebas futuras—. (85)

Dentro de este conjunto de proposiciones, unas se refieren a como entender la "verdad" y su régimen, y como entender la cuestión política respecto a aquella, y todo esto ligado al poder.

La verdad no puede separarse del poder, ni de las relaciones de fuerza elementales, el poder se expresa como forma de esas relaciones en procedimientos productores, en procedimientos que la reparten y que la hacen circular y en aquellos que hacen funcionar los enunciados en que también se expresa.

Pero esta verdad que se expresa en procedimientos y en enunciados y que retoma todas las relaciones de fuerza muy concretas que permean todo el cuerpo

-----  
(85) Idem. p. 189



social, está ligada a los sistemas de poder, el cual la produce y además la mantiene, pero la verdad induce efectos de poder que regresan al sistema, se trata de una ligazón circular con el sistema.

Foucault llama a esta liga de la verdad con el sistema de poder, "Régimen de la verdad".

Así entendida la verdad y el vínculo indisoluble con el poder, no puede entenderse como régimen ideológico o superestructural, pensando, según entendemos, que cambiando la infraestructura pueda cambiar se tal régimen; esa idea según se ha visto debe desecharse; el cambio, si es que puede llegar a ocurrir, no es en el nivel estrictamente económico, sino en el político; el régimen no es meramente ideológico sino es una realidad y ésta aparece vinculada al poder y a la verdad, tal régimen es constitutivo tanto del capitalismo como del socialismo, por ello no puede simplemente desecharse como forma ideológica opuesta a la verdad. ¿Qué es pues lo que hay que cambiar? Lo que hay que cambiar es el régimen de la verdad, es sa

ber si es posible constituir una nueva política de la verdad.

La parte central de la cuestión política Foucault la enuncia así:

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma. (86)

Como se ha podido observar la doctrina de Foucault sobre el poder, no es una doctrina acabada, queda abierta a reflexiones posteriores, lo que sí existe es una serie de postulados fundamentales de diferente orden, tanto epistemológico con el matiz que él le da a esta cuestión, como metodológico; pero lo interesante en todo esto es para nosotros, la perspectiva en la cual pueda llegarse a contemplar el poder.

-----

(86) Ibidem, p. 189.

Al parecer Foucault ve el poder como una forma expansiva de las relaciones de fuerza, como una serie infinita de mecanismos concretos, de procedimientos específicos de producción, distribución y circulación de cosas y discursos que penetran todo el cuerpo social, nada le es ajeno en este sentido; las investigaciones por él hechas lo conducen a estas afirmaciones, pero el poder va aparejado a la verdad, de la cual no puede separarse aquí habría que hacer, sin embargo una distinción, Foucault no se está refiriendo estrictamente a la verdad de la ciencia, sino a la verdad pragmática, a la que conduce al poder como forma coordinada y con sentido, es esta verdad la que le da unidad a las relaciones de fuerza, a los elementos primarios del cuerpo social, por ella los simples mecanismos se transforman en un sistema, apoyado por el régimen de verdad del poder. --

Para llegar a su concepción sobre el poder, Foucault como se ha mostrado rechazó los obstáculos que le impedían su conocimiento; rechazó la versión de la legalidad y también la ideológica. El camino que ha emprendido, es el de tratar la cuestión del poder en su realidad concreta, vinculándolo a la ver

dad y al discurso en que aquél se expresa, y que aparece como discurso de la verdad. El análisis de tal realidad, de la realidad del poder, y por tanto de las relaciones de fuerza, así como el análisis del discurso del poder, no puede hacerse en términos dialécticos como lógica de las contradicciones, ni tampoco como análisis semióticos, en los cuales la "discontinuidad" histórica, y el "suceso" no encontrarían su ubicación adecuada; los análisis pues tienen que hacerse mediante el recurso "genealógico".

Sin embargo a pesar de todo este corpus doctrinario, Foucault se plantea el problema del cambio; parece que el poder no puede separarse de "la cuestión política", y no puede separarse tampoco de la "verdad"; parece que la realidad no es suficiente para entender al poder, que éste tiene una cierta tendencia a buscar un esquema distinto, un modelo diferente que ajuste la realidad, que ficcione la realidad. En otra parte del texto de la Microfísica Foucault dice respecto a la ficción:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece

que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía, es decir ficción. Se ficciona historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se ficciona una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica. (87)

El modelo ficcionador no es un mero concepto que se substraiga a la realidad histórica, nace de ella, genealógicamente se ubica en ella, nada mas que ya no se adecúa a ella, justamente su función es transformativa, si es portadora de algo nuevo, esa novedad consiste en que es el poder de la verdad ahora mediante tal modelo separada ya de formas hegemónicas que la recubren y la alteran.

El modelo ficcionador así entendido, propone sin ser irreal, no el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; lo que propone es la verdad misma y sus efectos de poder, liberándola de formas hegemónicas en las cuales no cumple su función natural.

-----

(87) Idem, p. 162.

El modelo ficcionador es la cuestión política, y decir política, es decir la verdad misma; en este sentido el poder es político y es verdadero.

Estas reflexiones sobre el pensamiento de Foucault, tratan de captar su concepción del poder, al mismo tiempo pretenden situar nuestro tema al hilo de su doctrina; ciertamente que Foucault no habla de "legitimación", pero, ¿cuál es la cuestión que plantea al poder? ¿qué es el poder, solo mecanismos, relaciones de fuerza? ¿Es simplemente fuerza física, y nada más? ¿o es algo más que esto, y este algo más es lo que le da en gran parte su propio estatuto?

Cualesquiera que sean los términos en que se puedan contestar tales preguntas, lo cierto es que, según entendemos, a Foucault no le satisface la realidad en que se muestra el poder, el poder de la verdad, la cuestión política, deben situarse en un modelo que cambie esa realidad, en un nuevo esquema político que ficcione esa realidad.

Pero si el problema del poder no se resuelve en términos de su legalidad, por las razones que da y que ya hemos señalado, solamente puede resolverse como una cuestión política, cuando ésta se entiende como la verdad misma, desprendiendo de ella, los erro

res, las ilusiones, las ideologías; quizá apurando un poco el pensamiento de Foucault pueda decirse que es en esto, en lo que consiste el problema de la legitimación del poder, por un lado su apariencia, su aparecer como mecanismo primario, como relación de fuerza, y por otro; la tendencia a buscar permanentemente su verdad, su política, que lo racionalice. Es en este aspecto donde quizá la cuestión del poder en cuentre su legitimación.

## 2.2. Tipos puros de dominación legítima en Max Weber

No pretendemos examinar la concepción de Weber en todos los puntos que tocó, <sup>(88)</sup> únicamente lo haremos respecto al tema que interesa a nuestro trabajo, esto es, a las ideas que expresó en relación con el poder, y tratar de saber si por una parte planteó el problema de su legitimación, y si esto fué así, como lo trató, cuál fue el sentido en que entendió la legitimación de éste.

Sin embargo, esta tarea que en principio parece simple, ya no lo es tanto, cuando se enfrentan los textos weberianos, y sobre todo cuando se tratan de tomar sus ideas en el solo punto concreto; en nues-

-----  
(88) Para una visión general sobre Weber, Cfr. Julien Freund, Sociología de Max Weber, Ediciones Lotus Mare, Buenos Aires, 1976; desde un punto de vista marxista, no ortodoxo, John Lewis, Crítica marxista a la sociología de Max Weber, Editorial nuestro Tiempo, México, 1977.

tro caso "el poder" y en cuanto se comienza a reflexionar sobre el sentido en que utiliza una serie de categorías, entre ellas, las de "poder", "dominación", "tipos puros", "comprensión", y otras más.

Pues en efecto porque Weber llama a la sociología "sociología comprensiva", ¿que quiere decir con el uso de la categoría de comprensión (verstehen)? ¿porqué no una sociología naturalista, una sociología fáctica?

Lo mismo puede decirse respecto a la construcción de lo que llama, tipos puros o tipos ideales, ¿se trata de paradigmas o modelos para explicar la realidad? ¿Tales tipos reflejan la realidad, son constitutivos de ella? Pero aquí se complican más las cosas, pues ¿en que sentido entiende Weber la realidad? y sobre todo, ¿qué es la realidad social, para él?

Decimos que aquí se complican más las cosas, porque de lo que se trata es de cuestiones que aunque Weber pretende sean específicamente metodológicas, penetran aún más allá de ellas, centrándose en problemas epistemológicos, o si se quiere al uso tradicional gnoseológicos; pero como quiera que ello sea, el problema se ubica en la teoría del conocimiento.



Y es justamente en este aspecto donde "la com  
prensión" y la construcción de "tipos ideales" que  
hace Weber no puede entenderse, sino situando su con  
cepcción en algunos antecedentes previos; un apunte  
quizá muy generalizado, podría ser el siguiente:

El regreso a las concepciones Kantianas, en el  
sentido de postular el objetivo de la filosofía no co  
mo un quehacer metafísico a la manera tradicional,  
sino enderezar éste, conduciéndolo por el seguro ca  
mino de la ciencia, da lugar a la fundación de dos  
escuelas la de Marburgo y la de Baden, aún cuando  
con algunos puntos de contacto dentro de los cuales  
se encuentra fundamentalmente el interés metodológi  
co, la dirección de su pensamiento va a ser distinta;  
en efecto, la de Marburgo se va a conducir básicamente  
hacia los modelos de las ciencias naturales, dán  
doles importancia para todo tipo de conocimiento, la  
explicación científica procede pues en términos lógi  
cos, y bajo el principio de causalidad. La escuela  
de Baden particularmente con Winddelband y Rickert  
vaa sostener ideas distintas, ideas distintas en el  
sentido de que si bien admite el modelo de las cien  
cias naturales para la explicación de los fenómenos  
de la naturaleza, afirma la diferente estructura que

tienen tales fenómenos con aquellos que son producto del hacer humano, es decir, los fenómenos que la escuela llama "culturales", los cuales precisamente por su diferente estructura la única posibilidad de su conocimiento sólo puede darse con una metodología distinta a aquella que postulan las ciencias de la naturaleza.

Los objetos culturales como producto del que-hacer humano, tienen el rango de históricos, ello quiere decir, que no se pueden establecer bajo leyes generales que los expliquen subsumiéndolos a partir de datos particulares, la estructura de tales objetos se caracteriza precisamente por esa particularidad, son por decirlo así, incanjeables, su extrema movilidad no se adecúa al establecimiento de ninguna generalidad; pero además son objetos significantes, es decir, tienen un sentido, y ese sentido no se puede aprehender sino a través de la idea de valor; siendo esto así, el problema para los representantes de la escuela de Baden se va a centrar en preguntarse: ¿si los objetos que se pretende conocer, o sea los objetos culturales, son distintos a los objetos de las ciencias naturales, entonces cuál es el método que se va a emplear para conocerlos?.

Se parte de la idea de que no solo hay un tipo de conocimiento, o sea, el que procede mediante una serie de categorías que son constitutivas del objeto de conocimiento, y que son fundamento suficiente para aprehender la realidad, organizándola y procediendo a darle unidad; hay también otro que no procede por esta vía sistemática y constitutiva, sino que reconociendo la diferente estructura de sus objetos, como objetos históricos, los llega a conocer comprendiéndolos, procede pues por el camino de la comprensión. La trama de que se componen los objetos de la comprensión no es una estructura que tenga como signo la invariabilidad, sino por el contrario, compuesta como lo está de acciones humanas entrelazadas en una gama infinita, su característica fundamental consiste justamente en su continua variabilidad; tales acciones humanas sólo se pueden conocer por el sentido que tienen, por lo que ellas significan, significar quiere decir que siempre se orientarán hacia un fin utilizando los medios pertinentes para conseguir su objetivo, pero además persiguen un fin porque éste les parece valioso. Si esto es así, el conocimiento de tales objetos sólo puede lograrse interpretando el sentido de dichas acciones, examinando los fines y los valores a que se dirige tal sentido; la variabi-

lidad de tales objetos hace que la comprensión de ellos deba tomarse en tanto acciones humanas, en su muy específica particularidad; para lograr esta toma de particularidad con base en el sentido de la acción, es necesario por parte del sujeto cognoscente revivir el sentido de la acción, penetrar emotivamente en la muy particular situación en que ésta se desarrolló; la revivencia es hasta cierto grado el fundamento de la comprensión.

Por otra parte Weber es hombre de múltiples intereses, no únicamente está al tanto de los problemas filosóficos ya apuntados, sino que también es historiador y su erudición en este campo es extensa y profunda; al mismo tiempo incursiona en las cuestiones políticas no nada más desde el punto de vista reflexivo, sino como militante; sin embargo su vocación es fundamentalmente sociológica, y es precisamente en esta perspectiva donde va a encontrar una cierta unidad su pensamiento, decimos cierta unidad, porque Weber no terminó su obra, su muerte prematura no se lo permitió, como lo indica la publicación póstuma de "Wirtschaft und Gesellschaft".

En este clima intelectual y práctico, dado su interés en las cuestiones políticas, Weber se va a

encontrar con fuertes tensiones.

Una de ellas, es la postulación de dos modelos explicativos, uno referido a la realidad natural, y otro, que hace referencia a la acción humana como objeto cultural.

Epistemológicamente hay pues, una dualidad de objetos de conocimiento y cuyo estatuto es diferente. El orientar la investigación específicamente por uno solo de ellos, implicaría quizá desconocer el carácter científico de la sociología, es decir, que si se quiere dotar a ésta del carácter de ciencia no puede presentarse su objeto sin recurrir a las explicaciones por la vía nomológica, tal como lo hacen las ciencias de la naturaleza; pero si la sociología solo se quedara en este nivel entonces perdería su propia especificidad, ya que su objeto fundamentalmente sólo puede aprehenderse por la vía de la comprensión.

Pero la misma comprensión si se entiende solo emotivamente corre el peligro quien como investigador se acoge a ella exclusivamente, de no poder suprimir la carga valorativa que lleva consigo, trayendo esto como consecuencia relativismo en el conocimiento y por tanto falta de objetividad en el mismo, lo cual

sería violatorio del postulado de "neutralidad valorativa" de toda ciencia, en la cual se debe proceder "sine ira et studio".

Se deben pues mantener ambas explicaciones, la nomológica y la comprensiva, sin que su conjunción implique una contradicción en el objeto de conocimiento, manteniéndolas en niveles distintos pero de todas suertes ligadas al propio objeto; precisando la manera en que procede la verstehen quitándole su aspecto meramente psicológico, propiamente racionalizándola.

La sociología no puede proceder como lo hace la historia, solamente por la vía comprensiva y sostener únicamente la comprensión como dirigida específicamente a casos particulares, y establecer en cada momento cuadros teóricos para su explicación, debe pues, aquella, encontrar una cierta regularidad en las acciones humanas, para a partir de ellas fundar la vía comprensiva.

En ese sentido por ejemplo no se puede desconocer la importancia que puede tener el punto de vista funcional relativo a la acción conectada ésta con algún tipo de acción social, Weber dice respecto a este punto, refiriéndose a los trabajos de Othmar Spann:

Ciertamente necesitamos saber primero cuál es la importancia de una acción desde el punto de vista funcional para la "conservación" (y también antes que nada para la peculiaridad cultural) y desenvolvimiento en una dirección determinada de un tipo de acción, antes de poder preguntarnos de que manera se origina aquella acción y cuáles son sus motivos. Precisa que sepamos que servicios presta un "rey", un "funcionario", y un "empresario", un "rufian", un "mago"; o sea que acción típica (aquello por lo que merece se le incluya en una de esas categorías) es importante para el análisis y merece ser considerada antes que podamos comenzar el análisis propiamente dicho ("referencia al valor" en el sentido de H. Rickert). Mas sólo este análisis nos proporciona lo que la comprensión sociológica de la acción de los individuos típicamente diferenciados (y solo de la acción humana) puede y debe ofrecernos.<sup>(89)</sup>

Y mas adelante en el mismo pasaje señala:

... Porque también en este caso la investigación empírica sociológica comienza con esta pregunta: ¿que motivos determinaron y determinan a los funcionarios y miembros de esa "comunidad a conducirse de tal modo que ella pudo surgir y subsiste? Toda cons-

-----  
 (89) Cfr. Max Weber, Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 15.

trucción conceptual funcional (partiendo de un todo) solo cumple una tarea previa a la auténtica problemática; lo cual no significa que no se considere indiscutible su utilidad y su carácter indispensable, cuando se lleva a cabo del modo adecuado.<sup>(90)</sup>

El ejemplo anterior quizá nos pueda hacer destacar como ve Weber la explicación nomológica, y como la explicación comprensiva, y de que manera va a ensamblarlas para que la sociología no pierda su carácter empírico.

Weber parte de la idea de que no se puede desechar el funcionalismo referido a las acciones humanas típicas, tal idea referida a los sujetos que realizan la función, como en el caso del funcionario, aparece simplemente como un rol, un papel que realiza dentro de una determinada estructura un sujeto a quien conceptualmente lo designamos con un nombre, y lo designamos así por la regularidad de su acción. Lo que hacemos es describir su actuación con base en su tipicidad; hasta aquí el modelo de explicación es meramente descriptivo, sin que haya lugar a otras preguntas respecto a los motivos de su actividad y por los cuales ella surgió, y además los motivos mismos por

-----  
(90) Ibidem, p. 15.



los cuales ella continúa existiendo, justamente la indagación respecto a tales motivos ya no puede hacerse por la vía específica de la función, sino que habrá que realizarla por otro camino, y ese otro camino es precisamente el de la comprensión.

El concepto de función que se maneja en matemáticas, o conforme al cual logramos captar el comportamiento de las células, no nos sirve para comprender el comportamiento o la conducta de los individuos humanos.

Weber continúa insistiendo en situar en sus justos términos la idea de función, dice: "No puede ser dilucidado aquí hasta que punto en otras disciplinas tiene que ser definitiva (necesariamente) esta consideración funcional de las "partes" de un "todo"; de todos modos, es cosa conocida que la ciencia biológica y biomecánica no quisiera contentarse fundamentalmente con esa consideración". (91) Weber no se va a contentar tampoco con la sola explicación funcional —nosotros diríamos estructural-funcional— en donde la estructura aparece como el todo y las partes como funciones, tampoco se va a conformar con ella Habermas, referido el estructural funcionalismo

(91) Idem, p. 13.

a la teoría de sistemas, como explicación en su caso de la acción humana relativa al poder y cuyas tesis serán motivo de un párrafo aparte.

Pero Weber dijimos, sitúa la idea de función diciendo:

Para una sociología comprensiva tal modo de expresarse: 1) Puede servir para fines de orientación provisional y de ilustración práctica (siendo en esta función altamente útil y necesario, aunque también perjudicial en caso de una exageración de su valor cognoscitivo y de un falso realismo conceptual) 2) En determinadas circunstancias sólo ella puede ayudarnos a destacar aquella acción social cuya comprensión interpretativa sea importante para la explicación de una conexión dada. Más en este punto comienza precisamente la tarea de la sociología (tal como aquí la entendemos). (92)

No desecha pues el modelo funcional, que hemos tomado como ejemplo del modelo explicativo nomológico, sin embargo lo precisa ubicándolo y no haciendo de él la única vía explicativa, y menos tratándose de la sociología comprensiva, en la cual el análisis comprensivo es fundamental para la acción social. Se puede

-----  
(92) Ibidem, p. 13.

utilizar aquél sólo como orientación meramente provisoria, es decir, como una guía, pero nunca debe confundirse con la realidad, que nunca también se deja aprehender concibiéndola como un todo, dada su infinitud; o bien se puede utilizar cuando la acción social que se trata de comprender mantenga relación con situaciones dadas que traten también de explicarse. Pero el hecho de que tal acción se encuentre conectada a otras situaciones, no quiere decir que se elimine la vía comprensiva, tan sólo se reconoce la conexión con el propósito de comprender la acción social.

Weber precisa más aún la idea de función, dice:

Respecto a las formas sociales (en contraste con los organismos) nos encontramos cabalmente, más allá de la simple determinación de sus conexiones y "leyes" funcionales, en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales (en el sentido de la formulación de leyes causales de fenómenos y formaciones y de la explicación mediante ellas de los procesos particulares): la comprensión de la conducta de los individuos partícipes; mientras que, por el contrario, no podemos "comprender" el comportamiento, por ejemplo, de las células, sino captarlo funcionalmente, determinándolo con ayuda de

las leyes a que está sometido. Este mayor rendimiento de la explicación interpretativa frente a la observadora tiene ciertamente como precio el carácter esencialmente más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación. Pero es precisamente lo específico del conocimiento sociológico. (93)

Uno de los temas centrales pues de la sociología en los términos en que Weber la ve, es precisamente la interpretación explicativa, que no desecha la explicación causal, pero que la toma, vale decir, como un dato y muchas veces como un obstáculo para actuar la comprensión ya con arreglo a fines o con arreglo a valores.

Tampoco va a desechar el que existan acciones humanas y acción social que aparezcan con un alto grado de irracionalidad, explicables sólo por la vía de la causalidad como fenómenos naturales, aún cuando en éstos lo propio de la sociología comprensiva es entenderlos con un modelo racional y a partir de ahí a la distancia de éste encontrar una explicación racional; aún cuando este aspecto de lo racional no implique un estricto racionalismo en Weber, lo que él

-----  
(93) Ibidem. p. 13.

quiere indicar cuando habla de explicación racional es más bien el carácter pragmático de ella, o sea, cuando con tal modelo encontramos sentido a la acción entendiéndola como proyectándose hacia un fin y utilización de un medio; bajo este modelo racional se pueden explicar acciones que pueden caer en un ámbito alejado de dicha racionalidad. No debe entenderse tampoco que una evolución continuada del hombre permitiera excluir los estadios irracionales, pues los elementos de éstos siguen cooperando aún en un estadio superior de la evolución; tal situación de acciones irracionales explicables solo por vía de causalidad, no libera a la sociología comprensiva de encontrar explicación.

Dice Weber a este respecto:

Toda acción tradicional y anchas zonas de la carismática en su calidad de núcleos del "contagio" psíquico y portadores, por tanto, de "estímulos de desarrollo" sociológicos, están muy próximas y en gradaciones insensibles, de aquellos procesos que solo pueden ser captados biológicamente y que no son explicables por sus motivos, ni comprensibles, sino muy fragmentariamente, por su sentido. Pero todo esto no libera a la sociología comprensiva de la tarea que le es propia y que solo ella puede cumplir, aunque

tenga conciencia de los estrechos límites en que se encuentra encerrada. (94)

Pero aún dentro de esos estrechos límites en que la sociología comprensiva pueda estar encerrada y toda vez que no le es permitido dado el diverso estatuto espistemológico de su objeto, utilizar básicamente el método explicativo nomológico a base de generalizaciones, aún decimos dentro de tales límites el problema de Weber es el de encontrar el modelo que pueda servir de cierto fundamento, no para explicar toda la realidad de la acción social y sus diferentes motivos, sino solo una parte de esa realidad, exclusivamente solo un fragmento de ella, o algunos fragmentos de ella; ya sea las acciones sociales referidas a la religión, a la economía, al derecho, al Estado o al poder. Pero como a fin de cuentas es la acción humana individual que cuando se refiere a la conducta de otros forma la acción social, el modelo interpretativo para entender tales conductas debe ser referido a las mismas en cuanto a su tipicidad; tal modelo, —hay que destacarlo— solo tiene la característica de la idealidad, es decir de una pura racionalidad, a este modelo lo llama Weber "tipos ideales".

-----  
(94) Idem, p. 15.

Weber no aceptará que la sociología comprensiva sea racionalista, el recurso metódico de los "tipos ideales" debe tomarse como tal, como simple recurso, y no pretender que indiquen la racionalidad de lo real. Sin embargo no se puede dejar de pensar la relación que puedan guardar las tesis kantianas en tal punto con las del propio Weber.

La realidad, las cosas en sí para Kant eran in cognoscibles, la única forma de poder aprehenderlas es organizándolas, es decir poniendo orden en la masa caótica de datos, y este orden se construye en términos conceptuales, vale decir, construyendo categorías de conocimiento, estas categorías constituyen su objeto.

En el caso de Weber, parece proceder en los mismos términos, con la diferencia que Kant cuando habla de la constitución de objetos, se está refiriendo a los objetos de las ciencias de la naturaleza, y en ma nera alguna a la conducta humana. Decimos que procede tal vez en parecidos términos, porque también para Weber la realidad es por lo menos, variable, huidiza, difícil de explicar; el único orden que puede de alguna manera adscribirse a ella es, no un sistema de categorías, sino un modelo que proceda a base de ti-

picidades ideales de la conducta humana, y que en niveles diferentes teniendo como centro los motivos racionales, sirva de explicación por la vía comprensiva de las acciones humanas en tanto cuanto éstas configuren la acción social, es decir, cuando aquellas hagan referencia a la conducta de otros orientándose por ésta en su desarrollo.

Pero cuando Weber habla de conductas humanas o de acción social no las explica en la perspectiva moral, el *verstehen* y los "tipos ideales" no se orientan a la reflexión en ese sentido, no se trata como en Kant de orientar la conducta del hombre a través de las ideas morales y finalmente a través de la ley moral como un analogón de las leyes de la naturaleza, pero de ninguna manera con el carácter de constitutivas; para Weber tales aspectos morales de la conducta quedan excluidos, los motivos que generan la conducta se comprenden en tanto éstos tengan mayor racionalidad, pero una razón hasta cierto punto utilitaria, su puesto que el mayor nivel de explicación comprensiva está en relación con los medios y los fines, y en este nivel la construcción del "tipo ideal" que a ellos se refieran actúa como paradigma para la construcción de los demás tipos.



Lo que hace Weber es —pensamos— trasponer la concepción kantiana no de la ley moral, sino del sistema categorial a la construcción de los "tipos ideales".

En este sentido creemos que tiene razón J. Lewis cuando afirma:

El había descubierto un método totalmente distinto para penetrar en la naturaleza esencial de una sociedad constituida por hombres, no por cosas. Lo que tenía que explicar era un mundo de motivos y valores que la ciencia natural ni siquiera considera. La clave para resolver el problema la encontró en el método que adoptó Kant en relación con la ley natural, el golpe maestro de Weber fue el saber aplicar el método kantiano al estudio de la sociedad. (95)

En Weber no obstante lo dicho, no aparece con entera claridad la concreta influencia de Kant, y si la preocupación metodológica de la escuela de Marburgo; decimos que no aparece clara no porque no haya existido, sino que a veces nos parece notable la influencia del sistema categorial kantiano, por lo menos en la idea de la construcción, y a veces más bien

-----  
(95) John Lewis, op. cit. supra, nota 88, p. 50.

parece que se trata de la ley moral.

Creemos en ocasiones que dado el afán de Weber de rigurosidad científica, la construcción de su metodología se apega más a la construcción de Kant en la Crítica de la razón pura, la cual se refiere a la razón científica y no a la razón práctica y al establecimiento de la ley moral.

Sin embargo, si recordamos el enunciado de la ley moral "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad, ley universal de la naturaleza",<sup>(96)</sup> y que la finalidad práctica de ella es servir de orientación para la conducta concreta de los seres humanos, nos parece que la construcción de los tipos weberianos tienen cierta similitud con tal ley, pues aparte de que la propia ley moral está constituida por la razón (verstehen) lo mismo que el tipo ideal con arreglo a fines, éste lo mismo que aquella sirven como guía, como orientación para detectar y controlar las desviaciones de una conducta racional expresada en ambos modelos.

Tal situación se puede por lo menos, conectar con lo que a continuación dice Weber:

---

(96) Cfr. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 51.

El método científico consistente en la construcción de tipos investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, efectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como "desviaciones" de un desarrollo de la misma "construido" como puramente racional con arreglo a fines. Por ejemplo, para la explicación de un "pánico" bursátil será conveniente fijar primero como se desarrollaría la acción fuera de todo influjo de efectos irracionales, para introducir después, como "perturbaciones", aquellos componentes irracionales. De igual modo procederíamos en la explicación de una acción política o militar: tendríamos que fijar, primero, cómo se hubiera desarrollado esa acción de haberse conocido todas las circunstancias y todas las intenciones de los protagonistas y de haberse orientado la elección de los medios —a tenor de los datos de la experiencia considerados por nosotros como existentes— de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines. Solo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología —en méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad— como un tipo

(tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores); como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional. (97)

La ley moral hantiana es un modelo racional, como racional es también el modelo weberiano expresado en los "tipos ideales", aquél sirve como gufa de la conducta ética, éste como instrumento de comprensión de la acción social, comprensión que se dirige a cualquier aspecto de ésta y que puede ser explicada en la medida en que la comparemos con el modelo racional con arreglo a fines; sin tal modelo no habría manera de comprender la acción social, no se podrían destacar lógicamente las desviaciones al modelo. La diferencia con la ley moral ya enunciada parece ser que consiste en que ésta es imperativa y establece las condiciones generales a que debe sujetarse la conducta humana, su carácter es prescriptivo, y prescribe el valor de la razón práctica a través del enunciado de la ley en términos universales, se dirige al hombre considerado como fenómeno y no como fenómeno natural, y aún cuando el ser humano participe de ambos mundos su estructura particular en cuanto a su actuar

-----  
(97) Max Weber, op. cit. supra nota 89, p. 7.

debe guiarse por la razón moral expresada en la ley general. El modelo de Weber no tiene tal contenido moral, ni se orienta a servir de guía para las actitudes morales del hombre, es un recurso metódico como lo ha expresado el mismo Weber, no es pues prescriptivo, simplemente es eso, un recurso heurístico, que no trata de transformar, ni modificar la realidad, solamente la explica a base de comprenderla. No postula tal modelo ningún valor y menos un valor universal; la ciencia de la sociología comprensiva es avalorativa y se atiene a los hechos, los cuales comprende como tales con fundamento metódico en el modelo racional (tipos ideales).

Pero justamente es en nuestra opinión este punto el que aparece como crucial en la doctrina de Weber, pues, ¿porque al seleccionar su modelo ha escogido ese, y no ningún otro? ¿acaso no lo ha elegido porque lo considera valioso, no nada más como recurso metódico, sino porque cree que vale en sí mismo, y que puede ser aplicado por tanto a cualquier sociedad? ¿como aparece esto en Weber?

Parte, de la distinción hecha por Rickert entre "juicios de valor" y "relación de valor" expresada en

Die Grenzen. (98) En el ensayo "El sentido de la neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas", Weber señala:

Los problemas de las disciplinas empíricas, ciertamente, han de resolverse de manera "neutral frente a los valores". No son "problemas de valor". No obstante, en el ámbito de nuestras disciplinas su fren la influencia de la relación de las realidades "con" los valores. Respecto de la expresión "relación de valor" (Wertbeziehung) debo remitirme a ante riores formulaciones mías y sobre todo a las conocidas obras de H. Rickert. Sería imposible volver a con siderar esto aquí. Baste recordar que la expresión "relación de valor" alude únicamente a la interpreta ción filosófica de aquél "interés" específicamente científico que preside la selección y formación del objeto de una investigación empírica. (99)

La obra fundamental de Rickert a la que Weber se refiere es Die Grenzen, en donde como se indicó se hace la distinción entre "juicios de valor" y "relación de valor". Dentro de la constelación intelectual de Weber, lo que se quiere decir al manejar el mundo

-----

(98) Cfr. Jose Ferrater Mora, Diccionario de filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1959. p. 1170.

(99) Cfr. Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978. p. 242.

de los valores es que: a las ciencias empíricas y a la sociología comprensiva les está vedado emitir juicios de valor, o sea, el señalamiento de cual sea el mejor de los valores, recurriendo a una jerarquización y conluyendo en un valor universal, paradigmático y permanente. Pero ello, no quiere decir, que las ciencias histórico-sociales, no tengan nada que ver con los valores; con la neutralidad valorativa se alude a la prohibición en cuanto a la emisión de juicios valorativos, dándole mayor validez a unos u otros y tomando postura frente a ellos en el curso de la investigación. La neutralidad prohíbe los juicios, pero no las relaciones que puedan tener los valores con la realidad, esto es, con los datos empíricos; tal relación autoriza a utilizar criterios de valoración como modelos a partir de los cuales, la propia investigación se conduzca avalorativamente. La selección opera como un punto de vista del investigador, se trata de un recurso metódico, de un interés científico-como punto de partida, reconociendo no un interés meramente subjetivo, sino un punto de partida como se indica, para proceder a la investigación. Y como es un punto de vista, puede haber otros con posibilidades de ser utilizados como medios heurísticos. La selección valorativa no elimina la com-

probación y el validamiento en los hechos.

Después de lo anterior volvemos a la pregunta, que repetimos nos parece crucial, ¿porqué Weber eligió el modelo racional? Ahora sí entendemos que lo seleccionó prefiriéndolo a cualquier otro, por su valor; no nos incomoda la racionalidad, sino lo que nos inquieta es la falta de eticidad en el modelo, o sea, el entenderlo exclusivamente en términos de medio-fin, y nos inquieta, porque ésta es una versión sumamente utilitaria de la razón, la verstehen kantiana aquí se convierte más bien en razón por utilidad y utilidad no metódica; detrás del modelo o la construcción de tipos ideales se encuentra el problema económico, porque ¿que es lo que pretende Weber con sus concepciones, vistas éstas de una manera global? ¿cuál es la weltanschauung Weberiana? y esto lo preguntamos fundamentalmente porque más adelante cuando nos ocupemos de la sociología del poder, volverán a aparecer los mismos interrogantes referidos a nuestro tema específico; y junto con éstas preguntas, otra más, ¿que significa para Weber la legitimidad?

Lo que Weber trató de entender fué la sociedad de su tiempo y particularmente la alemana, y a partir de ella quizá a la sociedad europea; es a partir de este dato preciso que habría que entender porque eli-



gió valorativamente un modelo utilitario para explicar, no podía escapar a este estilo de pensamiento, para emplear la acepción de Mannheim uno de sus alumnos y además fundador de la sociología del conocimiento; esto también explica porque no eligió otro modelo, la lógica del sistema no se lo permitió. Pero el problema consiste aquí para nosotros en saber, que los sistemas generales no son eternos, sino que son históricos y que por tanto llegan a perecer y en ocasiones bruscamente como ocurre con los paradigmas científicos, hay civilizaciones completas en efecto que desaparecen totalmente como lo muestra Toynbee, y como lo muestra también Kuhn al referirse a la estructura de las revoluciones científicas; porque pues, no concebir el sistema como transitorio, y concebir, si así se quiere un modelo explicativo que teniendo en cuenta la diversa estructura del objeto de conocimiento, sea un modelo que bajo la idea crítica mantenga un cierto grado de universalidad. La pregunta pues fundamental y que será motivo más adelante de alguna disertación es: ¿el estatuto epistemológico del poder no permite ningún contenido de eticidad? o bien por vía ontológica, ¿los modos de ser del poder no se vinculan por esencia a las cuestiones éticas? ¿no es acaso el poder una especie de paradoja, en el sentido

de aparecer como un hecho y al mismo tiempo como algo que debe ser de otra manera?

Quizá tales preguntas puedan parecer irrelevantes, pero no lo son en relación con nuestro tema, y no lo son en términos filosóficos, Winch sostiene al respecto:

Pero, lo que es aun más importante, el criterio de Laslett implica una reversión del verdadero orden de prioridad dentro de la filosofía: el análisis epistemológico importa solo en tanto contribuye a un fin ulterior, a saber, el progreso en el tratamiento de los problemas planteados por las filosofías de la ciencia, el arte, la política, etc. Yo sostendría, por el contrario, que esas filosofías de la ciencia, el arte, la política, etc. —a las denominaré disciplinas filosóficas "periféricas"—, pierden su carácter filosófico si no se las relaciona con la epistemología y la metafísica. (100)

Nuestra preocupación fundamental se refiere a los problemas de legitimación del poder, y en este sentido, no vemos razones suficientes para no recurrir a este tipo de preguntas filosóficas, y por tanto, pretender vincular el poder con las cuestiones éticas.

(100) Cfr. Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972, p. 13.

Ciertamente que vivimos en un mundo en que la visión que tenemos es científica y tecnológica, pero esto no quiere decir, que exista la imposibilidad de reflexión crítica respecto al mismo, y que mantengamos una posición donde encontremos que el problema del poder básicamente se refiere a la capacidad de información, al saber científico y técnico, y que con ello, ya no sea necesario pensar en las cuestiones éticas como fundamento de la decisión; entendemos que a esta concepción técnica del poder se refiere Deutsch, cuando dice:

Mas bien ahora pensamos con mayor frecuencia en las dificultades de los gobiernos para decidir lo que quieren, como lograrlo y a qué precio, cómo desplegar sus propios recursos y cómo prever las consecuencias. En resumen la limitada capacidad de los gobiernos para dirigir y aprender es lo que ahora requiere de nuestra atención. (101)

En este mismo orden de ideas y en relación con el vínculo entre poder y ética, señala Gerhard Ritter:

El problema de la relación entre política y ética es el problema de la responsabilidad ética de la

-----

(101) Cfr. Karl W. Deutsch, Cambios importantes en las ciencias políticas, en: Ciencia y desarrollo, Julio-agosto, 1981, núm. 39, año VII, México, p. 60.

lucha política. Tal problema solo puede ser planteado con seriedad allí en donde existe una instancia ética, un tribunal situado por encima de los poderes seculares en lucha, es decir, o un Dios ante el cual quienes en la tierra detentan el poder o luchan por él tienen que responder, o una conciencia moral que se sepa estrechamente vinculada a ciertas normas de ética racional. (102)

Después de lo anterior es posible que se pueda ya exponer lo que Weber pensó sobre el poder, tal exposición no lleva el propósito de ceñirse estrictamente a su pensamiento, de lo que se trata es de ver como es que concibió los problemas de legitimación del poder, que es justamente el tema que nos interesa.

Hemos examinado en el capítulo anterior lo que denominamos problemas de legalidad en el poder, encontrando que los problemas de éste se hacen patentes, en la medida en que la teoría del derecho examinada en la línea positivista a través de sus representantes más connotados (Austin, Kelsen y Hart) no resuelve en última instancia la legalidad del poder, en tanto cuanto la misma teoría en nuestra opinión adolece de falta de validamiento en sus últimos fundamen-

(102) Cfr. Gerhard Ritter, El problema ético del poder, Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 15.

tos. No encontramos tampoco en tal teoría exposiciones sobre problemas de legitimación en el poder, sea porque la teoría del derecho estima que no debe tocarlos, o porque cuando los toca como en el caso de Hart, lo hace solo de una manera marginal; por eso hemos recurrido y lo estamos haciendo a tratar de examinar otras corrientes de pensamiento que analicen el poder desde otras perspectivas, es decir, con enfoques y metodologías distintas como en el caso de Foucault y hoy de Weber y así mismo veremos a Habermas, y todo ello con el propósito de encarar fundadamente nuestras preguntas sobre el poder ya en el orden ontológico ya en el epistemológico, para saber en último término cuando y en que condiciones se puede decir que el poder es legítimo y de alguna manera señalar cuales puedan ser los indicadores de su legitimidad.

Weber en la perspectiva de la sociología comprensiva, no nada más no va a encontrar problemas en la legalidad del poder, sino incluso va a hacer de ésta el fundamento ideal de su legitimación; por ello es preciso, aclarar algunas categorías utilizadas por Weber para la construcción de su teoría sobre el poder, teniendo en cuenta todo lo señalado respecto a su concepción general. Nos referimos particularmente a los

conceptos de "poder", "dominación" y "legitimidad".

Independientemente de que precisara más adelante las categorías de "poder" y "dominación", por lo pronto los define como conceptos sociológicos fundamentales, de la siguiente manera:

Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. (103) Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas... (104)

Weber distingue entre el "poder" en general y la "dominación", aunque ésta de alguna manera participa de aquél por sus características se aparta de tal concepto general y constituye una categoría específica, sin la cual no se estaría en posibilidad de elaborar los tipos ideales referentes a ella a través de la categoría de "legitimidad".

El poder carece de forma en la sociología de Weber, de tal suerte que opera en un universo de posibilidades infinitas, siendo así que no se podría sin re

(103) Max Weber, op. cit. supra nota 89, p. 43.

(104) Ibidem, p. 43.

ducirlo elaborar ninguna teoría sobre él, ni crear modelo alguno sobre este universo, se impone pues para la propia construcción del modelo proceder a su reducción, en términos de una categoría que lo haga aprehensible y ésta es el concepto de dominación, como la manifestación concreta y empírica del poder (Macht). (105)

Pero si el poder se caracteriza por la imposición de la propia voluntad, ya en la dominación no se da esta relación de fuerza en toda su pureza, pues para que haya dominación debe existir correlación de dos elementos nuevos que no se dan en el poder; tales elementos son "el mandato" y "la obediencia". No obstante la formulación de estos dos factores, Weber no aclara concretamente cuál sea la estructura, o en todo caso lo que para él significa el mandato, solo en un pasaje concretando lo que debe entenderse por dominación y las clases de ésta según sus pretensiones típicas de legitimidad, (106) habla refiriéndose a las situaciones de hecho de la democracia, de un mínimo de poder decisivo de mando, y en consecuencia de "dominación". (107)

-----  
(105) Julien Freud, op. cit. supra nota 88, p. 198

(106) Max Weber, op. cit. supra nota 89, p. 170.

(107) Idem, p. 172.

Podría quizá hacerse un análisis de lo que constituye el mando dentro de un grupo social determinado, en el sentido de decir que lo que constituye el mando es la capacidad de decisión, pero esto nos llevaría también a ver en que consiste y que sentido tiene el concepto "decisión", y señalar que ésta se encuentra entroncada con la selección entre dos o más alternativas, sujeta a reglas, pero éste no sería tal vez el significado que tiene el mandato en la teoría weberiana, pues el uso de reglas no se da en la dominación carismática.

Lo que deseamos destacar es que, el "mandato" lo ve la teoría weberiana a través de la conducta de aquél a quien se dirige, o sea, del que obedece; respecto a la obediencia y dentro de la dominación, Weber dice:

En el caso concreto esta dominación ("Autoridad"), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta los que son considerados puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad. (108)

-----  
(108) Idem, p. 170.



La gama pues de medios para obedecer el mandato tiene una gran extensión, van desde los irracionales, hasta los estrictamente racionales; pueden por tanto referirse a una forma meramente inconsciente a través del hábito, o ser reflexivos cuando se consideran los medios y los fines para obedecer, o sea, que si se quiere lograr el cumplimiento de un objetivo se deben seleccionar los medios apropiados para ello. Medio y fin son indispensables para que se pueda hablar de motivos racionales de obediencia.

En tanto cuanto haya un alejamiento de este tipo de obediencia, o de los motivos reflexivos de ella, las motivaciones serán menos racionales, hasta quedarse en aquellos que solo aluden a una sumisión inconsciente por mera habituación, tales son los casos límite en la obediencia; pero en todos ellos la voluntad es indispensable, puede no darse la reflexión pero la voluntad permea todo el campo de las motivaciones. Por voluntad debe entenderse aquí no un aspecto meramente subjetivo del que obedece, sino una categoría de cumplimiento que Weber llama "interés"; el interés pues aun cuando sea mínimo es fundamental no nada más para destacar la obediencia misma, sino para detectar la autenticidad de la relación de autoridad, al parecer la voluntad del sujeto que obedece entendida como in-

terés, no nada más se vincula al mandato como un mero campo de actuación del sujeto que manda, sino que lo construye como auténtico. Weber dice, que tal relación es esencial, entedemos que si forma la esencia misma del mandato para que éste pueda privilegiarse como auténtico, su no existencia determina la no existencia de la autenticidad autoritaria.

Podría entenderse que tal voluntarismo es básico en la sumisión, sin embargo la situación no es tan simple; Weber dijimos no define el mandato, sino de lo que está hablando es de la obediencia, y a ésta sí la define, dice sobre ella:

Obediencia, significa 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 méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal. (109)

¿Como entender este pasaje de Weber, en relación con el voluntarismo a que nos hemos referido?

Aun en el caso de entender la voluntad como tra-

\* El subrayado es nuestro.

(109) Idem, p. 172

ducida a interés, y en su sentido de categoría de conocimiento, no se puede eludir la referencia a los datos empíricos que la generan, y Weber mismo se refiere a ellos en relación concreta con el cuadro administrativo y la obediencia de éste, así señala: "Este cuadro administrativo puede estar ligado a la obediencia de su señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores). La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación". (110)

Ahora bien si de acuerdo con esto, la obediencia puede radicar no únicamente en motivos estrictamente racionales con arreglo a fines, sino en motivos de afecto, cómo es posible establecer una especie de ley para el significado de la obediencia, máxime que Weber aclara el que ésta se refiere al aspecto meramente formal, es decir, sin contar con el examen que puede hacer el sujeto de la obediencia, la máxima que pueda darse tal sujeto concuerda con la disposición del mandato; el sujeto pues lo hace suyo y a él apega su conducta, si tal relación se da entonces estamos en presencia de lo que Weber llama "obediencia".

---

(110) Idem, p. 170.

Weber aclara en cuanto al enunciado de la "obediencia" que la forma que adopta la acción del que obedece, aparece "como si" el contenido del mandato se hubiera convertido en máxima de la conducta del que obedece; la expresión de "como si" no implica que necesariamente debe ocurrir así, no se trata de destacar un deber moral, sino una forma utilitaria para precisar la forma de la obediencia no importa cuál sea el contenido del mandato, no se pone en juicio su valor o desvalor, simplemente el sujeto que obedece lo hace suyo, cree en la forma del mandato y al hacerlo suyo expresa su interés y por tanto su voluntad.

La formulación de Weber sobre la "obediencia" recuerda un tanto la de la ley moral kantiana: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal". (111)

Pero aun cuando en la estructura de ambas formulaciones pudiese haber algún parecido, la diferencia es fundamental; el criterio de Weber para establecer la estructura formal de la obediencia es utilitario y de ninguna manera ético, la sociología compren-

(111) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 140.

siva no se ocupa de las acciones del hombre en su aspecto moral, sino de acuerdo con su criterio, de las acciones del hombre en cuanto pueda calificarse les de sociales y en el contexto que examinamos las relaciones de poder. En todo caso los valores éticos los tomará Weber como un dato más de carácter empírico en caso de que se den y por su relación con la dominación. La construcción de los tipos ideales de dominación no se apoya en ningún eticismo, como lo veremos más adelante.

La ley moral como el propio Kant lo señala, es la ley fundamental de la razón práctica pura<sup>(112)</sup> y nada tiene que ver, precisamente por su pureza, con situaciones de interés afectivo, y menos con razones utilitarias o materiales; es sí, una guía para la conducta del hombre y para su perfección individual en combate por la virtud, pero no una forma para el éxito personal. En suma no se trata de un enunciado utilitario.

De todas suertes, Weber se extiende en el carácter de la obediencia y no define el mandato mismo, lo especifica por relación a ella, de ahí también su afirmación de que la naturaleza de los motivos deter-

(112) Ibidem, p. 140.

mina en gran medida el tipo de dominación.

Como Weber de acuerdo con su metodología construye tipos puros o ideales, aun respecto a los motivos mismos de la obediencia aclara, que éstos no se dan en la dominación en toda su pureza, sino que aparecen mezclados; los motivos racionales con arreglo a fines son frágiles por lo que se le añaden otros, afectivos o racionales con arreglo a valores. Cotidianamente dominan la costumbre y con ella intereses materiales, utilitarios.

Llegamos a estas alturas a la parte central de las tesis de Weber, y por tanto, a respondernos a preguntas capitales: ¿Cuál es el criterio, o los criterios, mediante los cuales Weber construye su categoría de legitimidad de la dominación? ¿Qué es lo que Weber entiende por legitimación del poder (dominación)?

Antes de contestar estas preguntas deben hacerse varias aclaraciones, entre ellas recordar una vez más que lo que Weber construye son tipos puros o ideales de poder (dominación) entendidos heurísticamente, es decir, como recurso, herramientas de trabajo para la investigación, se trata pues de un marco teórico que permita enfrentar la realidad comprendiéndola, y recortar con él sectores bien definidos de aquella; sin embargo los criterios de selección respecto a la

legitimidad nos pueden dar una cierta claridad en lo que piensa Weber sobre la legitimidad del poder (dominación).

Por otra parte al darle mayor importancia a la categoría de obediencia por lo menos por su mayor explanación, podría pensarse que la legitimidad se funda precisamente en la obediencia, es decir, en los motivos de ella, máxime cuando el mismo Weber dice, como hemos señalado, que: "La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación". (113).

Pero parece que esto no es así, veamos entonces cuál es el nuevo factor que interviene y que en última instancia funda la legitimidad.

Weber dice: "Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (rationales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la legitimidad". (114)

Pero si el fundamento final de la legitimidad del poder (dominación) es la creencia, y ésta se da

---

(113) Max Weber, op. cit. supra nota 89, p. 170.

(114) Ibidem, p. 170.

en los dominados, y se trata de un factor nuevo, decisivo, para determinar la legitimidad, entonces no es la simple obediencia la que define la legitimidad, ni son los motivos que determinan la voluntad ni los intereses que ella traduce, sino repetimos otra cosa, y esta otra cosa es precisamente la creencia. Ahora bien, ¿que es la creencia para Weber?

No obstante la importancia que le da a este concepto Weber no se detiene a reflexionar en ello, trataremos de analizar más adelante tal acepción, por lo pronto es necesario transcribir otro pasaje relativo a la categoría de legitimidad; Weber señala:

De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su "legitimidad". Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de obediencia, como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación. Y también sus efectos. Por eso, parece adecuado distinguir las clases de dominación según sus pretensiones típicas de legítimi-



dad. Para ello es conveniente partir de relaciones modernas y conocidas. (115)

De acuerdo con este pasaje, ¿como entiende Weber la creencia?

La creencia de los dominados en la legitimidad de la dominación, no funda la legitimación, la creencia no constituye la legitimidad del poder, sino lo que hace es apoyar su continuidad, contribuir a que el sistema persista, pero la creencia no es la legitimidad, como el creer en un ser trascendente no funda ese ser; se cree en él en todo caso por sus características inmanentes, por sus cualidades o virtudes específicas, el ser trascendente se funda así mismo, su fundamento es inmanente, no tiene necesidad ninguna de fundar su trascendencia en algo más que no sea él mismo. ¿Es así como entiende Weber el poder, es decir, con ese sentido inmanentista? ¿El mismo factor de creencia no altera la estructura del poder? ¿Solo se trata de razones de conveniencia para que el sistema de poder tenga continuidad?

Si de esto se trata, el poder (dominación) afirma su legitimidad por sí mismo, pretende que los dominados crean en su legitimidad, que hagan del contenido de sus mandatos la máxima de su conducta, y que

no formulen juicios críticos respecto al valor o desvalor de sus ordenes; por tanto, el poder se funda así mismo cualquiera que sea el tipo de dominación. El tipo ideal a construir se va a fundar sobre las pretensiones de legitimidad del poder, tales pretensiones son inmanentes al poder mismo, y por ello es que se quiere que se crea en él.

Es posible que aun con lo dicho, haya dudas sobre lo que nosotros llamamos el inmanentismo del poder en Weber, se podría suponer que aun no haciendo de la obediencia su fundamento, es posible que éste se encuentre en la creencia en su propia legitimidad sin embargo Weber mismo aclara aun más este punto, veamos esto en sus palabras:

Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento. Lo cual no es decisivo para la clasificación de una dominación. Más bien, su propia pretensión de legitimidad, por su índole la hace "válida" en grado relevante, consolida su

existencia y codetermina la naturaleza del medio de dominación". (116)

¿Que criterios de clasificación se van a adoptar para la construcción de los tipos puros de dominación?

No desde luego el criterio de la obediencia, ya que se pueden tener los más diversos motivos para obedecer, la obediencia no está orientada en sus orígenes por la creencia, sino por motivos diversos, no es pues ni la propia obediencia, ni la creencia la que marca los criterios de clasificación.

Weber insiste en que tales criterios en orden a la construcción de tipos ideales, deben regirse por la "pretensión de legitimidad" del propio poder. El problema que aquí se presenta es que parece ser que Weber no nada más concibe los tipos ideales y los construye con tal fundamento, sino que la pretensión de legitimidad tiene o está conectada con una cierta realidad, la pretensión misma por su índole, por su naturaleza propia la válida, lo cual equivale a decir, que la pretensión se valida así misma, el poder es legítimo porque pretende serlo y esto lo hace relevante, lo distingue en sus rasgos característicos, y por ello es clasificable; pero además porque la rea

-----  
(116) Idem, p. 171.

lidad va a mostrar que así es, los criterios de selección van a ser congruentes en cierta medida con la realidad, es decir, con lo que muestra la historia del poder (dominación).

Weber señala además que tal "pretensión" no nada más la hace relevante y válida para clasificar el poder (dominación) sino que la pretensión misma consolida el poder, y en este sentido ya no se trata de hacer de la pretensión un fundamento metodológico, sino que va más allá, toca la realidad haciendo que el poder se fortalezca; la pretensión contribuye también a determinar los medios del poder, y al hablar de medios se está diciendo de instrumentos y estrategias en el ejercicio del poder.

¿Como entiende pues Weber la legitimación del poder?

Quizá se pueda decir después de lo anterior que la idea o el concepto de legitimación no debe buscarse en algo exterior al poder, ni en la obediencia, ni en la creencia de los dominados, sino fundamentalmente debe encontrarse al interior del propio poder, en la lógica interna del sistema; es por ello que se estima que tal concepción es immanentista. El poder encuentra su justificación en su propia estructura, él genera

sus propios parámetros de justificación. Para mostrar que de alguna manera hay ciertas razones para pensar que esto es así, trascribimos nuevamente a Weber, dice:

Es más una dominación puede ser tan absoluta —un caso frecuente en la práctica— por razón de una comunidad ocasional de intereses entre el soberano y su cuadro (guardias personales, pretorianos, guardias "rojos" o "blancos") frente a los dominados y encontrarse de algún modo asegurada por la impotencia militar de éstos, que desdeñe toda pretensión de "legitimidad". (117)

Como la legitimación la genera el mismo poder, cuando la necesita, cuando le es útil, en la medida en que su fuerza sea tal, no tendrá necesidad de hacerlo; la legitimación es immanente al poder, por ello, cuando quiere valerse de ella como medio para su persistencia la crea y la fomenta entre los dominados, pero cuando tiene tal fuerza sobre todo material, fuerza armada, entonces pierde sentido utilitario y la desecha.

El poder (dominación) en Weber y el problema de su legitimación, se resuelve con criterios utilitarios, de conveniencia y de oportunidad, no está sujeto a va

-----  
(117) Idem, pp. 171-172.

riables de otra índole, sean valores universales, cuestiones de índole ética, o discursos de naturaleza racional; tal es lo que se desprende en nuestra opinión de lo que hemos tratado de ver.

Ahora bien el problema de la legitimación del poder se presenta en su mayor agudeza y dentro de la tipología de Weber, en lo que él llama dominación legítima de carácter racional, veamos pues esto.

Weber indica que existen tres tipos puros de dominación legítima, y que el fundamento primario de su legitimidad puede ser, racional, tradicional y carismático.

El primero o sea el de carácter racional, se apoya en la creencia en la legalidad del orden establecido, y en los derechos de mando establecidos por las ordenaciones para que ejerzan autoridad legal.

El segundo tipo, o sea el tradicional, el fundamento de su legitimidad tiene por base nuevamente una creencia, nada más que ésta ya no descansa en las ordenaciones estatuidas, sino en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos, y en la legitimidad de los señalados por esa misma tradición para ejercer la autoridad tradicional.

El tercero y último tipo, o sea el de carácter carismático descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática). (118)

Por lo que respecta a la obediencia y tratándose se del tipo de dominación racional, la propia obediencia a la autoridad legal existe porque se obedecen las ordenaciones, no a la persona; tales ordenaciones aparecen como objetivas y establecidas en los términos que marca la ley, o sea a través de los procedimientos que ella misma fija. La obediencia también se dirige a las personas que formalmente designa la ley y en los términos de la competencia que la propia ley les señala.

La obediencia en los otros dos tipos puros de dominación legítima es distinta, se dirige a la persona, o al caudillo. En el caso de la autoridad tradicional es a la persona del señor a quien se obedece, en virtud de que es el llamado por la tradición al ejercicio del mando. En el caso de la autoridad carismática se obedece al "caudillo", el carisma del caudillo puede darse por revelación, heroicidad o

-----  
(118) Ibidem, p. 172.

ejemplaridad y dentro del círculo en que la fé en su carisma tiene validez. (119)

De acuerdo con lo señalado anteriormente, se había quedado en que el fundamento de la legitimación del poder era la pretensión emanada del mismo de ser legítimo, por esto afirmamos la concepción inmanentista del poder en Weber; ahora parece ser que la legitimación se desplaza hacia los dominados, sea en la creencia en la legalidad, o en la tradición, o bien en la fé en el caso de la dominación carismática.

Como quiera que sea y toda vez que la creencia o la fe se dirigen a la estructura misma del poder, es tal estructura la que dota de legitimidad al poder y no específicamente aquéllas, por lo menos es lo que entendemos en el discurso de Weber.

Pero lo que interesa fundamentalmente aquí, y que es donde dijimos el problema de la legitimación del poder se presenta con mayor intensidad, es la afirmación de Weber en el sentido de señalar que el poder en la dominación racional se legitima por la legalidad; aparte de que nos parece poco adecuado el concepto de creencia referido a la racionalidad del poder.

-----  
(119) Ibidem, p. 172.



¿Es posible afirmar que bastan los procedimientos formales establecido en un orden legal, para a partir de ellos inferir la legitimidad del poder?

Se estima que esto no es así, el poder abarca campos mucho más extensos que el de la legalidad, está dentro del conjunto del sistema social, no aparece sino como una parte de todo el conjunto; que el poder se ajuste a los procedimientos formales no basta para que sea legítimo, responde en cuanto fuerza dominadora a todo el sistema social, y por tanto, a sus subsistemas, económico, político y cultural, si solo se entendiera la legitimidad por la vía de la legalidad, como forma correcta procedimental se estarían justificando regímenes de fuerza, como ocurrió por ejemplo con el gobierno fascista. La sola forma técnico-jurídica, la legalidad pura, no puede asegurar el acatamiento en el largo plazo, si el sistema de poder no puede legitimarse con independencia de su ejercicio ajustado a las formas correctas. (120)

El poder como forma abarcante tiene que dar cuenta a todo el sistema, no se encuentra encerrado en su mera forma procedimental, y menos se justifica por la mera corrección de los procedimientos; se trata de un proceso histórico que se desarrolla en toda

-----

(120) Cfr. Jürgen Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, p. 123.

la extensión del sistema social, son los indicadores fácticos concretos que puedan darse en todos los sub sistemas los que entre otros factores lo justifiquen, y esto contando también con otro fundamental y siempre recurrente, la racionalidad discursiva del poder.

Esta preocupación con sus propios matices es la que expresa Uribe González:

¿Es lo mismo legalidad que legitimidad? ¿Basta con que el Estado se ajuste a las normas jurídicas po sitivas para que por ello mismo se legitimen su exis tencia y su actuación? El contestar concretamente a estas preguntas, y el resolver el problema que las mismas plantean a llegado a ser un punto clave del pensamiento filosófico-jurídico y de las preocupaciones políticas en la actualidad. (121)

Por otra parte no deseamos que nos pase desapercibido el uso del concepto "creencia" en Weber. ¿Que significa "creencia para éste?".

En repetidas ocasiones emplea la acepción "creencia" en relación con el poder, ya sea como fomento en los dominados para que crean a su pretensión de legitimidad, ya como apoyo al tipo de dominación racional que descansa en la creencia en la legitimidad.

-----  
 (121) Cfr. Héctor González Uribe, Legalidad y legitimidad en el Estado de Derecho de nuestros días, en: Memoria del X Congreso Mundial ordinario de filosofía social, Vol. II, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p. 185.

De todas suertes la creencia la vincula a la legitimidad del poder, pero ¿que es pues la creencia? Ortega dice al respecto:

Conviene, pues, que dejemos este término —"ideas"— para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. (122)

Aún cuando Ortega ve esta diferencia en relación con una realidad plenaria "la vida humana", en cuanto a la legitimación del poder se estima que es también aplicable; queremos decir con esto, que el discurso del poder si es que quiere ser legítimo debe construirse racionalmente, de tal suerte que aquellos a quienes se dirige por lo menos tengan la oportunidad (ya que deben intervenir en su propia construcción) de reflexionar acerca de él, y por lo tanto de ejercer sus funciones críticas. Si el discurso se dirige a los dominados con el propósito o la pretensión de fomentar la creencia en él afirmando su legitimidad, el discurso puede tener el carácter de ideológico, ve/A la realidad, la enmascara y en consecuencia, no es ni

-----

(122) José Ortega y Gasset, Ideas y Creencias, Obras, Espasa Calpe, Madrid, 1943. p. 1663.

ético ni veritativo; la creencia pues se presta como el clima propicio para asentar sobre ella, dominaciones que lejos de ser racionales son irracionales, en el sentido de despertar en los dominados aspectos meramente emotivos o intereses de otra índole, pero no estrictamente racionales.

Por esto es que no se entiende como Weber pueda hablar de legitimación del poder, o tipo ideal de dominación legítima de carácter racional, haciéndola descansar en una creencia, "la creencia en la legalidad".

Quizá en otro tipo de dominaciones como la carismática funcione la creencia, pero ello, no autoriza a llamarle legítima.

La pregunta que trataremos de contestar y que formará capítulo por separado en este trabajo es:

¿Se puede hablar ontológica y epistemológicamente del poder prescindiendo del problema de su legitimidad?

¿Es en última instancia el poder, un mero hecho de fuerza que finalmente se impone coactivamente, o existe la intervención de otro elemento que le es con substancial y lo legitima?

En nuestra búsqueda para fundamentar esas preguntas y nuestro tema, pasamos enseguida a la exposición de Jürgen Habermas sobre el poder.

### 2.3. Jürgen Habermas y los problemas de legitimación del poder

La escuela de Frankfurt a la que pertenece Habermas, T. W. Adorno y H. Marcuse continúa trabajando a través del primero y sus representantes más jóvenes (Claus Offe y otros), en los problemas que plantean al hombre los sistemas sociales, particularmente aquellos que se refieren a la estructura social que se ha venido denominando de capitalismo tardío.

Deseamos referirnos a ella mencionando solamente su visión general<sup>(123)</sup>, con el propósito de que ello sirva para presentar las reflexiones de Habermas.

Tanto los fundadores de la escuela Korsch y Horkheimer, como Adorno y Marcuse van a recibir la influencia en una u otra forma de corrientes sociológicas y filosóficas e incluso alguno de ellos va a mostrar también su relación con el psicoanálisis de Freud.

Toda esta conjunción de intereses intelectua-

-----  
 (123) Cfr. Gian Enrico Rusconi, Teoría crítica de la sociedad, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969; Tito Perlini, La escuela de Frankfurt, Historia del pensamiento negativo, Monte Avila editores, Caracas, 1976.

les, particularmente el sociológico que tiende a fundirse con el filosófico, les da a los pensadores críticos negativos —como también se les conoce— una gran amplitud de horizonte a su obrar teórico, manifestándose en una temática de excepcional riqueza que abarca varios campos del saber y rechaza las acostumbradas divisiones entre las diferentes disciplinas. (124)

Este amplio horizonte es el que se mantiene en *Dialektik der Aufklärung* obra conjunta de Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno. Algunos de los temas esenciales de tal obra, (125) creemos van a aflorar en la concepción de Habermas sobre el poder, dominación (*Herrschaft*) en la terminología de Weber. Por ello, se estima que vale la pena destacarlos.

Como nosotros lo vemos los problemas fundamentales que se plantean son los de la razón que en su desarrollo social va reificándose es decir, convirtiéndose en un factum que la envuelve, la esclerotiza transformándola en un sistema formalizado, en una lógica de la ciencia y particularmente de la tecnología que finalmente le quita todo contenido, desnaturali-

(124) Tito Perlini, op. cit. supra nota 122, p. 19.

(125) Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam, 1944.

zándola.

La razón desemboca así en la sin razón produciendo su irracionalidad; irracionalidad porque aprisiona al individuo envolviéndolo en una totalidad, creciente, donde pierde su autenticidad y su propia dignidad.

El camino de la razón no es la aceptación de los hechos, no es ceñirse a éstos y justificarlos; tal como ya lo vimos en Weber, por el contrario la razón debe negar la realidad que trata de eliminarla, parte de una negación y se apoya en lo que aun no es, y en ese sentido se establece sobre una utopía. Tal utopía sirve como fin instrumental para criticar negativamente la realidad factual y encontrar los mecanismos por los cuales la razón se ha convertido históricamente en un puro irracionalismo.

Lo importante según lo entendemos y creemos poder demostrarlo en Habermas, es que en la Dialektik der Aufklärung, no se trata nada más de mantener el ángulo filosófico, sino de aplicarlo a la estructura de las sociedades, y en preguntarse siempre si la realidad que presentan es liberalizadora del hombre, o si por el contrario, la lógica de tales sistemas traducida en lógica del dominio, destruye la individualidad.

lidad, aliena al hombre y lo reifica.

Pero es justamente en esta importante cuestión donde puede destacarse una cierta concepción ética de la razón, referida a una cierta idea también de no permitir que el ser humano sea fagocitado por el sistema en aras de una tecnología supremamente eficiente, o de una tecnocracia mediante la cual el poder tiende a afirmarse como esfera totalitaria omni-englobante, convirtiéndose en dominio. (126)

Estas connotaciones ético-racionales que ninguna ciencia formalizada permitiría, traducidas a criterios valorativos son las que pretendemos mostrar en Habermas y que según vimos Weber rechaza al amparo de lo que llama "neutralidad valorativa". Pero tal neutralidad no es, sino un mecanismo ingenioso, pues en efecto, Weber distingue entre la selección del punto de vista que si está sujeto a valores, y la marcha de la investigación que no lo está, ya que supone demostraciones empíricas. A pesar de tal mecanismo la selección puede ser ideológica y en Weber lo es, al escoger como criterio selectivo la eficiencia y la lógica de la dominación del sistema. Esto es lo que va

---

(126) Tito Perlini, op. cit. supra nota 122, p. 61.



a ser la fuente de crítica tanto de Horkheimer como de Adorno y en general de todos los integrantes de la escuela de Frankfurt.

Mannheim apunta también este problema vinculando la teoría del conocimiento a la sociología, pero sin llevarlo a sus últimas consecuencias epistemológicas, la tésis del relacionismo ve al conocimiento como formas o estilos de pensamiento pero no cuestiona al conocimiento mismo. Dice Mannheim:

Nuestra opinión no es, por tanto, que la sociología del conocimiento vaya a suplantarse, por su naturaleza a la indagación epistemológica y noológica, sino, más bien, que ha realizado ciertos descubrimientos que tienen más importancia de la que alcanzan los simples hechos, y a los que no se puede tratar adecuadamente hasta que algunas de las concepciones y prejuicios de la epistemología contemporánea hayan sido revisados. (127)

El problema que Mannheim soslaya en la sociología del conocimiento, o sea, la vinculación entre lógica y política, lo va a tomar la "teoría crítica" como un punto clave; así en *Dialektik der Aufklärung*

(127) Karl Mannheim, op. cit. supra nota 30, p. 290

se va a afirmar entre otras cosas que: la universalidad del concepto que la lógica ha desarrollado tiene su fundamento en la realidad de la dominación. (128)

Hemos señalado el carácter que reviste la producción de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, en el caso de Horkheimer y Adorno es notable el interés filosófico particularmente por su sentido antropológico; la angustia por el hombre, podríamos decir lo así, inserto en un sistema social que lo cosifica y el entrañamiento que le produce, es clásico en estos pensadores como lo va a ser también en Herbert Marcuse y en Habermas.

El encuentro entre Horkheimer y Adorno es uno de esos casos afortunados de afinidad intelectual y de pleno acuerdo, muy raros en la historia del pensamiento (129). Horkheimer estudia filosofía inicialmente con Cornelius, se forma en la escuela de Max Weber y de Husserl, trabaja sobre el corpus kantiano, y sobre las obras tanto de Hegel como de Marx. Adorno tiene una extraordinaria sensibilidad estética, particularmente vertida en su preocupación por la existencia, escribe inicialmente sobre Kierkegaard, aquél

-----  
 (128) Gian Enrico Rusconi, op. cit. supra nota, 122, p. 12.

(129) Tito Perlini, op. cit. supra nota 122, p. 32.

protestante danés precursor del existencialismo; recibe la profunda influencia de Schönberg en Viena y sobre todo la también influencia de Walter Benjamin y el gusto a cultivar el ensayo, así como el interés por los detalles, aun siendo mínimos. Con la desaparición de Adorno, dice Moya, "el pensamiento actual —tan arrinconado—, la ciencia actual —tan agarrotada en su propio triunfo administrativo empresarial—, pierden uno de sus grandes protagonistas críticos". (130)

La obra pues de Horkheimer y Adorno Dialektik der Aufklärung, no es pues una obra meramente casual, sino fruto tanto de una experiencia intelectual sólida, como de una experiencia histórica profunda (ambos estuvieron exiliados en Estados Unidos), es para decirlo con las palabras de Perlini, verdadera biblia del pensamiento crítico negativo.

Pero la Escuela de Frankfurt absorbe también otras influencias, aparte de toda la filosofía Hegeliana, la de Marx sobre todo la de su producción juvenil, los manuscritos sobre economía y filosofía (131) en donde el quehacer filosófico se destaca como fundamental para la comprensión del hombre y de éste en la sociedad; y es justamente en Marcuse en donde más

-----  
 (130) Cfr. Carlos Moya, Sociólogos y sociología, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979, pp. 283-284.

(131) Cfr. Karl Marx, Manuscritos: economía y filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

se va a notar tal influencia, particularmente a través del uso de la categoría de enajenación que como instrumento metódico va a emplear Marcuse en "Eros y Civilización" (132), en donde se subrayan las conexiones existentes entre enajenación y represión y se ponen también de manifiesto las inmensas dificultades y quizá insuperables que se oponen a la transformación de este mundo en hogar del hombre. (133)

La obra de Marcuse lo mismo que la posición de Adorno se van a confrontar con otra corriente más, la del existencialismo en la obra de Heidegger, no obstante que éste fue maestro de Marcuse su oposición si no tan decisiva como la de Adorno particularmente a Holzwege, sí se hace notar sobre todo a "Sein und Zeit". De todas suertes el existencialismo por vía de confrontación y quizá por la adhesión de Heidegger al nazismo influye en los postulados de la Escuela de Frankfurt.

Es pues en este clima general, en el cual va a desarrollarse la obra de Habermas, que para nuestro tema estimamos de primordial relevancia.

Ahora bien, no se trata de examinar la obra general del autor, en primer lugar porque aun continúa

-----  
 (132) Cfr. Herbert Marcuse, Eros y Civilización, Seix Barral, España, 1968.

(133) Cfr. Francisco Rubio Llorente, Introducción a Manuscritos: economía y filosofía, Karl Marx, op. cit. supra nota 130. p. 11.

trabajando, y pensamos, reelaborando sus propias reflexiones; en segundo lugar porque para los efectos de nuestra temática el texto fundamental de Habermas "Problemas de legitimación en el capitalismo tardío", creemos contiene los postulados básicos de sus meditaciones en relación con el poder, y específicamente respecto a la problemática de su legitimación.

¿Como entiende Habermas el poder, y que significa el problema de su legitimación?

Esta es la pregunta que con referencia al texto aludido, pretendemos aquí contestar.

Desde luego recuérdese que Habermas, aun cuando con nuevas perspectivas epistemológicas y nuevos métodos, se encuentra ubicado dentro de la teoría crítica, por lo tanto va a contemplar el sistema social y dentro de éste al poder, al uso de la Escuela, es decir, críticamente.

Ciertamente que una de sus estrategias metodológicas consiste en utilizar la teoría de sistemas aplicándola a la sociedad, y por lo tanto al considerar a ésta sistémicamente hace referencia a los subsistemas que la forman, o sea, el económico, el político y el socio-cultural.

Pero el empleo de tal método de trabajo no quiere indicar en forma alguna, que habermas contemple el problema del poder desde el punto de vista meramente descriptivo; el esquema sistémico solo le sirve para precisar algunos datos y para que pueda plantearse con mayor claridad el problema de fondo del poder.

La teoría general de sistemas aplicada a la so ciudad, es creemos, donde culmina toda la tradición Es tructural-funcionalista, y que de lo que se trata con la aplicación de tal teoría es corregir la inmovilidad de la conceptualización estructura-función y por tanto el modelo poco explicativo del conflicto y cambio socia les; pretendiéndose pues que el modelo sistémico por su dinamismo revelado en su capacidad de adaptación al medio ambiente, pueda traducir también cuál es la fun ción que corresponde a cada uno de sus componentes, es decir de los subsistemas; éstos se encuentran por otra parte fuertemente relacionados entre sí, y ese conjunto de interrelaciones forman una totalidad, ésta no se puede explicar sino con base en tales interrelaciones, las cuales solo encuentran significado referidas al todo. La noción de totalidad es así primordial para entender lo que es un sistema.

La teoría general de los sistemas se asienta en

la noción de totalidad<sup>(134)</sup>, refiriéndose a ésta y a la propia teoría dicen Jean Pierre Cot y Jean Pierre Mounier:

Hablando de la noción de totalidad, se ha desprendido una tercera tradición: la teoría general de los sistemas. Mientras que la antropología y la lingüística han contribuido a precisar el estructuralismo, la biología y la cibernética han dado luz a la teoría general de los sistemas. Acabada la primera guerra mundial, el biólogo von Bertalanffy, reemprendiendo los trabajos sobre la célula y sus intercambios con el exterior, propone formular esas relaciones gracias a la noción de sistema en relación con su entorno. Después de la segunda guerra mundial, Norbert Wiener funda la cibernética sobre el principio de la caja negra que responde, o más exactamente reacciona, a las solicitudes, presiones o preguntas que se le dirigen. Haciendo una síntesis de los trabajos realizados en este campo, como en termodinámica, en genética o en ciencia de las organizaciones, von Bertalanffy lanza la fórmula "teoría general de los sistemas", así como un anuario que se publica a partir de 1956.

(135)

(134) Cfr. Juan Ferrando Badía, Estudios de Ciencia política, Tecnos, Madrid, 1982, p. 74.

(135) Cfr. Jean Pierre Cot y Jean Pierre Mounier, Sociología política, Editorial Blume, Barcelona, 1978, p. 67.

Si todas estas disciplinas que investigan diferentes campos de la realidad, ya sean los de las células, o de las máquinas, la energía en el universo o de cualquier organismo, revelan que frente al medio ambiente responden adaptándose a él, autoregulándose para mantener su equilibrio y por tanto, su existencia, habría que buscar un esquema que explicara tales comportamientos referido en su generalidad a la realidad total; tal esquema universal fue lo que se llamó teoría general de sistemas, absorbiendo dentro de ella las teorías especiales relativas a los campos y disciplinas mencionadas.

Por esto es que el concepto de totalidad es fundamental en la Teoría general de sistemas; tal teoría es la que pretende aplicarse a la realidad social (136); y específicamente al sistema político (137). Respecto a este esquema dice Karl Deutsch:

Los teóricos han interpretado el mundo de la política en muchas formas, sin embargo, en esta era de energía nuclear y navegación espacial nuestra primera tarea es sobrevivir en este prometedor y peligroso mundo de la política y, la segunda mejorarlo. Para el logro de ambas tareas debemos entender como funcio

(136) Cfr. Walter Buckley, La sociología y la teoría moderna de los sistemas, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1977.

(137) Cfr. David Easton, Esquema para el análisis político, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979; Claude Lévi-Strauss, Institutions politiques et Droit Constitutionnel, Librairie Techniques, Paris, 1979.



na, qué lo hace marchar y qué personas, grupos o relaciones producen sus resultados, buenos o malos. ¿Cuáles de esas variables son decisivas en la predicción de los acontecimientos y su posible control? En el transcurso del tiempo se han propuesto muchas respuestas a este interrogante y, tal vez, las que mejor conocemos, se han estructurado alrededor del concepto de sistema político. (138)

Tanto el concepto de totalidad referido a "sistema" como las nociones de equilibrio, adaptación, input, out put, feed back (retroalimentación) circuito, etcétera, fueron trasladadas y aplicadas a las sociedades (sistema social) y al sistema (subsistema) político.

Es en esta teoría de sistemas donde se desarrolla el instrumental metodológico de Habermas, y en el texto ya mencionado que pretendemos examinar.

Sin embargo es indispensable aclarar un punto que tiene un peso de gran consideración en las tesis de Habermas sobre el poder, permítasenos que comencemos con la parte final del texto en cuestión para aclarar tal punto; dice nuestro autor:

Aun si hoy no pudiéramos saber mucho más que lo

-----  
(138) Cfr. Karl W. Deutsch, Política y gobierno, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 149

que aportan mis esbozos de argumentación —y sería bien poco—, ello no podría desanimarnos en el intento crítico de discernir los límites de perdurabilidad del capitalismo tardío; menos aún podría paralizarnos en la decisión de luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad "espontáneo" o "natural", hecha a costa de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se la entiende en el sentido europeo tradicional. (139)

Esta declaración revela en Habermas un sentido profundamente ético-racional en la concepción del hombre, que de alguna manera marca un parecido con el pensamiento antropológico kantiano, y desde luego es patente la tensión entre sistema e individuo.

La posición de Habermas según pretendemos mostrar, es tal eticismo-racional su interés final es el individuo; si bien maneja la teoría de sistemas, no lo hace bajo el supuesto epistemológico de que la realidad sea precisamente la totalidad o el sistema social, sino la condición expresada ontológicamente de que la realidad es el hombre y éste, en cuanto sujeto de habla y acción.

-----  
(139) Jürgen Habermas, op. cit. supra nota 119, pp. 169-170.

En su polémica con Luhmann de 1971, es clara su posición a este respecto; Habermas hace ver que la teoría de sistemas al concebir las sociedades que resuelven los problemas objetivamente planteados mediante procesos de aprendizaje suprasubjetivos, no es suficiente para la explicación de lo que ocurre en las sociedades, ni menos para saber si lo que ocurre, es correcto, o verdadero; para decirlo en otras palabras, sí es moralmente verdadero, y éste va a ser el aspecto fuerte de la tesis de Habermas, la que señala en el capítulo tres del texto a que nos referimos en principio.

Pero ¿porque la teoría de sistemas, o el concepto de sistema no va a ser apto por sí mismo para los fines de entender al hombre y las tensiones que a éste le crea?

Habermas piensa que la teoría de sistemas puede explicar con todo su instrumental, las relaciones o interrelaciones y funciones de las unidades que componen el sistema, pero cuando se trata de otro ente distinto como las sociedades, y específicamente al hombre inmerso en ellas, la realidad es diferente, porque las sociedades y el hombre no son máquinas, y éste habla.

La realidad en las sociedades y en el hombre es

que transcurren en el marco de una comunicación por medio del trato lingüístico, y esta comunicación supone precisamente sujetos capaces de habla y de acción. Por tanto, es tal comunicación y el trato lingüístico sobre lo que habría que montar una teoría; Habermas propone la "Teoría de la competencia comunicativa".

No es nuestra pretensión examinar tal teoría, sino simplemente hacer notar la posición eticista-racional de Habermas, que es la que nos interesa, lo que si destacamos en ella, es que trata de buscar lo que hay detrás de toda manifestación de poder, o en otras palabras, cuál es el fundamento ontológico del poder.

Ahora bien, si el fundamento antropológico de Habermas es ver al hombre como un ser de comunicación, y por lo tanto que habla, y en consecuencia que siempre tiene frente a sí al "otro", y que lo mismo ocurre a las sociedades formadas por hombres; el problema consiste en buscar un modelo ideal de sujeto de habla, un modelo racional conforme al cual pueda orientarse el enunciado de verdad que pueda proferirse en la acción comunicativa.

Habermas es consciente que en el nivel de las acciones institucionalizadas, no se da la acción comu

nicativa pura, que la realidad se aparta del modelo ideal, y que al apartarse surgen los problemas de legitimación, ésta ya no se da en términos de discurso racional, sino en términos de imágenes del mundo y de creencias, que bloquean la comunicación; el discurso ya no cumple su función natural, o sea, la de problematizar la realidad y la validez del sistema normativo en que pretende fundarse. Tal situación problemática es precisamente la que cumplen las ideologías.

Es en relación con tales ideologías que surge el problema de la verdad, pero como la única manera para saber si una ideología es verdadera o falsa es recurrir a una relación intersubjetiva donde posiblemente las acciones institucionalizadas tengan bloqueada la comunicación, la sola forma de poder llegar a la verdad es postulando una situación ideal de habla que excluya la desfiguración sistemática de la comunicación que supone una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y de realizar actos de habla en todos los participantes, y garantizando así la intercambiabilidad de los roles de diálogo. De esa manera, los rasgos estructurales de un discurso perfilan al mismo tiempo, las condiciones de una forma

de vida ideal.

Después de lo anterior veamos el texto de Habermas al que nos hemos referido, particularmente el capítulo tres, que llama "Acerca de la lógica de los problemas de legitimación"; pero como no es posible acercarse a éste, sin ver el texto completo y el examinarlo con amplitud representaría una enorme carga para los efectos de nuestro propio trabajo, solamente en razgos generales muy apretados tomando lo que nos parece esencial lo señalaremos, para pasar después al capítulo indicado.

En la parte final del resumen al capítulo Dos, Habermas dice:

En el largo plazo, si es que este diagnóstico aproximativo es certero, solo podrá evitarse una crisis de legitimación si las estructuras de clase latentes del capitalismo tardío son reestructuradas, o bien se deja de lado la necesidad de obtener legitimación para el sistema administrativo. A su vez, esto último se alcanzaría si la integración de la naturaleza interior en general se realizase según otro modo de socialización, esto es, se la descoplase de normas que requieren justificación. En el capítulo final discutire esta posibilidad. (140)

-----  
(140) Idem, p. 116.

El marco en que se va a desarrollar la discusión a que se refiere Habermas, es lo que aquí más nos interesa; frente al sistema cualquiera que sea su naturaleza, frente al poder decimos nosotros, va a rechazar el final del individuo y va a tomar partido en favor de la razón; de tal suerte que el poder por su naturaleza misma requerirá invariablemente de justificación, y de una justificación racional crítica.

Ahora bien, el texto en cuestión contiene tres capítulos; el primero se refiere al concepto de crisis, el segundo a sus tendencias y el tercero y último a la lógica de los problemas de legitimación.

Cuando se habla del concepto de crisis se parte de la hipótesis de que aún en el capitalismo regulado por el Estado, los desarrollos sociales están sujetos a "contradicciones" y "crisis".

Lo primero que va a dilucidar Habermas, es pues, el concepto de crisis.

Comienza por rastrear tal concepto en el lenguaje usual de la medicina, en su acepción precientífica; con tal acepción se mienta la fase de un proceso de enfermedad en que se decide si las fuerzas de recuperación del organismo conseguirán la salud. El proceso

crítico, la enfermedad, aparece como algo objetivo. (141) Como tal la conciencia del paciente no entra en juego, pero tan pronto la situación se hace extrema, y se habla desde el punto de vista médico de la vida y de la muerte, no se puede mencionar la crisis sólo desde fuera, el paciente se encuentra envuelto en ella en toda su subjetividad. La crisis es inseparable de la percepción interior del sujeto que la padece, tal percepción la siente como impotencia respecto de la enfermedad objetiva sólo por el hecho de que es un sujeto condenado a la pasividad.

La idea de crisis se liga con la idea de un poder objetivo que obra sobre el sujeto quitándole una parte de la soberanía que normalmente le corresponde. Cuando se concibe la crisis como proceso, como un desarrollo suele atribuírsele un sentido normativo, algo que así debe ser.

La idea que Habermas muestra es determinista, tal determinismo se ve con cierta claridad, cuando de la crisis en sentido médico se pasa al de crisis en el sentido que ésta tiene en la dramaturgia; señala el autor refiriéndose a esto último: "En la estética clásica, desde Aristóteles hasta Hegel crisis

-----  
(141) Idem, p. 15.



designa el punto de inflexión de un proceso fatal, fijado por el destino, que pese a su objetividad no sobreviene simplemente desde fuera ni permanece exterior a la identidad de las personas aprisionadas en él". (142)

La contradicción entre el destino y el heroe refleja la contradicción más profunda entre dos sistemas, el de la acción sistémica y el del sistema de la personalidad del heroe, éste sucumbe cuando no le es posible reconquistar su libertad y doblegar así el poder mítico, mediante la configuración de una nueva identidad.

El concepto de crisis encontrado en la tragedia clásica, encuentra su correspondiente en el concepto de crisis manejado por la historia de salvación.

Tal idea penetra en la filosofía de la historia del siglo XVIII y desde ahí a las teorías evolucionistas de la sociedad en el siglo XIX, la idea de crisis en estas teorías se expone por Marx en las ciencias sociales. Es en relación con este concepto de crisis sistemática que hoy se habla de crisis sociales y económicas.

Habermas aclara respecto a esto, que no pretende agregar nada a la exegética de la teoría de la crisis

(142) Idem. p. 16.

sis de Marx, sino lo que pretenderá hacer, es introducir sistemáticamente un concepto de crisis utilizable en ciencias sociales; a éstas se propone un concepto de crisis delineado según la teoría de sistemas. Las crisis son perturbaciones que atacan la integración sistémica y ésta se da cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación.

Pero en contra del concepto de crisis social basado en la teoría de sistemas hay una dificultad, que es la de determinar unívocamente en el lenguaje de tal teoría los límites y el patrimonio de los sistemas sociales, y esto ocurre porque los sistemas sociales pueden afirmarse en un ambiente extremadamente complejo, no ocurre como en los organismos que tienen límites espaciales y temporales bien definidos.

Dentro de la orientación objetivista de la teoría de sistemas, es imposible discernir el campo de tolerancia dentro del cual puedan oscilar los patrones de normalidad de un sistema social, sin que éste vea amenazado críticamente su patrimonio o pierda su identidad.

Los sistemas no se representan como sujetos, sino como unidades, y los únicos que pueden verse

envueltos en crisis, son éstos y no aquellos tal como enseña el lenguaje precientífico.

Habermas con todo este manejo del concepto de crisis haciéndola radicar fundamentalmente en el sujeto, va perfilando desde aquí una básica distinción entre sujeto y sistema; las crisis sistémicas solo son tales, en cuanto lo son para el sujeto, en cuanto éste las siente como tales. Es a partir del sujeto que Habermas va a crear sus postulados respecto particularmente a la legitimación del poder.

Habermas mismo dice refiriéndose al sujeto:

Solo cuando los miembros de la sociedad experimentan los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, podemos hablar de crisis. Las perturbaciones de la integración sistémica amenazan el patrimonio sistémico solo en la medida de que esté en juego la "integración social", en que la base de consenso de las estructuras normativas resulte tan dañado que la sociedad se vuelva anómica. Los estados de crisis se presentan como una desintegración de las instituciones sociales. (143)

Pero Habermas no desea hacer recaer el acento sobre la crisis exclusivamente en el sujeto, un cier-

-----  
(143) Idem. pp. 18-19.

to criterio de objetividad lo orienta a preguntarse: "¿Como distinguiríamos entre ideologías de crisis y experiencias genuinas de la crisis si las crisis sociales sólo pudiesen comprobarse en fenómenos de conciencia?" (144)

Sin embargo la pregunta que se hace no quiere indicar de ninguna manera, que la crisis de identidad aún del sistema no dependa en alto grado del sujeto, solo que aquella se encuentra ligada con los problemas de autogobierno de los sistemas; los sujetos actuantes casi nunca son concientes de tales problemas, pero éstos provocan problemas derivados que repercuten en su conciencia de una manera específica; esta manera específica se refiere a que la integración social resulte amenazada. El problema entonces es indagar cuando aparecen problemas de autogobierno que cumplan tal condición.

De esta suerte el concepto de crisis apto para las ciencias sociales debe conectar ambos extremos, es decir, la "integración social", como la "integración sistémica".

Tales expresiones tienen tradiciones teóricas diversas, cuando se alude a la primera se habla de

-----  
(144) Ibidem, p. 19

instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes; los sistemas sociales se hacen patentes como un mundo-de-vida, y éste se estructura por medio de símbolos; cuando se dice integración sistémica se habla de rendimientos de autogobierno específicos de un sistema autoregulado, los sistemas de sociedad aparecen como la capacidad para la conservación de sus límites y su patrimonio, como dominio de la complejidad de un ambiente inestable.

El problema va a consistir en como asociar estos elementos, pues cuando se hace referencia al mundo-de-vida en una sociedad, el tema que se maneja es el de estructuras normativas y con ellas valores e instituciones; se analizan acontecimientos y estados en su dependencia respecto a funciones de integración, los componentes no-normativos se consideran condiciones limitantes.

El análisis sistémico en una sociedad, no se refiere al mundo-de-vida, no se analizan estructuras normativas, sino mecanismos de auto-gobierno y la ampliación del campo de contingencia. Los acontecimientos y estados se ven respecto a su dependencia de funciones de la integración sistémica, los valores normativos aparecen aquí solamente como datos.

El problema de ambos enfoques los expresa Habermas de la siguiente manera:

Cuando concebimos un sistema social como mundo-de-vida, ignoramos su aspecto de auto-gobierno; si entendemos una sociedad como sistema, dejamos sin considerar el aspecto de validez, es decir, la circunstancia de que la realidad social consiste en la facticidad de pretensiones de validez, a menudo contrafacticas. (145)

Ahora bien, ¿cómo ve la teoría de sistemas tal situación? ya que ella maneja también estructuras normativas: el problema lo resuelve tal teoría y en ello consiste la diferente concepción de Habermas, en que la teoría de sistemas a todo el conjunto que compone el mundo-de-vida, el mundo normativo, lo ve como un dato más, que le da lo mismo que al aspecto económico importancia marginal, es decir, el orden de prioridad lo atribuye al sistema político, de manera que en su gráfica explicativa aparece este sistema o subsistema en el centro; con ello se altera la realidad entendida como evolución social de las fuerzas productivas, éstas se despliegan no únicamente en el incremento de autonomía sistémica que constitu

-----  
(145) Idem, p. 20.

ye el poder, sino también en las transformaciones de las estructuras normativas. La teoría de sistemas ve estas fuerzas productivas en un solo plano, aquél que se refiere al acrecentamiento del poder por reducción de la complejidad del ambiente.

Todo esto que estamos traduciendo con nuestras propias palabras y tratando de entender, revela cuál es la reflexión de Habermas respecto a la teoría de sistemas y respecto a su pensamiento más profundo; ello quiere decir, que en aras de una mayor claridad metodológica se selecciona al poder o subsistema político como centro diferenciado de auto-gobierno como lo más importante en cuanto a una explicación sistémica de la realidad social; de esta suerte, el hombre, el individuo mismo socialmente considerado y aún como fuerza productora, y todo lo que a él atañe, en sus valores y en su perspectiva normativa, no se les concibe sino como dato en apoyo del sistema en cuanto contribuyen al acrecentamiento del poder cuya finalidad es, la reducción de la complejidad del ambiente; lo que interesa es la autoregulación del sistema, su equilibrio en términos de adaptación al ambiente.

Es, pensamos, lo que quiere indicar Habermas cuando expresa:

En otro lugar procuraré demostrar que las pretensiones de validez constitutivas para la reproducción cultural de la vida (como la verdad y la corrección/adequación son despojadas de su sentido, que consiste en la posibilidad de corroborarlas discursivamente, si se las concibe como medios de autogobierno y se las sitúa en el mismo plano que otros medios, como poder, dinero, confianza, influencias, etcétera. La teoría de sistemas sólo puede admitir en su campo de objetos acontecimientos y estados empíricos, y tiene que trasponer los problemas de validez en problemas de comportamiento. (146)

Vale la pena insistir aún más en esta posición de Habermas que el mismo toca en su indagación sobre el problema de la crisis en las sociedades de capitalismo tardío, sin descuidar la conexión que pueda haber entre mundo-de-vida y sistema social, nosotros diríamos entre poder-individuo; lo que aquí se destaca es que el mundo de los valores que constituye la forma de reproducción cultural, sólo se le puede analizar en la medida en que no se violenta su naturaleza, y ésta es eminentemente ético-racional, por tanto se traduce en términos lógicos, se sitúan como pro-

-----  
(146) Idem, p. 21.



blemas de verdad, y por tanto de ser corroborados por discursos, lo cual quiere decir aquí, críticamente. El mundo de lo valioso no es un medio que sirva al poder para su acrescentamiento, el sentido de considerar el mundo socio-cultural o el sistema socio-cultural como simple medio altera su propia naturaleza ético-racional, tal mundo y sus problemas no se da como un dato estrictamente empírico. No se trata de verlo solo como un factum, como así lo considera la teoría de sistemas cuando se aplica a la sociedad. Tal teoría lo ve así porque al ser meramente descriptiva necesita buscar este dato, y en todo caso la única manera que tiene de tomarlo y verificarlo es alterando su naturaleza, trasponiéndolo en términos de comportamiento.

El problema que nosotros vemos aquí que Habermas está precisando, no únicamente es su postura epistemológica, el cómo conocer la estructura del poder, sus mecanismos y su función, sino según estimamos, su pregunta fundamental es ontológica, es decir, va referida al ser del poder, o a las modalidades en que éste aparece, vinculado por naturaleza al hombre, al individuo y al mundo socio-cultural, al mundo-de-vida, del cual tampoco puede desprenderse; su estructura no es un simple factum, sino también guarda relación con una perspectiva ético-racional, y esta perspectiva

en todo caso es la posibilidad de su cambio, los problemas de legitimación se deben observar justamente en esta dimensión.

Reinhold Zippelius advierte esta carga ética en el poder, cuando refiriéndose a los criterios de legitimidad señala: "En la pregunta por la legitimidad en el sentido ético no se trata de verdades sobre cosas, tampoco por (sic) verdades meramente lógicas, sino sobre el problema de la correcta elección en el comportamiento y en la decisión". (147)

La posición misma de Habermas respecto a la teoría de sistemas y su enfoque antropológico-social lo hace pensar que el análisis de la crisis de la cual se viene ocupando, demanda un plano analítico en el cual pueda aprehenderse la conexión entre estructuras normativas y problemas de autogobierno, y ese plano a su juicio se encuentra en el análisis de sistemas de sociedad orientado en sentido histórico; tal orientación permitirá establecer en cada caso el margen de tolerancia dentro del cual puedan oscilar los patrones de normalidad de un sistema dado sin que su patrimonio resulte amenazado críticamente. Los límites del campo de variación son los límites de la continuidad

---

(147) Cfr. Reinhold Zippelius, La idea de legitimación en el Estado democrático-constitucional, en: Memoria del primer congreso internacional de Teoría General del Estado, Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p. 229

histórica.

Pero en virtud de que en los patrones de normalidad, las definiciones culturales de la vida social y los imperativos de supervivencia reconstruibles en teoría de sistemas forman una unidad, faltan para su análisis hasta hoy, los instrumentos y métodos conceptuales convincentes.

Por tanto, los análisis del cambio estructural solo pueden hacerse en otros términos, o sea, históricos; en el marco de una teoría de la evolución social. Para esto el concepto de formación social de Marx, es útil.

Tratándose pues de la formación de sociedades, ésta determinada en cada caso, por un principio de organización fundamental, tal principio establece un espacio abstracto de posibilidades de cambio. Habermas entiende por "principios de organización": "Ordenamientos de índole muy abstracta que surgen como propiedades emergentes en saltos evolutivos no probables y que en cada caso caracterizan un nuevo nivel de desarrollo". (148) Entendidos así los principios de organización, éstos funcionan como limitantes a la capacidad de aprendizaje de una sociedad sin perder su

-----  
(148) Jürgen Habermas, op. cit. supra nota 119, p. 23

identidad. De conformidad con esto, los problemas de auto gobierno generan crisis, sí y sólo sí, tales problemas no pueden ser resueltos dentro del campo de posibilidades demarcado por el principio de organización de la sociedad.

Los principios de organización aludidos establecen varias situaciones, una de ellas son los mecanismos de aprendizaje conforme a los cuales se desarrollan las fuerzas productivas, otra es que determinan el campo de variación de los sistemas de interpretación garantizados de la identidad, y la última, establecen los límites institucionales del aumento posible de la capacidad de autogobierno.

Nótese que aquí Habermas se está alejando de una aplicación estricta de la teoría de sistemas, y ésta sujetando la crisis en los problemas de autogobierno, de rendimientos y en suma de poder, a lo que él llama "principios de organización", y éstos fundamentalmente se refieren, a mecanismos de aprendizaje, sistemas de interpretación y límites institucionales, éstos se refieren propiamente al mundo-de-vida y no precisamente al sistema social en que la prioridad se da a la capacidad de auto-gobierno; no quiere esto decir que se elimine tal aspecto, pero sí de ubicarlo

en su lugar y función en el marco de una teoría de la evolución social.

Habermas va a ilustrar con ejemplos tal concepto del principio de organización, pero antes justifica con su rigor característico la elección del concepto mismo, refiriéndolo a lo que llama, las instancias constitutivas de los sistemas sociales. Describe así, tres propiedades universales de los sistemas de sociedad.

Los sistemas de sociedad se conciben como intercambio con su ambiente, se realiza en términos de producción y de socialización, aquella se refiere a la apropiación de la naturaleza exterior, y ésta a la apropiación de la naturaleza interior. Para la apropiación de ambas dimensiones se necesitan medios; para la producción son preferencias veritativas, para la socialización normas que requieren justificación, es decir, con discursos de validez, pero el desarrollo de tales sistemas se puede reconstruir según modelos racionales.

Otra propiedad de los sistemas es que, sólo pueden alterar sus patrones de normalidad, contando con dos elementos, uno, con el estado de las fuerzas productivas, y otro, el grado de autonomía sistémica.

Pero el problema que se presenta a los sistemas, es que los mismos paradójicamente encuentran otra propiedad que los contradice; esto es, el que las variaciones de los patrones de normalidad de los sistemas se encuentra restringida por una lógica del desarrollo de imágenes del mundo, sobre ésta lógica los imperativos de la integración sistémica carecen de influencia; resultando así que los individuos ya socializados mantienen un ambiente interior que es extraño al punto de vista del autogobierno.

Otra propiedad más es que el nivel de desarrollo de una sociedad se determina por la capacidad de aprendizaje institucionalmente admitida y específicamente cuando se diferencian las cuestiones teórico-técnicas de las prácticas, y que se produzcan procesos de aprendizaje discursivos.

Habermas hace algunas aclaraciones respecto a las propiedades universales de los sistemas de sociedad; al no podernos referir a todas ellas, solo destacamos las ideas fundamentales, de esta manera entendemos que Habermas al explicar los medios de apropiación establece una dualidad en ellos y con esto también una dualidad de lógicas, es decir, una se relaciona con la apropiación del mundo exterior, de sus elementos materiales, o sea, el entorno no humano, y para el cual se

necesita de un saber valorizable por la técnica; en tanto que la lógica de la apropiación de la naturaleza interior de los miembros de la sociedad, transcurre en términos de estructuras normativas, es decir, con normas que requieren siempre de justificación y que por tanto sólo pueden corroborarse discursivamente.

Esta dualidad de medios y de lógicas, encuentra un punto común de apoyo en la comunicación lingüística lo cual, vale decir, que independientemente de que se trate de enunciaciones veritativas o de normas que requieran justificación, la única posibilidad que tienen los sujetos miembros de la sociedad de conocerlas, es mediante dicha comunicación, y no hay otra forma de hacerla presente, sino intersubjetivamente.

El lenguaje funciona como un transformador, procesos psíquicos, sensaciones, necesidades y sentimientos se encuadran en las estructuras de la intersubjetividad lingüística, episodios interiores o vivencias se transforman en contenidos intencionales. Esta transformación dice Habermas:

Genera una importante diferencia entre la subjetividad del opinar, del querer, del placer y del disgusto, por un lado, y las enunciaciones y normas que se presentan con una pretensión de universalidad, por

el otro. Universalidad significa objetividad del conocimiento y legitimidad de las normas vigentes, que aseguran, ambas, la comunidad constitutiva del mundo-de-vida social. (149)

Mas adelante y refiriéndose a la misma propiedad universal Habermas señala: "La ampliación de la autonomía sistémica (poder) depende de desarrollos cumplidos en las otras dos dimensiones: del despliegue de las fuerzas productivas (verdad) y del cambio de estructuras normativas (corrección/adeacuación)". (150)

Estas dos transcripciones nos hacen notar el racionalismo ético de Habermas, racionalismo básicamente aplicado al poder, pues en efecto, tanto la apropiación de la naturaleza exterior, como de la interior, transcurre en los sistemas sociales finalmente a través del lenguaje, y éste transforma la simple opinión y el simple querer del sujeto en una dimensión cognitiva y legítima en cuanto normativa; el punto de apoyo de ambas lógicas se da en el lenguaje, y éste solo aparece en la intérsujektividad; por ello, y en cuanto aquél le da universalidad a la opinión y universalidad a las normas se puede hablar de objetividad en el conocimiento, pero lo normativo se transforma en

---

(149) Idem, p. 26

(150) Ibidem, p. 26.



universal en tanto cuanto se legitima mediante el discurso racional en términos de lenguaje.

El poder entendido como autonomía sistémica, no se explica por sí mismo, en todo caso debe entenderse como variable dependiente; depende en efecto de las dos dimensiones ya dichas, es decir, del despliegue de las fuerzas productivas y del cambio de estructuras normativas, lo cual según entendemos puede explicarse en términos más claros en la forma siguiente:

Las diferentes sociedades humanas que componen los sistemas sociales, avanzan o retroceden dependiendo del equilibrio de sus componentes, los componentes reales de toda sociedad son sus miembros considerados individualmente; los sistemas se adaptan a su entorno, como se relacionan con otros sistemas sociales, se apropián tanto de los elementos materiales de la naturaleza, como se relacionan con otros sistemas sociales, y la forma como se adaptan a tal entorno natural, en a través de las fuerzas productivas por el trabajo del hombre que se transforma en ciencia y tecnología; pero también su entorno lo constituyen los seres humanos miembros del sistema, a éstos se les socializa empleando como medios modelos normativos. La pretensión de autonomía del sistema acude pues a estos dos caminos, pero ambos convergen finalmente en el individuo, es esta realidad primaria que no puede eludir el sis

tema, y estos individuos entendidos como seres humanos que no son máquinas, sino sujetos que hablan y actúan y cuya vida transcurre en el trato lingüístico, con la que el sistema tiene necesariamente que contar, si quiere producir su propia autonomía y aparecer como poder. Si esto es así, el trato que el sistema tiene con los sujetos aludidos transcurre también en el campo lingüístico, sea a través de enunciados de la ciencia o la tecnología, sea a través de preferencias normativas que reclaman validez.

El poder pues no puede eliminar el trato lingüístico, y tampoco, por tanto, puede eludir el reclamo de validez normativa que actúa como motivación en los seres humanos; la racionalidad que debe conducir al poder en el camino científico y tecnológico, debe también conducirlo en el orden ético en su apropiación de la naturaleza interior de los seres humanos; la apropiación no puede ser sino también racional, vale decir, mostrar que el aspecto normativo tiene validez y éste solo la tiene cuando es legítimo; tal legitimidad sólo puede lograrse por la vía del discurso y éste implica una comunidad de oportunidades, un mismo nivel argumentativo.

El poder por tanto implica, si es legítimo, con-

tar con la dimensión ético-racional, no es por tanto un mero decisionismo, un arbitrarse por así decirlo las reglas del juego, justamente éstas implican en todo caso ese contenido ético-racional a que nos referimos. No basta pues que el poder se exprese como apropiación del mundo exterior en enunciados veritativos que corresponden a la ciencia y a la tecnología y que en todo caso dependen también de las fuerzas productivas y por tanto del trabajo del hombre, sino que para que pueda hablarse de él en el sentido de poder legítimo debe contar con la dimensión ético-racional mencionada. Podría decirse también que si el poder como autonomía del sistema quiere ser tal, no habría otra forma de explicar su autonomía sino con referencia a la dimensión mencionada.

El poder implica en sí mismo este problema ético-racional, que Habermas lo ve como problema lingüístico, pero que finalmente según estimamos, puede examinarse como una cuestión epistemológica que se revierte propiamente al campo ontológico; extremo que trataremos al final de este trabajo.

Habermas continúa haciendo aclaraciones a las demás propiedades universales ya señaladas y respecto a la alteración y variación de los patrones de normalidad de los sistemas de sociedad dice:

Las sociedades son también sistemas, pero en el modo de su movimiento no siguen solo la lógica de la ampliación de la autonomía sistémica (poder); más bien, la evolución social transcurre dentro de los límites de una lógica del mundo-de-vida, cuyas estructuras están determinadas por una intersubjetividad producida lingüísticamente, y se basan en pretensiones de validez susceptibles de crítica. (151)

Destaca aquí Habermas la dualidad de lógicas; la del poder cuando sólo se le entiende a través de la teoría de sistemas como ampliación de la autonomía sistémica, y la lógica que se refiere al proceso discurso, es decir, al aspecto intersubjetivo de los seres humanos en su trato lingüístico. Nuevamente vuelve nuestro autor a cargar el acento sobre el lenguaje y de alguna manera a señalar el carácter ético-racional del poder, cuando orienta la explicación del desarrollo social ya no en términos estrictos de la teoría de sistemas, sino referido a la evolución social y a una teoría del lenguaje, en donde el sujeto hablante y actuante, recobra su realidad e importancia; la socialización se entiende así como individuación.

---

(151) Idem, p. 30

Habermas mismo aclara este punto cuando al referirse a las paradojas que engendra la teoría de sistemas, dice:

Creo que tales paradojas son fruto de las imprecisiones generadas por una extensión indebida de la teoría de sistemas. Desaparecen tan pronto como se escoge, no "sistema" y "autogobierno", sino "mundo-de-vida" e "intersubjetividad" como punto de vista ordenador, y se entiende de antemano la socialización como individualización. (152)

Habermas por último, en las aclaraciones respecto a las propiedades universales que venimos mencionando, y en particular respecto a aquella en la que el nivel de desarrollo de una sociedad se determina por la capacidad de aprendizaje, va a seguir insistiendo en la base discursiva del aprendizaje en su sentido reflexivo y por tanto crítico; la racionalidad del hombre se encuentra fincada en esta actitud reflexiva. Dice Habermas:

Creo que el mecanismo fundamental de la evolución social en general consiste en un automatismo del no poder dejar de aprender: lo que en el nivel de desarrollo socio-cultural requiere explicación no es el

-----  
(152) Ibidem, p. 30

aprendizaje, sino la falta de él. En ello consiste, si se quiere, la racionalidad del hombre y, de rechazo, es también lo que revela la irracionalidad que donde quiera prevalece en la historia de la especie. (153)

Cuando el aprendizaje se vuelve no reflexivo y es contrario a la naturaleza racional del hombre y se maneja sin problematizar sus postulados de validez, el discurso se interrumpe, dogmatizándose y paraliza<sup>n</sup>do el aprendizaje reflexivo deteniendo el nivel del desarrollo de la sociedad.

El aprendizaje no reflexivo se cumple en tramas de acción en que las pretensiones implícitas de validez, teóricas y prácticas se dan por supuestas de manera ingenua y se aceptan o rechazan sin elucidación discursiva. El aprendizaje reflexivo se cumple a través de discursos en que tematizamos pretensiones prácticas de validez que se han vuelto problemáticas o se han hecho tales por la duda institucionalizada, corroborán<sup>d</sup>olas o rechazán<sup>d</sup>olas sobre la base de argumentos. (154)

En estos dos últimos pasajes Habermas confirma más aún su postura, que hemos venido denominando ético-racionalista, el aprendizaje y con él la búsqueda de

(153) Idem, p. 31

(154) Ibidem, p. 31.

La verdad, no tiene porque darse solamente en el campo de la ciencia o en la tecnología, las cuestiones veritativas no son privativas unicamente de esta dimensión, sino que también abarcan el espacio de los enunciados prácticos, es decir, el mundo práctico; el mundo normativo y sus postulados de validez también requieren de corroboración en el sentido de legitimidad, ésta, se da también conforme a una lógica que implica la racionalidad argumentativa de los discursos en cuestión; por tanto, si la racionalidad del hombre consiste en no dejar de aprender discursivamente como sujeto hablante y actuante, el profundo sentido ético de Habermas consiste en el respeto a esta propiedad natural del hombre, en la medida en que se le nulifique se excluyen las cuestiones veritativas de los discursos prácticos.

Esto último es lo que ha hecho la filosofía en su tendencia positivista, Habermas se pregunta sobre este particular problema: Wozu noch philosophie?

Si esta pregunta tiene algún sentido actualmente, nosotros diríamos que, el quehacer filosófico se orienta a la problematización de lo dado, a discurrir sobre él críticamente con el uso de la razón; esto que estimamos es uno de los postulados de la Escuela

de Frankfurt, es lo que le ha permitido a Habermas armar en sus líneas generales una novedosa teoría de la comunicación y montar sobre ella una crítica a la teoría de sistemas según lo estamos viendo, y al mismo tiempo decir respecto al punto aclaratorio que viene tratando lo siguiente:

Y al mismo tiempo se impone en la filosofía la tendencia de sesgo positivista, a diferenciar las cuestiones teóricas y las cuestiones prácticas de acuerdo con su forma lógica, pero ello con el fin de excluir de los discursos las cuestiones prácticas: ahora no se las considera "veritativas". La institucionalización de discursos prácticos universales significará, en cambio, un nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad. (155)

Se recordará que Habermas va a ilustrar los principios de organización de las sociedades, y que antes iba a fundar su propia selección sobre tales principios, el fundamento se encuentra en las aclaraciones aquí señaladas. La terminación de las aclaraciones tiene particular importancia porque ella contiene la distancia que existe entre las concepciones de Marx, en especial respecto a las formaciones sociales y las que el propio Habermas propone.



Dadas pues las precisiones hechas respecto a las instancias constitutivas de los sistemas sociales, entonces sí encuentra fundamento la búsqueda de principios de organización que definan dos cosas: una la capacidad de aprendizaje y con ésta el nivel de desarrollo de una sociedad, tomando en cuenta sus fuerzas productivas y los sistemas de interpretación que garantizan su identidad; la otra, el posible incremento de las capacidades de auto-gobierno.

Habermas ya dijimos se distancia de Marx, porque entiende los principios de organización de las sociedades en forma diferente a éste.

En Marx las formaciones sociales se determinan por el poder de disposición sobre los medios de producción, se establecen pues como relaciones de producción; pero tales relaciones si es que representan los principios de organización de la sociedad, no pueden en el criterio de Habermas identificarse lisa y llanamente con las formas históricas, determinadas en cada caso, de la propiedad sobre los medios de producción, ésta es una interpretación economicista estrecha. Los principios de organización son regulaciones en el sentido de Habermas muy abstractas, y son tales principios los que deciden que sistema parcial de una so

ciudad poseerá el primado funcional, que va a presidir la evolución social. (156)

Habermas pasa ahora a ilustrar los principios de organización de las sociedades.

Señala cuatro formaciones sociales: la anterior a las altas culturas, la tradicional, la capitalista y la poscapitalista distinguiendo en cada una de ellas su principio de organización.

Por lo que hace a la formación social anterior a las altas culturas, el principio de organización en tales sociedades es la edad y el sexo como roles primarios, el núcleo institucional es el sistema de parentesco. Las estructuras familiares determinan al mismo tiempo tanto la integración social, como la integración sistémica. El principio de organización señalado sólo es compatible con una moral familiar o clánica.

Por lo que hace a las fuerzas productivas no se incrementan por la vía de explotación de la fuerza de trabajo, y en los mecanismos de aprendizaje se dan pocas innovaciones fundamentales.

Los cambios que puedan sobrevenir en tales sociedades así organizadas, obedecen a fenómenos externos,

-----  
(156) Idem, p. 33

ya que del principio de organización que las rige no derivan imperativos contradictorios, tales factores externos pueden obedecer, a crecimientos demográficos unidos a elementos ecológicos, y a influencias inter-étnicas, resultantes del intercambio, la guerra y la conquista.

En la formación social tradicional el principio de organización es el de una sociedad de clases que posee forma política.

Al surgir el aparato burocrático de dominación, y a partir del sistema de parentesco, se establece un centro de autogobierno, la producción y la distribución de la riqueza social pasan de la organización familiar, a la propiedad de los medios de producción.

Un importante fenómeno ocurre aquí, porque el sistema de parentesco deja de ser el núcleo institucional de todo el sistema y las funciones centrales de poder y de autogobierno pasan al Estado.

En este tipo de sociedades clasistas, con la propiedad privada de los medios de producción se institucionaliza una relación coactiva, que en el largo plazo, amenaza la integración social, pues la oposición de intereses contenida en la relación de clases representa un potencial de conflictos, estos se man-

tienen latentes en el marco de un régimen con pretensiones de legitimidad, a través de imágenes del mundo o de ideologías legitimantes, la función de éstas es substraer de la opinión pública el examen crítico de ellas, es decir, substraer el cuestionamiento de su validez; el régimen de poder se justifica por una ética establecida por el Estado en forma convencional.

En cuanto a las crisis que puedan presentarse en este tipo de sociedades, brota ya no de elementos exteriores al sistema como en las sociedades vistas anteriormente, sino que se dan al interior de ellas mismas, tal contradicción la expresa Habermas, diciendo: "por un lado, las pretensiones de validez de sistemas de normas y de justificación que no pueden admitir la explotación de manera explícita; por el otro, una estructura de clases que convierte en regla la apropiación privilegiada de la riqueza producida por la sociedad". (157)

A partir de tal contradicción y sus consecuencias las crisis se generan en problemas de autogobierno ya que a éste le es necesario reforzar la autonomía sistémica con una mayor represión y ésta genera déficit de legitimación que trae como consecuencia lucha de clases. Estas amenazan la integración social y pue

-----  
(157). Idem, p. 37

den acarrear el derrocamiento del sistema político y establecer nuevas bases de legitimación, o sea, una nueva identidad del grupo.

Por cuanto hace a la formación social en el capitalismo liberal, su principio de organización es la relación entre el trabajo asalariado y el capital, tal relación se encuentra en el marco del derecho privado, surge en esta formación una esfera privada, que se denomina sociedad civil, poseedora de mercancías, que se intercambian en un mercado de bienes y trabajo y que operan sin la intervención del Estado.

Con el establecimiento de un mercado expansivo la sociedad civil se diferencia del sistema político-económico, esto implica la despolitización tanto de las relaciones de clase como la anomización de su poder. Con la relativa autonomía de tal sociedad civil el Estado y el trabajo social ya no forman el núcleo central de todo el sistema; el Estado se convierte en Estado fiscal, en institución complementaria del mercado autorregulador; en tales condiciones el intercambio pasa a ser el instrumento dominante de autogobierno.

Establecido el modo capitalista de producción el

Estado asegura el proceso de reproducción, mediante el ejercicio de las tareas siguientes: defensa de los contratos civiles, protección de mecanismos del mercado contra posibles efectos destructivos, organización de los elementos para la producción, que pueden ser obras de infraestructura tanto materiales como humanas, y la adecuación del sistema del derecho privado a necesidades del proceso de acumulación.

Este relativo desprendimiento del sistema económico, y cuyo fundamento es el mercado, el intercambio, la posición desplazada del Estado, su actividad de reproducción y en la que todo este conjunto de factores juega un rol principal, la sociedad civil rompe los lazos tradicionales que justifican al poder; el nuevo modelo hace referencia a una estrategia utilitarista y las decisiones de los empresarios se fundan en máximas orientadas por la ganancia, por el interés, y ya no por valores tradicionales.

La lógica de la acumulación del capital lo obliga a seguir reproduciéndose, y llegado el límite de la explotación física, la vía para ello es el despliegue de las fuerzas técnicas, y con esto, el establecimiento del proceso de aprendizaje reflexivos.

La autonomía lograda a través del intercambio, en el mercado de bienes y trabajo, descarga al orden político de exigencias de legitimación, tales exigencias no sólo se reducen a una administración estatal racional y a un derecho abstracto, sino el mercado pide ser complementado por una moral estratégico-utilitarista. Las ideologías burguesas pueden adoptar una estructura universalista y apelar a intereses generalizables porque el régimen de propiedad se ha despojado de la forma política y ha traspasado a una relación de producción que, según su apariencia, puede legitimarse así misma, o sea que la institución del mercado puede apoyarse en la justicia inherente al intercambio de equivalentes. (158)

El problema que está planteando Habermas aquí y que se refiere particularmente a la formación de sociedades de capitalismo liberal, revela que el sentido de la crisis se va orientando no específicamente en la dimensión económica, sino en el área sociocultural; se muestra en tanto cuanto el mercado y su expansión requieren una justificación valorativa que ya no puede proporcionarla con orientación generalizable el sistema de autogobierno; el mercado adquiere su propia

-----  
(158) Idem, p. 39

ética y pretende su propia legitimación, de esta manera la estrategia utilitarista y la ética del éxito se universalizan, se generalizan, desprendiéndose de la realidad total por vía formalista, postulando una razón que es en el fondo ideológica, en el sentido de que vela la realidad material, el mundo aparece a los ojos de esta ética, como un mundo de objetos intercambiables que dejan siempre un remanente de ganancias, y en que el hombre, el individuo, desaparece para transformarse también en un objeto intercambiable y con el mismo sentido de ganancia que cualquier otro objeto, la fuerza de trabajo no es sino un objeto más; por eso dice Habermas: "La crítica a la sociedad burguesa pudo desarrollarse sobre todo en la forma de desenmascaramiento de las ideologías burguesas mediante la confrontación de la idea con la realidad". (159)

De todas suertes Habermas reconoce en este tipo de formaciones sociales, que el logro del principio de organización capitalista es extraordinario, básicamente porque constituye a la integración social al tiempo que desempeña tareas de integración sistémica. Pero justamente por esto crece la vulnerabilidad del sistema de sociedad, porque los problemas de autogobierno pueden convertirse en amenazas directas a la identidad, es en tal sentido en que se presenta la crisis sistémica.



mica. (160)

Por lo que respecta a los sistemas de valores universalistas que por primera vez aparecen y que el principio de organización de que se habla permite, Habermas se apresura a puntualizar el postulado que según entendemos preside su tesis fundamental en relación con cualquier manifestación de poder, y que no rige únicamente en cuanto al tipo de formaciones sociales de capitalismo liberal, dice el autor: "Pero es incompatible con una ética comunicativa que no exija sólo la universalidad de las normas, sino un consenso, obtenido por vía discursiva, acerca de la capacidad de generalización de los intereses normativos prescritos". (161)

En todo el texto de Habermas se plantea siempre el mismo problema ético-racional de toda manifestación de poder, y por tanto, de su posible legitimación; Habermas recurre a lo que llama "ética comunicativa", ya hemos señalado en términos generales los fundamentos de ésta, pero cabe precisarlos según los vemos.

El mundo no se presenta sólo como un conjunto de cosas materiales y que pueda explicarse con base en los

-----  
(160) Ibidem, p. 40

(161) Ibidem, p. 40

conceptos de relaciones y funciones; en el mundo existen también seres que no son cosas sino sujetos que hablan y actúan, su existencia transcurre en un trato lingüístico, es el modo de su presencia, sin el habla no podría decirse que se trata de entes humanos; pero el discurrir lingüístico puede sufrir graves alteraciones cuando se varía su estructura y se utiliza en generalizaciones por la vía de intereses parciales que lo bloquean. Los sistemas normativos que elevan la realidad parcial a la universalidad, y los valores que aparecen con este mismo carácter, solo pueden ser tales, en la medida en que tienen como fundamento la discusión de su propio contenido, es decir, en la medida en que encuentran fundamentos discursivos, y esto quiere decir, que los sujetos de habla mantengan una situación equivalente de oportunidades, donde equivalencia no se refiere a intercambio de cosas, sino de argumentos, y en donde los roles de habla se hacen recíprocos, hay pues un intercambio de papeles, la comunicación se da en este clima argumentativo; el proceso del consenso aparece por la vía reflexiva y crítica, en donde no existe una decisión previa, sino por decirlo así, el campo de la discusión es abierto. Los sistemas de poder muchas veces se presentan como

obstáculos y bloqueos de la ética comunicativa, ética en el sentido de alterarse la verdad, de velar la estructura del habla y de universalizarla generalizando intereses que no son generalizables por no haber partido de una reflexión crítica de los sujetos hablantes.

Ciertamente que el modelo de la ética comunicativa puede ser ideal, en cuanto a los sujetos, o la situación de habla, pero su idealidad no es argumento para desalojar su sentido crítico, y su potencia para el cambio o la transformación de lo dado, no se entendería de otra manera la emergencia de nuevos paradigmas, ni el proceso histórico si se eliminaran tales modelos.

Vuelve Habermas sobre el principio de organización indicado, señalando que desplaza el potencial de conflictos de la oposición de clases a la dimensión de autogobierno, en ésta el conflicto se manifiesta en crisis económicas. Es típica en el capitalismo liberal la alternativa de crisis y depresión, en donde la oposición capital y trabajo asalariado no se presenta directamente como enfrentamientos de clases, sino como ruptura del proceso de acumulación y esto implica problemas de autogobierno. Es justamente a partir de esta lógica de crisis económica que pueda llegarse a un concepto general de crisis sistémica. (162)

Habermas habla del concepto de crisis sistémica aludido a partir del ejemplo ya propuesto, o sea, el del ciclo de crisis en el capitalismo liberal, de tal concepto sólo destacamos las notas siguientes:

En las sociedades de capitalismo liberal las crisis se vuelven endémicas, porque los problemas de autogobierno temporalmente no resueltos y que se generan por el proceso de crecimiento económico, por sí mismos ponen en peligro la integración social.

El crecimiento económico se cumple a través de crisis que sobrevienen periódicamente, porque la estructura de clases desplazada y traducida al sistema de autogobierno económico ha transformado la contradicción de los intereses de clase en una contradicción de imperativos sistémicos. (163)

Por otra parte mientras que en las sociedades tradicionales los conflictos entre clases eran mediados por formas ideológicas de la conciencia, y de ese modo poseían la objetividad de una trama de conciencia en la forma de un destino fatal, en el capitalismo liberal la oposición de clases es traducida de la intersubjetividad del mundo-de-vida al substrato de ese mundo-de-vida: la ideología residual secularizada del

(163) Idem, p. 43

fetichismo mercancía es de hecho y al mismo tiempo, el principio operante de autogobierno del sistema económico. Por ello las crisis económicas pierden aquél carácter de destino fatal, asequible a la autoreflexión, y alcanzan la objetividad de acontecimientos naturales contingentes e inexplicables. (164)

En estas notas se maneja el concepto de "contradicción" y sobre éste Habermas hace algunas aclaraciones, que nos permiten seguir conociendo sus postulados fundamentales.

Se le entiende para designar "antagonismo", "oposición", "conflicto". Pero como lo entienden tanto Hegel como Marx, la contradicción tiene un carácter lógico, el conflicto no es sino una manifestación empírica de ese carácter.

Habermas lleva con la teoría de la comunicación más allá el problema de la contradicción generador de crisis o su extrapolación ideológica en la formación del capitalismo liberal, cuyas notas describe; lo lleva más allá porque la contradicción fundamentalmente, no solo es como aparece en el mundo de la realidad, sino son los conceptos contradictorios respecto a la verdad, donde se genera el conflicto; pero no es nada más esto, es decir, que sin desconocer las formas em

píricas del conflicto se busque contradicción conceptual. La búsqueda de Habermas es también la búsqueda de la verdad, pero no tanto de una verdad estrictamente lógica en el sentido formal, sino la lógica que pueda corresponder a las estructuras sociales en su sentido profundo y bajo el supuesto de que éstas no pueden eliminar estar compuestas de sujetos hablantes y actuantes, cuya única sujeción posible en última instancia debe buscarse en reglas relativas a una pragmática de carácter universal. La verdad no se encuentra en los sistemas de sociedad, que como en el caso del que se ocupa Habermas, la lógica de tal sistema lo que hace es bloquear la comunicación entre sus miembros. Habermas mismo dice:

Con otras palabras: las estructuras profundas de una sociedad no son estructuras lógicas en sentido estricto. Por otra parte, en las enunciaciones siempre se emplean contenidos proporcionales; la lógica que pudiera justificar que se hablase de "contradicciones sociales" tendría que ser, entonces, una lógica del empleo de contenidos proposicionales en actos de habla y en acciones. Debería abarcar relaciones de comunicación entre sujetos capaces de lenguaje y de acción y ser por tanto, antes una pragmática universal que una lógica. (165)

-----

(165) Idem, p. 44

Habermas termina esta parte del texto que se examina con algunas preguntas: ¿Ha cambiado el capitalismo? ¿La contradicción fundamental de la formación social capitalista sigue actuando inalterada, tras la formas de manifestación del capitalismo de organización, o se ha modificado la lógica de la crisis? ¿Ha traspasado el capitalismo a una formación social poscapitalista que dejó atrás las crisis como la forma en que transcurre el crecimiento económico? (166)

Con los análisis hechos anteriormente Habermas pasa al segundo capítulo de su texto que trata de las tendencias a la crisis en el capitalismo tardío.

Tal capítulo está formado por una pequeña introducción aclaratoria, después establece un modelo descriptivo del capitalismo tardío en sus sistemas, económico, administrativo, de legitimación, y su estructura de clases. Pasa después a tratar en otra sección los problemas derivados del crecimiento en el capitalismo tardío, tales como los relativos al equilibrio ecológico, atropológico, e internacional. En la tercera sección se ocupa de hacer una clasificación de posibles tendencias a la crisis, en sus aspectos eco

nómicos, políticos y socio-culturales. En la última y cuarta sección del capítulo presenta una lista de argumentos explicativos sobre dichas tendencias que llama en su sentido argumentativo, teoremas sobre la crisis económica, sobre la crisis de racionalidad, la de legitimación y la de motivación. Al final del capítulo hace un resumen del mismo.

Como nuestro propósito no es examinar el texto de Habermas en todos sus pormenores, sino sólo detectar sus postulados en relación con los problemas de legitimación del poder, y dado por otra parte que lo que pretendemos hacer no es ninguna investigación concreta sobre algún sistema social o político, pasaremos por alto la mayor parte del capítulo en cuestión y únicamente tomaremos aquellos aspectos que tienen relevancia para nuestro tema.

Estamos pues ubicados en el segundo capítulo y en él Habermas comienza por aclarar:

Debo dejar de lado aquí el paso del capitalismo liberal al capitalismo de organización, transición compleja y que muestra interesantes variantes nacionales\* y limitarme a un modelo de los rasgos estructurales más

\* En otra parte hemos tratado de ocuparnos del Sistema político mexicano; Vid. Raúl Hernández Vega, Ensayos Jurídico-filosóficos, Reflexiones metodológicas, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1984, pp. 9-47.



importantes del capitalismo de organización (sección 1) para inferir después las posibles clases de tendencias a las crisis que puedan presentarse en esta formación social (secciones 2 y 3). (167)

Cuando se habla de "capitalismo de organización" o "capitalismo regulado por el Estado" se hace referencia a dos clases de fenómenos; ambos bajo el signo de un proceso de acumulación; por una parte al proceso de concentración de empresas y a la organización del mercado de bienes, de capitales y de trabajo; por otra parte a la intervención del Estado en las fallas crecientes del funcionamiento del mercado.

La difusión de estructuras oligopólicas de mercados significa, el fin del capitalismo de competencia, por más que los empresarios amplíen su perspectiva, el mercado sigue siendo el mecanismo de regulación ya que las decisiones de inversión se hacen con criterios de rentabilidad empresarial.

El complemento y la parcial substitución del mecanismo del Estado significa el fin de capitalismo liberal, pero no obstante las restricciones al mercado hechas administrativamente a los particulares autónomos, no puede hablarse de planificación política de los recursos escasos mientras las prioridades de la

sociedad global se establezcan como efecto secundario de las estrategias adoptadas por las empresas privadas. (168)

En cuanto al sistema de legitimación del modelo de Habermas, se indica que, con las fallas de funcionamiento del mercado y sus mecanismos secundarios disfuncionales, entra en quiebra la ideología burguesa del intercambio de equivalentes. El sistema económico que tenía cierta independencia en las sociedades de capitalismo liberal, aquí vuelve a ser tomado por el sistema político, que repolitiza las relaciones de producción, nada más que con ello se intensifica la necesidad de legitimación; supuesto que el Estado ya no es un simple asegurador de las condiciones generales de producción sino que interviene en ellas y por tanto tiene necesidad de legitimación; el problema está en que esta etapa ya no tiene la posibilidad de legitimarse en orden a invocar tradiciones, el acervo de ellas se ha agotado en el curso del desarrollo capitalista. Pero por otro lado merced a los sistemas universalistas de valores de la ideología burguesa, los derechos civiles, y entre ellos el derecho a participar en las elecciones políticas se han generalizado. Por eso sólo en condiciones extraordinarias y transitorias es posible prescindir del mecanismo de sufragio universal.

El problema de legitimación que se va a presentar al sistema político, es el de la contradicción entre una producción administrativamente socializada y un modo de apropiación y de empleo de la plusvalía que sigue siendo privado. (169)

No es por la vía de la democracia material que podría solucionarse esto, pues ello llevaría a la conciencia del ciudadano tal contradicción, la única manera es el establecimiento de una democracia formal, donde se cuidan los procedimientos pero no se discute su contenido, por ello el sistema administrativo debe alcanzar suficiente autonomía respecto a la voluntad legitimante. Y por esto, como el mismo Habermas dice: "Las instituciones y los procedimientos de la democracia formal han sido diseñados para que las decisiones del gobierno puedan adoptarse con suficiente independencia de motivos definidos de los ciudadanos". (170)

Todo esto trae consigo un proceso de legitimación que provee motivos generalizados (lealtad de masas difusa en su contenido) pero que no implica participación, por el contrario la evita.

Lo "público" cambiado estructuralmente por la publicidad, crea para la democracia formal, las condi

-----  
(169) Idem, p. 53

(170) Ibidem, p. 53

ciones de aplicación para los ciudadanos, éstos adquieran el status de tales, en cuanto son pasivos, o sea, con derecho a la aprobación y al rechazo en bloque de los hechos consumados.

En este ámbito de lo público ya repolitizado estructuralmente las urgencias de legitimación se reducen residualmente a dos necesidades. Se llega pues a un privativismo político, que se traduce en indiferencia política unida al interés dominante por la carrera; el tiempo libre y el consumo promueven la expectativa de recompensas adecuadas, en la forma de dinero, tiempo de ocio y seguridad, y desde luego conformes al sistema. Y justamente para satisfacer tales expectativas aparece la programática, que actúa como substituta de la seguridad social organizada por el Estado; la programática misma contiene los elementos ideológicos que se traspasan ahora al sistema educativo. Es aquí donde la propia despolitización estructural exige justificación, a su servicio están las teorías de las élites democráticas, o las teorías tecnológicas de sistemas. Termina Habermas este aspecto diciendo "En la historia de la ciencia social burguesa, estas teorías desempeñan hoy una función semejante a la que cumplieron, en fases anteriores del desarrollo capitalista, las doctrinas clásicas de la economía

política que sugerían el carácter "natural" de la sociedad económica capitalista". (171)

A través de la descripción de Habermas, puede leerse por decirlo así su pensamiento; su referencia a los problemas de legitimación del poder en esta formación social, en nuestra opinión, es clara, es clara en el sentido de penuria o déficit de legitimación, si por ésta debe entenderse una plena participación de los sujetos hablantes y actuantes en el sentido de una teoría de la comunicación.

La legitimación no puede ser ideológica, cuando tiene como base preferencias veritativas, cuando trata de establecer una base ético-racional, y por tanto contemplar a los individuos que forman la sociedad en su plena integridad; cuando los reduce a un campo privatístico irreflexivo, los cosifica, tal masificación implica privarlos de su eticidad, bloquear su intersubjetividad comunicativa y finalmente maquinizarles.

Pero veamos muy rápidamente lo que dice Habermas respecto a la estructura de clases.

En el capitalismo de organización las relaciones de producción se repolitizan, pero la forma política

-----  
(171) Idem, p. 54

de la relación de clases no se restaura con ello; la anomización política del dominio de clase, es reforzada por una anomización social. Las estructuras del capitalismo tardío aparecen como reactivos contra la crisis endémica. Tales sociedades concentran todas las fuerzas de la integración social en los lugares donde puedan estallar los conflictos estructurales, los mantiene así en forma latente, satisfaciendo al mismo tiempo las demandas de los partidos reformistas.

Adquiere importancia la estructura salarial cuasipolítica, ya que depende de las negociaciones entre grandes sindicatos y organizaciones empresarias.

Merced a esta situación en las tasas industriales decisivas para el desarrollo económico, tanto del sector monopolístico como del sector público, la mercancía fuerza de trabajo adquiere un precio político. En una vasta zona de compromisos las partes concertan convenios colectivos y los incrementos de los costos se trasladan a los precios y a las exigencias que se plantean al Estado que son satisfechas en armonía con los intereses del sistema.

Se importa así el conflicto de clases por el sector monopolístico, pero esto trae sus consecuencias: a) disparidades en los niveles del salario, o recru

decimientto de la lucha por el nivel de los salarios en el servicio público; b) una inflación permanente, que provoca una redistribución regresiva del ingreso en perjuicio de los obreros no organizados en sindicatos y de otros grupos marginales; c) una crisis permanente de las finanzas del Estado que genera penurias en el sector público (es decir, pauperización de los sistemas públicos de comunicaciones, educación, construcción de viviendas y salud), y d) desequilibrios en el crecimiento económico sectorial (economía agraria) como regional (zonas marginales). (172)

En las décadas que siguieron a la segunda guerra mundial, los países capitalistas más avanzados lograron entre otras cosas, distribuir los efectos secundarios disfuncionales de las crisis entre cuasi-grupos, consumidores, escolares o sus padres, usuarios de los medios de transporte, ancianos, enfermos, etcétera; así como entre grupos naturales. En esas condiciones quedó disuelta la identidad de las clases y se fragmentó la conciencia de clase.

Habermas habla después de lo anterior, de los problemas que derivan del capitalismo tardío, el ecológico, el antropológico y el del internacional, solo

---

(172) Idem, pp. 55-56

veremos el segundo de ellos.

Comienza por plantear el que para la integración de la naturaleza interior no hay límites definidos, como ocurre con la apropiación de la naturaleza exterior. Sin embargo Habermas fija un límite a los sistemas sociales en cuanto al tipo de socialización y a sus motivaciones de acción, dice: "El proceso de socialización transcurre dentro de estructuras de intersubjetividad lingüística y determina una organización de la conducta ligada con normas que requieren justificación, así como con sistemas de interpretación que garantizan la identidad". (173)

En este párrafo vuelve Habermas a plantear el problema de legitimación del poder, o del sistema, por vía antropológica, sin que en ella deje de detectarse la base ético-racional; pues en efecto, aquí aparece un límite que ningún sistema si quiere ser legítimo puede rebasar, comienza el proceso de socialización por tener como único camino en el sentido ético-racional, la intersubjetividad lingüística, y ésta sólo se da entre sujetos capaces de habla y acción, la conducta organizada a base de esa intersubjetividad se liga con normas, pero éstas como finalmente



tienen por base también el trato lingüístico y la comunicación intersubjetiva, requieren una permanente justificación, y tal justificación sólo se puede dar entre sujetos hablantes y actuantes en términos discursivos, en donde el discurso es reflexión crítica intercambiable. Es claro que tal forma de organización comunicativa es un obstáculo para la toma de decisiones de gran complejidad; cabe pues decir que en el sistema de sociedad la capacidad de autogobierno aumenta en la medida en que las instancias de decisión adquieren independencia funcional respecto de la motivaciones de los miembros del sistema.

Habermas va a formar así la base del planteamiento de legitimación a que hemos aludido:

Ahora bien, mientras se mantenga una forma de socialización que introduzca la naturaleza interior dentro de una organización comunicativa de la conducta, resulta incocebible una legitimación de normas del actuar que garantizaría la aceptación inmotivada — aunque no fuera totalmente— de decisiones: el motivo para demostrar conformidad hacia un poder de decisión todavía indeterminado en cuanto a su contenido es la expectativa de que el ha de ejercerse en concordancia con normas de acción legítimas, y el motivo "último" de la aquiescencia es la convicción del sujeto de que,

en caso de duda, podrá ser convencido discursivamente.

(174)

El problema final que se va a plantear para Habermas en su contexto y para nosotros en relación con nuestro tema, es el de si se puede eliminar del poder su justificación, ya sea por la vía de un decisionismo extremo o por la vía evolutiva de un sistema social sumamente complejo. ¿Es el poder o el sistema un juego cibernético en que los individuos no cuenten, y solo sean meras unidades, o como quiera que el se presente sencillo o muy complejo no puede si quiere ser legítimo suprimir la carga de eticidad-racional que ontológicamente lo conforma, y que visto en su significado espistemológico se le conoce en tanto no se elimine de su conocimiento tal carga etica?

Pasa ahora Habermas a exponer las tendencias a la crisis específicas del sistema, señalado que las crisis pueden surgir en diferentes lugares, y que son diversas también las formas de manifestación en que una tendencia a la crisis cuaja hasta llegar a la ruptura política, o sea, a la de-legitimación del sistema político vigente. (175)

Solamente nos ocuparemos por lo que hemos seña

-----  
(174) Ibidem, p. 61

(175) Idem, p. 63

lado anteriormente de las tendencias a la crisis política y de las tendencias a la crisis socio-cultural.

En cuanto a las primeras el sistema político requiere un input de lealtad de masas lo más difuso posible en los términos ya dichos, o sea, conforme a los lineamientos de la democracia formal; en cuanto al output este se constituye en decisiones administrativas autoritarias. Una es la crisis de output y otra la de input, es ésta la que aparece como crisis de legitimación, en donde no se logra alcanzar el nivel de lealtad de masas requerido. La crisis de legitimación es una crisis de identidad y no sigue el camino de una amenaza a la integración sistémica. Respecto a su origen Habermas dice: "El cumplimiento de las tareas de planificación por el Estado cuestiona la estructura de "Lo público", que había sido despolitizado, y por tanto la democracia formal como reaseguro del régimen de disposición privada sobre los medios de producción".

(176)

Esta tensión se puede observar en cuanto el capitalismo tardío, por una parte aumenta la necesidad de recurrir a la planificación administrativa para asegurar la valorización del capital y, por otra parte el poder de disposición de los particulares autónomos

-----  
(176) Idem, p. 65

sobre los medios de producción opone un límite a la intervención del Estado e impide una coordinación planificada de los intereses contradictorios de los capitalistas individuales.

Deficit de legitimación significa que con medios administrativos no pueden producirse, o conservarse estructuras normativas pertinentes para la legitimación. El sistema político desplaza sus límites al interior del sistema socio-cultural, y en la medida en que se expande la racionalidad administrativa las tradiciones culturales son socavadas y despotenciadas; el acervo de la tradición se sustrae de la intervención administrativa y no pueden regenerarse administrativamente las tradiciones pertinentes para la legitimación.

En cuanto a las tendencias de crisis en el sistema sociocultural, éste no organiza su input por sí mismo, lo toma de los sistemas político y económico; pero lo importante de lo que ocurre aquí es que las tendencias a la crisis en los demás sistemas solo pueden llegar a una ruptura a través del sistema sociocultural, pues en efecto la integración social depende del output de este último, su output consiste en las motivaciones que produce para el sistema político en forma de legitimación y de las motivaciones que también produce para el sistema de formación de pro

fesiones.

Las tendencias a la crisis en este sistema se perfilan tanto en el plano de la tradición cultural (sistemas morales, imágenes del mundo) como en el del concebir estructural del sistema educativo (escuela y familia, medios de comunicación de masas).

En este sentido las tendencias a la crisis en este sistema se perfilan más concretamente, como una ruptura, un cuestionamiento y una difusión; ruptura en cuanto a la base tradicional del capitalismo liberal que dio vida al Estado y al trabajo social, cuestionamiento respecto a la base de la ideología burguesa, como amenaza al privatismo civil, familiar y profesional; y disfunción por lo que ve a los marcos normativos, constiuidos por residuos de la ideología burguesa como entre otros la fe en la ciencia y los sistemas de valores universalistas. La disfunción es patente en virtud de que el capitalismo tardío engendra necesidades "nuevas" que no puede satisfacer.

(177)

Respecto a lo que Habermas llama teoremas sobre la crisis, solo nos ocupamos según ya señalados de dos de ellos, los relativos a la crisis de legitimación

(177) Idem, p. 67

y de motivación.

Solamente destacamos dos pasajes respecto al teorema de la crisis de legitimación, en cuanto al primero dice Habermas: "Una crisis de legitimación surge cuando las demandas de recompensas conformes al sistema aumentan con mayor rapidez que la masa disponible de valores, o cuando surgen expectativas que no pueden satisfacerse con recompensas conforme al sistema". (178)

En cuanto al segundo y a manera de corolario del pasaje anterior, señala nuestro autor:

Por consiguiente, podrá predecirse una crisis de legitimación sólo si aparecen expectativas sistémicas que no puedan ser satisfechas con la masa de valores disponibles, en general, con recompensas conformes al sistema. En su base ha de encontrarse, entonces, una crisis de motivación, o sea, una discrepancia entre la carencia de motivos, experimentada por el Estado, y los sistemas de formación y de profesiones, y la oferta de motivación generada por el sistema socio-cultural. (179)

En los teoremas sobre la crisis de motivación, es donde podemos descubrir los postulados del pensamiento de Habermas y que estimamos referidos a los problemas

-----  
(178) Idem, p. 94

(179) Idem, p. 95

de legitimación del poder; sobre todo en parte de su argumentación respecto a la afirmación según la cual el sistema socio-cultural no puede reproducir en el largo plazo los síndromes privatistas pertinentes para la permanencia del sistema. Antes de entrar en dicha argumentación que sólo tocaremos en donde más destaca el pensamiento del autor, marcamos una línea general a los teoremas en cuestión.

Se precisa que solo se habla de crisis de motivación, cuando el sistema socio-cultural se altera de tal modo que su output se vuelve disfuncional para el Estado y para el sistema del trabajo social. Las motivaciones más características en el tipo de sociedades de capitalismo tardío se centran en dos aspectos, uno de ellos es el privatismo civil y el otro un privatismo profesional con núcleo familiar. En el privatismo civil el interés básico de los ciudadanos se orientan hacia los rendimientos fiscales y de seguridad social que da el sistema administrativo, por el contrario hay muy poca participación de aquellos en el proceso de legitimación. El privatismo civil corresponde a las estructuras de lo "público" despolitizado. El privatismo familiar y profesional que complementa lo anterior se muestra en la orientación de las familias hacia los intereses del consumo

conspicuo y del tiempo libre por un lado y por el otro hacia la carrera profesional en la competencia por el status.

Los dos modelos de motivación revisten importancia para la perduración de los sistemas político y económico.

El problema que se va a presentar aquí, es el de si tales modelos tienen capacidad para continuar desarrollándose, o si el mismo sistema llegará en su evolución a destruirlos.

Habermas va a afirmar que el sistema socio-cultural no puede reproducir en el largo plazo, los sin dromes privatistas pertinentes para la permanencia del sistema, el mismo autor señala:

Aduciré razones en favor de la tesis de que a) el patrimonio de tradiciones preburguesas, del cual forman parte integrante el privativismo civil y el privativismo profesional y familiar, no puede renovarse a medida que es consumido, y que b) también elementos nucleares de la ideología burguesa, como el individualismo de la propiedad y la orientación hacia el rendimiento, son socavados por las transformaciones de la estructura social. Luego intentaré probar c) que las estructuras normativas por así decir denudadas,



esos residuos de la imagen del mundo de la cultura burguesa que discernen, por una parte, en la moral comunicativa y, y por la otra, en las tendencias hacia un arte posautónomo, no proporcionan equivalentes funcionales del privatismo, destruido como modelo de motivación. Por último será preciso demostrar que d) las estructuras de la cultura burguesa, despojadas de su cobertura tradicionalista y desgarrada de sus núcleos privatistas, siguen siendo importantes para la formación de motivos y no se las levanta como fachada. Las motivaciones pertinentes para la conservación del sistema en modo alguno pueden producirse con independencia de tradiciones culturales despotenciadas o que conserven reducida eficacia. (180)

Particularmente nos vamos a centrar en los argumentos relativos a c) y más especialmente todavía en el epígrafe que Habermas señala como "Moral universalista".

Habermas va a recurrir a una serie de razones para sentar un postulado, en el sentido de afirmar que sólo la ética comunicativa asegura la universalidad de las normas administrativas y la autonomía de los sujetos actuantes, por cuanto recurre exclusivamente a la corroboración discursiva de las pretensiones de las

-----  
(180) Idem, p. 100

normas; así sólo pueden reclamar validez aquellas normas en que los interesados se ponen de acuerdo (o podrían ponerse de acuerdo), sin coacción, como participantes en un discurso, cuando entran (o podrían entrar) en una formación discursiva de la voluntad. (181)

Pero para llegar a tal postulado Habermas examina las cuestiones morales en la evolución de las distintas formaciones sociales, y en relación con el sistema normativo de derecho.

En el nivel de desarrollo de las altas culturas los regímenes moral y jurídico, se diferencian. En términos éticos el Estado mediatiza las lealtades a la familia y a la estirpe, los deberes del ciudadano en competencia con los lazos familiares. No obstante sistema moral y régimen jurídico se integran en un marco único de interpretación teórica, imágenes del mundo, que actúan como legitimadoras del poder social.

Pero las sociedades tradicionales entran en un proceso de modernización y su complejidad trae problemas al autogobierno y las exigencias de un cambio de normas sociales, que no está de acuerdo ya con la lentitud de la tradición cultural espontánea. Son las condiciones del nacimiento del derecho formal burgués,

-----  
(181) Idem, p. 101

tal formalismo permite asegurar los contenidos normativos de la dogmática heredada. Las normas positivas del derecho se desprenden del corpus de las normas morales, privatizándolas, pero aquellas requieren justificación según principios.

El derecho abstracto sólo rige en el ámbito pacificado por el poder estatal, y la moral de los ciudadanos particulares que también ha sido elevada a principios universales no tiene límites en la zona intermedia entre los Estados, escapa al imperio de éstos.

Es en este campo moral donde se presenta un conflicto entre ésta sujeta a principios y la moral pública, pues por un lado está la universalidad de aquella y por otro, la del sujeto estatal concreto postulado por ésta, o en otras palabras: el conflicto entre el cosmopolitismo del "hombre" y las lealtades del ciudadano. Para Habermas sólo hay una manera de resolver tal conflicto, y es aquí donde se hace notar con gran fuerza su pensamiento ético-racionalista, en efecto dice:

....que desaparezca la dicotomía entre moral interna y moral externa, que se relativice la oposición entre los campos regulados por la moral y los regulados por el derecho, y que la validez de todas las nor

mas dependa de la formación discursiva de la voluntad de los interesados potenciales. Esto no excluye la necesidad de establecer normas obligatorias, pues nadie sabe (hoy) en qué grado se podría reducir la agresividad y alcanzar el libre reconocimiento del principio discursivo de justificación. Sólo en este nivel, al principio sólo construido, la moral se volvería universal en sentido estricto, con lo cual, al mismo tiempo, dejaría de ser "meramente" moral en el sentido de su diferenciación respecto del derecho. (182)

A reserva de que más adelante Habermas va a plantear las cuestiones veritativas referidas a los sistemas morales, desde aquí como en otras partes del texto que manejamos introduce también el mismo problema, dando razones acerca de la bifurcación de los sistemas normativos, tanto el de la moral como el del derecho, razones que relaciona con la evolución en la formación de los sistemas sociales, y las contradicciones que genera tal dualidad; justamente más allá de tal dicomía, la unidad normativa en cuanto a su aspecto fundamental no se podría encontrar en las estructuras parciales de los sistemas normativos, sino en una estructura más fundamental, esto es, en una ética comunicativa; que supone según hemos venido comentando una rela-

-----  
(182) Idem, p. 109

ción entre sujetos de habla y actuación de carácter universal, en donde las normas de cualquier naturaleza que sean, no valen por sí mismas, sino en cuanto sean discursivamente aceptadas por tales sujetos, la validez depende pues del discurso entre sujetos de habla, no depende de la ideología de los sistemas, la relación de su posible validez radica en el trato lingüístico entre los hombres; este cosmopolitismo del habla es el que corresponde al principio de considerar al hombre como ser humano específico, antes que como simple unidad del sistema.

Pero ¿que ocurre en sociedades evolucionadas más complejas, como las que Habermas examina, o sean, las de capitalismo de organización?

Con base en la idea del intercambio y a que éste debía regularse universalmente, y ya que dicha idea supone también la idea de equivalencia, el capitalismo liberal, por primera vez, prestó fuerza obligatoria a sistemas de valores estrictamente universalistas, y permitió al Estado emanciparse del modo de justificación tradicionalista.

Pero en el capitalismo de organización ya no funciona tal modo de justificación, además hay nuevas exigencias de legitimación. Ahora bien, ¿cuál va a ser

el nuevo modo de legitimación del sistema? pues por una parte los postulados de la ciencia, el saber que ha acumulado no puede regresar a estadios ya superados, y por otra, los sistemas morales que se expresan en discursos prácticos es difícil que la conciencia olvide el índice ya alcanzado y pueda inhibir un ulterior desarrollo moral. ¿Cuál va a ser la solución a tal problema?

Habermas para sentar las bases de una posible respuesta a esas preguntas, dice:

Si es verdad que, como supongo, el sistema moral y el sistema de la ciencia responden a una lógica interna, ello significa que tanto la evolución moral cuanto la científica dependen de la verdad.

Procuraré elucidar esta fuerte afirmación respecto del traspaso del derecho formal burgués a la moral universal política; ese traspaso no es contingente: puede motivarse racionalmente. A fin de poder diferenciar bien esos dos grados de una moral de los principios, recurro a las sistematizaciones filosóficas correspondientes. (183)

Hemos ya señalado al principio y al ocuparnos del teorema sobre moral universalista, cuál es el postulado

y la solución que Habermas propone al problema en cuestión, o sea, el de la ética comunicativa; faltan por exponer los argumentos generales por los cuales llega a tal solución, que además veremos en forma más específica en la última parte de su texto. Los argumentos pues son los siguientes:

Parte Habermas por establecer una diferencia entre norma y principio; y entiende por éste una metanorma, según el cual se pueden producir normas; la idea es producir una generalización cada vez mayor, con la idea de validez universal se puede destacar formalmente el principio fundamental entre cualquiera otros principios.

Por tanto una moral de principios es, entonces, un sistema que sólo admite normas de carácter universal, es decir, que no soportan excepciones, ni privilegios, ni restricciones a su ámbito de validez.

Ahora bien, el derecho natural moderno procuró desarrollar sistemas de normas jurídicas, con base en tales criterios; el formalismo jurídico asegura el carácter universal de las normas que garantizan la igualdad; tal formalismo indica la imposibilidad de legislar sobre situaciones concretas, se legisla sobre la licitud abstracta. De acuerdo con esto solo resultan

admisibles normas que deslindan campos compatibles, en los que cada individuo persigue sus intereses autónomamente, es decir, recurriendo a los medios no per-  
nados; los intereses morales son neutros. El sistema jurídico sólo recibiría justificación moral en tanto cuanto permitiera que todos los sujetos de derecho como conjunto, alcanzase el máximo de libertad o bienestar, en esta base de legitimación sigue existiendo una base ética. Esto se puede afirmar en cuanto el derecho formal por definición al delimitar un ámbito de acciones legales, deslinda un ámbito complementario de acciones morales. (184)

Este ámbito moral, se encuentra normado por un utilitarismo universalista siguiendo los criterios del derecho natural, de conformidad con tal utilitarismo estarían permitidas todas las acciones que contribuyan a elevar el placer o la utilidad para los individuos que sean compatibles con la misma oportunidad ofrecida a los demás. Sin embargo tal utilitarismo no alcanza el nivel de una ética del deber supuesto que los motivos son externos al sujeto moral; y ya que solo pueden llamarse moralmente buenas sólo aquellas acciones que además de ser conformes con reglas universales, estén motivadas exclusivamente por respe-

-----  
(184) Ibidem, p. 110



to a la ley, es decir, no empíricamente determinadas por las consecuencias de la acción.

A la versión de la ética utilitarista añade ahora Habermas la visión eticista de Kant, en éste se suma a la universalidad el criterio de la autonomía, que se considera tal, en cuanto es independiente de la contingencia de motivos.

Pero a Habermas le parece que la ética formalista es limitada, y esto se muestra en el hecho de que excluye por su propia estructura el ámbito de lo contingente, o sean, las inclinaciones incompatibles con el deber, inclinaciones que por tanto deben ser reprimidas, lo cual implica que: "por ello en cada estadio de la socialización tiene que aceptar como dadas las interpretaciones vigentes de la sociedad". (185)

Hasta aquí pues los argumentos de Habermas para llegar al postulado sobre la ética comunicativa. Lo que aquí cabe destacar en relación con tales argumentos y el postulado mismo del autor es lo siguiente:

Como lo vemos, Habermas lo que está planteando aquí, son los problemas que llamamos de legitimación del poder, llámese sistema social o político.

El planteamiento fundamental de Habermas en este

contexto es el relativo a la verdad en relación con las cuestiones morales. Supone que el sistema moral tiene como el sistema de la ciencia su propia lógica, no dice que sea estrictamente la misma, sino que cada sistema responde internamente a una cierta logicidad, que se puede detectar reconstruyendo sus significados, racionalmente; y esto quiere decir, que en algún sentido también evolucionan como evoluciona la ciencia, tal reconstrucción puede hacerse en términos discursivos, es decir, reflexivos y críticos; si esto es así, si tal evolución se puede constatar al hilo de las diferentes formaciones sociales, se puede decir que la evolución moral como ocurre con la ciencia, está ligada a la verdad, y que ésta no es privativa o exclusiva de los enunciados científicos.

El problema muy complejo que presenta Habermas en relación con lo anterior, es el de la tensión entre las categorías de "universalización" y "autonomía", ambas con referencia a los propios sistemas normativos, tanto del derecho como de la moral. En todos ellos el hombre como sujeto hablante y actuante queda, por decirlo así, diluido.

El derecho formalista se desprende del sistema moral en una etapa de la formación social, y logra cons

tituir su propio objeto de conocimiento, merced al principio de universalización, pero sólo lo legaliza, es decir, lo estructura le da forma, en tanto que se para otro grupo de acciones que se ubican en un campo diferente, o sea, el moral, si tal fuente separativa quiere encontrar justificación en cuanto a su totalidad normativa, esta justificación sólo la va a tener en la ética, cuando el derecho pueda contemplarse en el sentido de tener como fin la libertad o bienestar de los sujetos de derecho. El derecho formalista obtiene una universalización parcial, y solo manteniendo un fin más allá de su estructura formal, como totalidad normativa tendría la universalización deseada; pero el principio fundante de la universalización no es apto para ello, o por lo menos choca ahora en el campo ético con la autonomía del sujeto moral, ya que el criterio de la moral utilitarista queda ligado necesariamente a factores externos que violan la autonomía del sujeto moral. Para que no haya tal violación y se conserve el principio de universalización al par que el de autonomía del sujeto moral, la ética formalista recurre a la pureza de la voluntad, a la rectitud de intenciones, que no obedecen sino al deber de respeto a la ley universal, se eliminan pues las contingencias del mundo exterior. Se complementarían así

las categorías de universalización y autonomía; sin embargo ambas se refieren fundamentalmente a los principios del sistema moral.

Por otra parte Habermas afirma que la autonomía misma no se logra en los términos de la ética formalista Kantiana, y no se logra porque al ser reprimidas las contingencias, se aceptan como dadas porque tal como lo señala Hegel la máxima de la voluntad se llena de contenido, que es el de la moral vigente en la formación social respectiva, es decir, no puede suprimir el estado de necesidades sociales.

De todas suertes el resultado de la argumentación es que los sistemas normativos tanto del derecho como los de la moral, por las razones expuestas no lo gran adecuar plenamente los principios de universalización y autonomía.

No deseamos por lo pronto entrar en confrontación respecto a la ética Kantiana, quizá halla oportunidad de hacerlo más adelante; lo importante aquí es hacer notar, cuales son las ideas de Habermas y sobre todo, como lo entendemos, hacer ver que la legitimación o la fundamentación misma de todo sistema de poder en el fondo no puede eludir los planteamientos éticos.

Ahora bien, Habermas propone sobre la base que el mismo ha señalado y sobre todo con la idea de que el campo moral tiene también su lógica interna y por tanto su evolución responde también a una búsqueda de la verdad, propone decíamos, una ética comunicativa; según esto, con ella se resuelve la tensión entre la universalidad de las normas y la autonomía de los sujetos, y se aseguran tales principios, porque la única vía para la admisión de validez de las normas cualesquiera que ellas sean, depende exclusivamente de la corroboración discursiva.

Más allá de las instancias ideológicas de los sistemas sociales, y aún perfilándose paralelamente a ellos, existe una estructura de universalidad pragmática que rige como modelo ideal ético-racional las relaciones justificativas de los hombres, que se transporta a una ética comunicativa y propone a los sujetos de habla y de acción concretos la vía del discurso en la comunicación, que no permite coacción, y que valida cualquier contenido normativo.

Pasamos para terminar el aspecto de los teoremas sobre la crisis de motivación, al apartado b), recorriendo que de lo que se trata como tesis general es que el sistema socio-cultural no puede reproducir, en el

largo plazo, los síndromes privatistas pertinentes para la permanencia del sistema; y en forma específica respecto a este apartado, el que para la formación de motivos siguen siendo importantes las estructuras de la cultura burguesa, despojadas de su cobertura tradicionalista y desguarnecidas de sus núcleos privatistas.

Habermas desarrolla en dos sentidos el argumento, en primer lugar señala como al no funcionar el sistema normativo por vía motivacional en relación con el sistema político económico, ocurre que se le puede preservar reteniéndolo como forma cultural, desprendido ya de los roles que no puede cumplir, es decir, roles de socialización; y como no se ven los sustitutos de esta tradición que pudieran reemplazar a los elementos culturales "ya desprendidos" es verosímil decir, que las convicciones fundamentales de la ética comunicativa y los complejos de experiencia de la contracultura (arte posaurásico) ya son hoy determinantes de procesos de socialización típicos en algunos estratos, estos, han alcanzado el poder de configurar motivos.

Los postulados de la ética comunicativa se ven aparecer dentro de tales estratos y particularmente en relación con los problemas de los jóvenes adolescentes, problemas que se generan por una actitud reflexiva y

crítica de las creencias mismas que sustentan la tradición cultural, este modo de estar en las creencias indica el paso de una aceptación sin discurso, a una actitud racional que viene siendo la única que puede constituir una comunicación ética. Por esto dice también Habermas:

La tradición cultural determina que una moral de principios sólo adquiera credibilidad en la forma de la ética comunicativa, que no puede funcionar sin conflictos dentro del sistema político-económico; por eso cabe esperar, si la crisis de la adolescencia no se desarrolla en forma convencional, al menos dos desenlaces: el retraimiento como reacción, y la protesta generada por una organización autónoma del yo que en ciertas condiciones no puede estabilizarse sin conflictos. (186)

Habermas termina el capítulo Dos con un resumen, en cuyo apartado c) se hace una indicación importante, la transcribimos en su aspecto fundamental:

En el largo plazo, si es que este diagnóstico aproximativo es certero, sólo podrá evitarse una crisis de legitimación si las estructuras de clases latentes del capitalismo tardío son reestructuradas, o bien si se deja de lado la necesidad de obtener legitima-

-----  
(186) Idem, pp. 113-114

ción para el sistema administrativo. A su vez, esto último se alcanzaría si la integración de la naturaleza interior en general se realizase según otro modo de socialización, esto es, se la desacoplase de normas que requieren justificación. En el capítulo final discutiré esta posibilidad. (187)

La indicación es importante por dos razones, la primera es que ella conecta directamente el capítulo que estamos viendo con el siguiente, con el que termina Habermas su texto; la segunda menos formal y más de fondo, es que la discusión futura versa esencialmente sobre la cuestión que nos interesa, o sea, si el poder necesita ser o no legitimado; si finalmente el poder cualesquiera que sea su acepción, es un simple hecho, o requiere justificación por otra vía que no es la factual para posibilitar su legitimidad.

Veamos pues el último capítulo de Habermas "Acerca de la lógica de los problemas de legitimación". Después de una breve introducción, lo divide en seis secciones. En la primera discute el concepto de legitimación en Max Weber; en la segunda examina el carácter veritativo de las cuestiones prácticas; la tercera trata sobre el modelo de la represión de intereses ge



neralizables; la cuarta contiene la pregunta ¿El final del individuo?; la quinta, Complejidad y democracia; y la sexta y última, Toma de partido en favor de la razón.

Vamos a ocuparnos únicamente de los puntos esenciales que se refieren a nuestro tema.

Desde la propia introducción señalada Habermas va a plantear su posición, pues es efecto, él mismo indica que los teoremas de la crisis de motivación se basan en dos supuestos, y que entre ellos el que constituye la premisa más fuerte es aquella según la cual los valores y normas configuradores de los motivos, poseen una referencia inmanente a la verdad. (188)

¿Pero esta afirmación, de que valores y normas se orientan hacia la verdad, que significado tiene?

Habermas para darle significado a tal afirmación, relaciona el desarrollo motivacional en su aspecto ontogenético con el desarrollo de la conciencia moral en su aspecto cognitivo; éste puede por tanto reconstruirse en términos lógicos. Lo cual quiere decir también que, al nivel más elevado de la conciencia moral corresponde una moral universal referible a las normas básicas del discurso racional; esta moral universal pretende ser superior a las éticas que se le oponen, tanto empírica como sistemáticamente, y respecto de éstas,

aquéllas que formando sistemas no permiten la corroboración de su exigencia de validez por vía de argumentos. Es pues el aspecto cognitivo de las cuestiones morales lo que va a interesar a Habermas y por tanto el aspecto racional del poder, en cuanto éste tiene fundamentos a través del discurso o de la argumentación, y solo a través de esta vía obtener su legitimidad; no es la creencia la que legitima al poder, sino la reflexión crítica que supone una moral universal, aún cuando aquella —la creencia— pueda referirse a una creencia en la legalidad, según los postulados de Weber.

Con esto Habermas entra a discutir el concepto de legitimación en Max Weber, al cual hemos hecho algunas referencias.

Con los postulados de Weber acerca del "poder racional" se generó la polémica sobre el carácter veritativo de las legitimaciones; el autor transcribe uno de esos postulados, Weber efectivamente afirmó como ya lo hemos visto, que: "De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran desper-

tar y fomentar la creencia en su legitimidad". (189)

Habermas comenta este pasaje señalado que, si la creencia en la legitimidad es un fenómeno empírico y no hace referencia a la verdad, las razones en que se funda son psicológicas, pero si por el contrario existe esta referencia a la verdad en cada creencia. eficaz de legitimidad, las razones de apoyo tienen una pretensión racional de validez que puede ser comprobada y criticada con independencia de su eficacia psicológica. En el primer caso sólo se puede investigar la función motivacional de las razones de justificación, en el otro tal función no puede ser considerada con independencia de su condición lógica, es decir, es la pretensión de motivar racionalmente, la que está sujeta a crítica. De esto resultan dos alternativas, una la concepción del poder racional (Weber), y otra la que postula Habermas, o sea, la del carácter veritativo de la creencia en la legitimidad.

En el caso de la primera, un poder social será considerado legítimo, cuando se cumplan dos supuestos, el que el ordenamiento normativo se estatuya positivamente, y que, los sujetos de derecho tengan que creer en su legalidad, o sea, en la corrección de los proce

dimientos de creación y aplicación del derecho.

La creencia en la legitimidad se reduce a la creencia en la legalidad, un poder pues obtiene justificación por la sola invocación de la legalidad de la decisión.

En el caso de la segunda alternativa, o sea, la del carácter veritativo de la creencia en la legitimidad, de ninguna manera basta aducir que el Estado tiene el monopolio de la creación y la aplicación del derecho de conformidad con un sistema de reglas racionales sancionadas. El procedimiento no produce legitimación, es la sanción misma la que necesita legitimación.

Habermas cita sobre este problema las concepciones de Niklas Luhmann y Johannes Winckelmann, una que se puede calificar de decisionista y la otra de valorativa.

Transcribe parte de un texto de Luhmann (Positives Recht und Ideologie) en que éste dice: "La positividad del derecho significa que puede obtenerse validación jurídica para un contenido arbitrario, y por cierto mediante una decisión que pueda conferir validez a la norma y también quitársela luego. El derecho positivo rige en virtud de la decisión". (190)

-----  
(190) Idem, pp. 120-121

Respecto a Winckelmann Habermas señala, que aquél estima que la racionalidad formal, como la entiende Weber, no es fundamento de la legitimación del poder legal; la positividad de la ley exige un consenso omnium fundado de manera racional respecto a los valores. (191)

Desde luego la posición de Luhmann no es aceptada por Habermas y entra con él en fuerte discusión. Rechaza también la tesis valorativa de Winckelmann, en virtud de que la concepción de que existen normas básicas materiales susceptibles de fundamentación llevaría a la dificultad de indicar en la teoría, contenidos normativos determinados. Sin embargo para defender el carácter sujeto a crítica de las pretensiones de corrección no es preciso esto, basta recurrir a las normas fundamentales del discurso racional, normas que se suponen en cualquier discurso, aún en los prácticos.

Justamente en ese sentido y en la discusión con Luhmann, Habermas señala que dedujo la creencia en la legalidad, pero a partir de una creencia que fuera susceptible de fundamentación y que tal fundamentación debería hacerse en la legitimidad. Textualmente dice:

-----  
(191) Idem, pp. 121-122

El procedimiento inobjetable de sanción de una norma, el hecho de que un proceso se ajuste a la formalidad jurídica, únicamente garantiza que las instancias previstas dentro de un sistema político, competentes y acatadas como tales, son responsables por el derecho vigente. Pero esas instancias son parte de un sistema de poder que tiene que estar legitimado en total si es que la legalidad pura ha de considerarse signo de legitimidad. En un régimen fascista, por ejemplo, el hecho de que el gobierno se ajuste, en sus actos, a la formalidad jurídica puede cumplir una función de encubrimiento ideológico; ello significa que la sola forma técnico-jurídica, la legalidad pura, no puede asegurar el acatamiento, en el largo plazo, si el sistema de poder no puede legitimarse con independencia de su ejercicio ajustado a las formas correctas. (192)

Esta argumentación de Habermas que en parte ya transcribimos cuando en este trabajo comentamos a Weber, nos parece de importancia capital para penetrar en su pensamiento y también de interés en cuanto a nuestro tema.

La esencia del argumento radica en nuestro con-

---

(192) Idem, p. 123

pto, en la idea de universalidad, es decir, en el sugerir que el sistema legal no es sino una parte del sistema total de poder; es la totalidad la que en todo caso tendría que examinarse críticamente para obtener la legitimación, y no es únicamente la parte la que pueda prestarle decisoriamente legitimidad a esa totalidad.

Pero la idea de universalidad, no es una idea de estructuras formales dogmáticas, sino el contenido de aquella es ético-racional, es decir, pretende fundarse en un discurso lógico-práctico lo cual indica su conexión con la verdad; la idea de legitimación se vincula así al tema antropológico, al ético y al lógico; en esa trama no es posible aceptar el decisionismo de Luhmann, ni tampoco la tesis Weberiana, y menos cuando éste estima que lo racional hace referencia al medio-fin, es decir a una instancia de una mera pragmática del éxito, excluyendo del campo de la legitimación cualquier idea ética, la ética comunicativa de Habermas contiene según se estima estas reflexiones.

Se ha manifestado en el primer capítulo de este trabajo que el poder no sólo tiene problemas de legitimación, como los que aquí se discuten, sino que tiene también problemas de legalidad y que los tiene por

que la base de ésta a nivel teórico adolece de falta de fundamentación en última instancia, por lo menos en el corpus del positivismo jurídico consultado.

Ahora estos mismos problemas con un enfoque distinto los encontramos en Habermas al vincular la legalidad con la legitimidad en los términos del pasaje transcrito.

Por otro lado, se destaca otra idea de Habermas en dicho pasaje, y ésta consiste en no aceptar la fuerza de la creencia, sino que se hace menester tamizarla a través de la reflexión crítica, con ello, a la creencia misma se le exigirán sus pretensiones de validez. Solamente en esta vía argumentativa y comunicativa se genera un campo de posibilidad para la legitimación. Los postulados críticos de la Escuela de Frankfurt se hacen aquí presentes en nuestro autor.

Habermas cierra la sección dedicada al concepto de legitimación en Weber, y anuncia por vía de fundamentación la marca de su texto. Pretende pues demostrar la posibilidad de fundar la validez normativa, es decir, de motivar racionalmente su aceptación, esto en las secciones 2 y 3; en la 4, va a tratar de elucidar lo que efectivamente sucede (se refiere a sociedades del tipo de capitalismo tardío) respecto a



la pretensión de legitimación de los sistemas existentes: si se ha hecho rutina la aceptación no fundamentada de decisiones obligatorias, o bien si, ahora como antes, las motivaciones requeridas funcionalmente se producen mediante la interiorización de normas que requieren justificación.<sup>(193)</sup>

Pasamos pues a la sección 2, "El carácter verificativo de las cuestiones prácticas".

La sección se despliega a través de un conjunto de argumentos, rechazando las orientaciones empiristas y decisionistas y por tanto también las concepciones de los autores que dentro de la filosofía analítica<sup>(194)</sup> trabajan bajo tales orientaciones, paralelamente a tal rechazo Habermas formula sus propias apreciaciones; examina también otras tendencias, entre ellas a las inspiradas en la línea Kantiana.

Comienza por situar el problema en relación con las corrientes empiristas y decisionistas.

Veamos pues en forma comprimida y en sus razgos substanciales este desarrollo.

Habermas cita el obligado dualismo entre ser y deber ser, hechos y valores ya señalado por Hume; tal dualidad significa que los enunciados prescripti-

-----  
 (193) Idem, p. 124

(194) Cfr. Javier Muguerza, La concepción analítica de la filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1974; sobre todo la introducción del autor a la selección de textos, pp. 15-138.

vos o juicios de valor no pueden deducirse de enunciados declarativos o proposiciones.

La filosofía analítica ha tomado este punto de partida para un tratamiento no cognotivista de las cuestiones prácticas. Se pueden distinguir en tal tratamiento dos líneas de investigación, una empirista y otra la decisionista, ambas tienen una idea central, la de que las controversias morales no pueden decidirse con razones en vista de que las premisas valorativas de las que derivan enunciados éticos son irracionales.

El empirismo supone que los enunciados prácticos se emplean para expresar actitudes o necesidades del hablante, o para despertar en el oyente la disposición a ejecutar ciertas conductas o manipularlo.

El decisionismo establece que los enunciados prácticos integran un ámbito autónomo que obedece a otra lógica que aquella que guía a los enunciados teórico-empíricos, a una lógica que se encuentra ligada con actos de fe o decisiones. (195)

Habermas selecciona un ensayo de K.H. Ilting quien asocia argumentos de las dos orientaciones señaladas.

-----  
(195) Jürgen Habermas, op. cit. supra nota 119, p. 125

la exhortación), y como los actos de voluntad (decisión, creencia, actitud) están motivados solo empíricamente (encarnan necesidades o intereses), una norma, tan pronto como ha sido puesta en vigor por el libre albedrío de las partes contratantes, no puede contener nada susceptible de aprobación o problematización cognitivos, de justificación o rechazo. En consecuencia carecería de sentido justificar los enunciados prácticos de otro modo que por referencia al hecho de un contrato pactado por motivos prácticos. (196)

Pensamos que esto explicaría en todo caso el funcionamiento del sistema normativo. Tomando como ejemplo el contrato, explicaría el modo de operar de la norma, pero no a la norma misma, y ello en el criterio de Ilting es correcto, supuesto que es éste no se discute la validez de la norma; tales cuestiones carecería de sentido el plantearlas supuesto que la base en que se sustentan se reducen al mundo fáctico, a órdenes o decisiones, que encuentran su único sentido como preferencias enunciativas, en intereses, estados, o situaciones de orden concreto. La relación discursiva entre los sujetos no existe, sino solo se da un marco de unilateralidad respecto a cada uno de ellos; lo

-----  
(196) Idem, pp. 125-126

que se puede conocer en tal situación son los hechos que generan las ordenes y los hechos que generan la decisión de aceptarla; el campo del valor de la norma es incognosible en sí mismo, solo se puede llegar a él por la vía empírica. Queda pues así eliminado del area del conocimiento la justificación de lo normativo, y con ello en ese sentido el problema de las cuestiones morales.

Pero la cuestión que se plantea no es el de la descripción de como funcionan las normas, el de encontrar su recóndito mecanismo; sino el de su justificación y en suma el problema de su legitimación, que Habermas lo conecta con las cuestiones veritativas referidas al sentido moral.

Independientemente de que las afirmaciones de Ilting revelan una concepción empirista del mundo social, y que tal concepción desde el punto de vista ontológico es muy discutible, y aún discutible también epistemológicamente, Habermas dice, refiriéndose a los enunciados de aquél:

La construcción propuesta (cuyo contenido explícito difícilmente sería compatible, por lo demás, con su propia orientación) se ciñe a la tarea de explicar de la manera más completa posible el sentido y la operación de las normas. Pero en modo alguno puede dar

razón, satisfactoriamente, de un componente central de significación: el deber ser o la validez normativa. Una norma tiene carácter obligatorio; en ello consiste su pretensión de validez. Pero si son únicamente motivos empíricos (inclinación, interés, temor a las penas) los que llevan a acordar el pacto, no se advierte la razón por la cual una de las partes, si sus motivos originarios varían, habría de sentirse ligada por la norma acordada. La construcción de Ilting es inapropiada porque no permite establecer el decisivo distingo entre la obediencia a una orden concreta y el acatamiento de normas reconocidas intersubjetivamente. (197)

Habermas hace una serie de refutaciones más a Ilting, llega después de todo esto, a señalar que la pretensión de validez de las normas no se puede explicar, si no se recurre a la idea de un pacto motivado racionalmente. El modelo de partes que acuerdan un contrato, y que sólo deberían conocer el significado de las ordenes resulta insuficiente; el modelo adecuado es, más bien, el 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,

-----  
(197) Idem, pp. 126-127

arriban a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas son "correctas".

¿En qué radica pues la validez de la norma? ¿Cómo ella queda conectada con el aspecto cognitivo?

Si las normas no pueden obtener su validez a partir de la estructura de la orden, a partir de los enunciados de ésta, supuesto que ella revela una decisión que parte del sujeto que decide de acuerdo con sus propios intereses empíricos, como tampoco puede fundar su validez en el acatamiento también unilateral del sujeto que la acepta de acuerdo así mismo con su propia situación empírica; entonces el problema de la validez debe buscarse en otra parte, en otra perspectiva. Es justamente ésta de la que habla y propone Habermas,; la validez no se encuentra en modelos empíricos, ni se trata tampoco de meras decisiones por la vía de la orden o de la aceptación interesada; lo primero que habría que tener en cuenta es que la norma tiene valor en cuanto éste se da en una relación intersubjetiva, la relación significa también una comunidad de comunicación y ésta una relación lingüística. La validez finalmente, en última instancia, depende de la corroboración de las pretensiones de validez misma con que se ostenta la norma, vale por que es correge

ta en las circunstancias dadas, porque los que participan en el trato lingüístico, llegan a la convicción de su corrección, lo cual quiere decir, de su verdad en las circunstancias en que ella genera una acción. Habermas expresamente dice:

Lo que fundamenta la pretensión de validez de las normas no son los actos irracionales de voluntad de las partes contratantes, sino el reconocimiento, motivado racionalmente, de normas que puedan ser problematizadas en cualquier momento. Por tanto, el ingrediente cognitivo de las normas no se limita al contenido proposicional de las expectativas de conducta normadas; la pretensión de validez normativa, como tal, es cognitiva en el sentido del supuesto (aun contrafáctico) de que se la podría corroborar discursivamente, fundamentándola en un consenso de los participantes, obtenido mediante argumentos. (198)

Aquí se aclara aun más la posición de Habermas; referida la norma a la cuestión cognitiva, ésta vale porque existe la posibilidad de conocer si es correcta o no lo es, es decir, si es verdadera o no; y no obstante que la norma esté establecida no por ello vale intrínsecamente, no son las proposiciones en que se expresa y que establecen expectativas de conducta lo que señalan su corrección, ésta y su verdad signifi-

can que se trata, por decirlo así, de una norma abierta, abierta a trato argumentativo, y también en el sentido de que permite en cualquier momento problematizar sus proposiciones por la vía de la discusión argumentativa; por tanto la norma no es decisionista, no es imperativa, debe estar construida de tal manera que acepte su cuestionamiento. El mismo Habermas dice: "Una ética construida sobre la base de enunciados imperativos yerra la genuina dimensión de una justificación posible de los enunciados prácticos: la argumentación moral". (199)

Siguiendo con el tema, Habermas cita dos autores más, Peirce y Toulmin<sup>(200)</sup>. Ambos vieron la fuerza de la argumentación para proporcionar motivos racionales en que el progreso del conocimiento transcurre por vía de argumentos substanciales.

Tales argumentos si bien se apoyan en conclusiones lógicas no se agotan en la trabazón de enunciados deductivos. Se les puede utilizar para la corroboración de pretensiones de validez o para la crítica de las mismas y tienen la virtud de motivar racionalmente a los participantes y sólo por ese camino conservarlos como participantes también en el discurso.

-----  
(199) Ibidem, p. 128

(200) Idem, p. 130



En los discursos teóricos que procuran verificar afirmaciones se obtiene el consenso con reglas de argumentación distintas que aquellas que se refieren a los discursos prácticos, que intentan justificar normas recomendadas; pero en ambos casos se trata del mismo fin, una decisión racionalmente motivada acerca del reconocimiento o del rechazo de pretensiones de validez susceptibles de corroboración discursiva; es pues el procedimiento discursivo de la motivación lo que confiere su significado a ese reconocimiento, mo tivado racionalmente, de la pretensión de validez de una norma de acción. (201)

Vuelve a notarse aquí la idea de Habermas en el sentido de buscar el fundamento mismo de la validez normativa y un rechazo desde luego a cualquier forma de decisionismo; nada más que ahora precisa mayormente donde se finca operativamente el camino de la verdad a que hace referencia toda expresión normativa, y tal camino es la argumentación con sus propias características, que se hace dentro de un procedimiento discursivo. Tal discurso tiene su propia estructura, sobre ésta dice Habermas:

El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y des-

-----  
(201) Idem, pp. 130-131

preocupada del actuar cuya estructura garantiza que sólo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas, sea de afirmaciones, de recomendaciones o de advertencias; que no habrá limitación alguna respecto de participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga al fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad. Cuando en esas condiciones se alcanza un consenso acerca de la recomendación de aceptar una norma, y se lo alcanza en el intercambio de argumentos (es decir, sobre la base de justificaciones propuestas como hipótesis, ricas en alternativas), ese consenso expresa entonces una "voluntad racional". (202)

El problema para Habermas sobre las cuestiones morales, es el problema de la conexión con la verdad, que se expresa en términos lógicos, como pueden expresarse los enunciados de la ciencia, nada más que la lógica de las cuestiones veritativas en la justificación normativa o en los problemas de legitimación es una lógica, que obedece a su propia estructura, y ésta

-----  
(202) Ibidem, p. 131

tiene como base precisamente una naturaleza comunicativa; que el discurso fundamento mismo de toda pretensión de validación normativa, es eso, es decir, una forma de comunicación, que tiene sus propias reglas sumamente abiertas, cuyo fin es obtener por vía argumentativa el consenso; que es la expresión de una "voluntad racional".

No se trata de una "buena voluntad" vinculada a una ley universal, que la guía, que la orienta, según los postulados Kantianos<sup>(203)</sup>, sino que lo racional aquí en Habermas vinculado a lo ético radica en su formación discursiva, y el discurso ya se indicó entre otras condiciones se constituye en cuanto a su objeto, porque éste, es un problema, es decir, no es algo ya dado, sino que es en todo caso lo dado que se problematiza; el objeto ya no es la norma sino su pretensión de validez. En la concepción de Kant la ley moral universal no es discutible, actúa sobre la base de una creencia que no se problematiza.

Justamente de la línea Kantiana se deriva otra forma de argumentación, que desprendiendo el imperativo categórico de la materia de la filosofía trascendental y lo reconstruye como "principle of universality" o "generalization argument", empleando para ello, el

-----  
 (203) Immanuel Kant, op. cit. supra nota 96, p. 51

análisis del lenguaje, tal como lo hacen Baier y Singer, y en la misma línea P. Lorenzen y O. Schwemmer considerando su doctrina de la argumentación moral como una renovación de la crítica de la razón práctica. (204)

Lo que interesa a Habermas en todas estas posiciones que cita, no es tanto las reglas del lenguaje para el tratamiento de las cuestiones prácticas, sino que en todas estas corrientes se introduce un "principio moral"; principio que constriñe a los participantes en un discurso práctico a transformar sus propios apetitos generalizables; es por esto que Lorenzen puede hablar de un principio de transubjetividad (205). Principio que de todas maneras no va a ser aceptado por Habermas, pues aparte de otras dificultades la idea de intereses generalizables no se funda en principios de esta índole, sino en necesidades compartidas comunicativamente, pues al referirse a lo que él llama "voluntad racional" que expresa el consenso, dice:

Podemos llamar "racional" a la voluntad formada discursivamente porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente que pueda alcanzarse un consenso solo mediante intereses generalizables, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades compartidas comu

(204) Jürgen Habermas, op. cit. supra nota 119, p. 132

(205) Ibidem, p. 132

nicativamente. (206)

Las otras dificultades que se crean con la introducción de máximas de universalización sea las que propone Lorenzen, o de cualquier otro tipo, radican en que con ello se crea la dificultad de la justificación circular de un principio; Lorenzen mismo, señala la Habermas, confiesa una problemática residual decisionista cuando llama "acto de fe" al reconocimiento del principio moral. (207)

De todas suertes la problemática que surge con la introducción de un principio moral queda disipada porque la estructura misma de la intersubjetividad trae consigo la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de las normas, no se necesitan por tanto máximas de universalización establecidas en forma específica. Cuando se admite un discurso práctico necesariamente se supone una situación de habla que, por sus propiedades formales, no admite otro consenso que el de intereses generalizables. Una ética cognitiva basada en el lenguaje no necesita de principio alguno; se apoya únicamente en las normas básicas del discurso racional, normas que tenemos que suponer tan pronto como abordamos un discurso. (208)

-----

(206) Idem, p. 131

(207) Idem, p. 132

(208) Idem, pp. 133-134

Debe recordarse que en esta sección, como en la que sigue, Habermas lo que trata es de demostrar la posibilidad de fundamentar las pretensiones de validez normativa, y que tal fundamento se encuentra en la motivación racional de su aceptación. Precisa además el autor, al principiar la siguiente sección que: "nuestra digresión sobre la polémica contemporánea referida a la ética llevaba el propósito de avalar la afirmación de que las cuestiones prácticas son generalizables". (209)

Ahora bien, lo que Habermas trata de hacer, como lo vemos y hemos venido expresando, es rescatar al individuo frente al sistema o cualquiera que sea la manifestación de poder, pero al individuo entendido como un ser de habla, como un ser que se comunica a través del lenguaje, no se trata de un individuo totalmente aislado cerrado en sí mismo al modo de mónada leibniziana; el trato lingüístico lo conduce a la acción pero la motivación para ella no puede partir sino de un discurso racional, cuál corresponde a todo ser hablante y comunicante. Por tanto, la única vía de justificación de la validez de lo normativo está en el discurso racional y este supone substancialmente una

situación de habla ideal, en cuanto no permite más intereses, que los que se puedan generalizar.

Es verdad que los postulados de Habermas han sido combatidos desde diversas posiciones; ya sea porque reduce los procesos de cambio a simbólicas acciones linguísticas<sup>(210)</sup>, ya porque se consideran sus pretensiones como inmanentistas, supuesto que constituyen un nuevo encierro idealista en la esfera de la comunicación (211); pero no es menos cierto que no se trata de análisis lingüísticos, ni tampoco de un encierro en la comunicación; la razón de recurrir a un modelo ideal de habla y a una teoría ética de la comunicación con el propósito de fundar cognitivamente los discursos prácticos, es un marco teórico, que no excluye de ninguna manera las investigaciones empíricas, pero éstas deben tener esos fundamentos, extremos que el propio Habermas señala, así dice en el prólogo al texto que venimos manejando: "Por lo demás, he procurado evitar que la dilucidación de estructuras de hipótesis de carácter muy general se confundiese erróneamente, con

- 
- (210) Hans Jürgen Krahl, La introducción de 1857 de Marx; contenida en: Introducción general a la crítica de la economía política (1857) Karl Marx, Ediciones pasado y presente, México, 1979, p. 12.
- (211) Mario H. Otero y otros, La filosofía y las ciencias sociales, Tres modalidades de inmanentismo (Kuhn, Habermas, Althusser) Editorial Grijalbo, México, 1976, p. 200.

resultados empíricos". (212) y en la sección tres que veremos enseguida: "Ahora bien, esas insuficiencias de la búsqueda de indicadores seguirán siendo trivia les mientras falte una perspectiva teórica en que se inserte". (213)

Pasamos pues a la sección 3 que Habermas llama "El modelo de la represión de intereses generalizables".

Comienza por hacer una distinción entre normas que expresan intereses generalizables y que se basan en un consenso racional y normas que regulan intereses no generalizables y que se basan en la coacción, es en este último caso cuando se habla de fuerza normativa.

Existe un caso de fuerza normativa caracterizado por el hecho de que puede justificarse indirectamente, Habermas lo llama "el compromiso" se entiende por tal, una compensación normativa de intereses particulares, cuando tal compensación se realiza en condiciones de un equilibrio de fuerzas entre las partes en juego.

Un principio de ordenamiento destinado a un equi libro de esa índole es el de deslinde de jurisdiccio nes, otro es el encarnado por el derecho civil burgues; pero en ambos casos se aplican principios universalis-

-----  
(212) Jürgen Habermas, op. cit. supra nota 119, p. 13

(213) Idem, p. 141



tas susceptibles de justificación, aunque bajo la condición de que los intereses reglados no admitan generalizarse.

De todas suertes un compromiso sólo puede justificarse cuando se cumplan dos condiciones, una, el equilibrio de poder entre las partes en juego y otra, la imposibilidad de generalizar los intereses que entran en negociación. Cuando no se cumple alguna de tales condiciones, entonces se trata de pseudocompromisos. En las sociedades complejas se dan con frecuencia como formas de legitimación; en las sociedades de clases tradicional y del capitalismo liberal se da la forma ideológica de la justificación que afirma contrafácticamente una capacidad de generalización de intereses. La legitimación opera aquí como interpretación con una función doble, reafirman la juridicidad de pretensión de validez de los sistemas normativos y evitan que tales pretensiones sean cuestionadas y sometidas a contraste. Lo que se consigna con el empleo de tales ideologías es ocultar la restricción sistémica de las comunicaciones.

Por estas razones, una teoría de la sociedad que pretende ser una crítica de las ideologías, su problema es detectar la fuerza normativa de que se ha habla

do en el sistema de instituciones de una sociedad, pero tal fuerza normativa sólo se puede identificar si se tiene a mano el modelo de la represión de intereses generalizables, y por vía comparativa se contrastan las estructuras normativas existentes en cada caso con un sistema hipotético de normas constituido discursivamente. Habermas propone este modelo en los términos siguientes:

Una reconstrucción de esa índole, emprendida por vía contrafáctica (para la cual Lorenzen ha propuesto el procedimiento de la "génesis normativa"), puede llevarse a cabo, según creo, desde el punto de vista de una pragmática universal: ¿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 su sociedad, hubieran podido y querido participar en una formación discursiva de la voluntad acerca del modo de organizar el intercambio social? <sup>(214)</sup>

Habermas continúa exponiendo su modelo, pero ahora lo va a matizar con algunos supuestos de la teoría

-----  
 (214) Idem, p. 137

del conflicto, partiendo de la base de que el modelo de la represión de intereses generalizables que explica por una parte la necesidad funcional de la pseudo-legitimación del poder social y por la otra la posibilidad lógica del cuestionamiento, por parte de la crítica de las ideologías de las pretensiones normativas, sólo puede dar frutos si tal modelo se liga con supuestos empíricos. Parte Habermas en este sentido de una premisa: la orientación de la actuación hacia los valores institucionales puede no traer problemas, pero no los trae en la medida en que la distribución de oportunidades de satisfacción de necesidades legítimas hechas normativamente, se finca en un consenso efectivo de los participantes. Pero cuando surge disenso se hace consciente la injusticia de represión de intereses generalizables. Al surgir la conciencia de intereses se reemplaza el actuar orientado hacia los valores por un actuar hacia los intereses.

Habermas entiende por "intereses" las necesidades que se han hecho subjetivas, es decir, se han desprendido de las cristalizaciones, apoyadas en la tradición, de los valores compartidos en común. (215)

El autor asocia el modelo del discurso con los

-----  
(215) Idem, p. 138

supuestos de la teoría del conflicto ya señalados, adopta para ello una hipótesis empírica y una hipótesis metodológica. La primera consiste en el supuesto de que las constelaciones de intereses de las partes en juego reveladas en el caso del conflicto, coinciden suficientemente con aquellos intereses que deberían expresarse si los participantes entablaran, en el mismo momento del tiempo, un discurso práctico; la segunda se constituye sobre la posibilidad de reconstruir situaciones encubiertas ya de intereses de individuos o de grupos, y esto aun en el caso de que las normas se acatan sin conflictos; para esto se simula de manera contrafáctica el caso límite de un conflicto, en que los participantes se verían obligados a percibir con conciencia y promover estratégicamente sus intereses, en lugar de satisfacer sus necesidades ocultas, como en el caso normal, es decir, por la sola vía de la realización de los valores institucionales.

Habermas hace además algunas aclaraciones respecto a la construcción de tales hipótesis y a su confirmación, señalando que el científico social sólo puede realizar la imputación de intereses por vía de hipótesis, la confirmación directa de ésta sólo sería posible en la forma del discurso práctico entre los parti

cipantes; puede darse una confirmación indirecta en el caso de conflictos observables en tanto la situación de intereses imputados puedan asociarse con hipótesis acerca de las motivaciones del conflicto.

Cita el autor un texto de Claus Offe (*Politische herrschaft und Klassenstrukturen*)<sup>(216)</sup>; se trata en éste de establecer un patrón crítico para determinar la selectividad del sistema político, soslayándose de tal manera las dificultades de la teoría de sistemas y del conductivismo, ya que tanto aquella como éste no son capaces de conceptualizar los no-acontecimientos de pretensiones y necesidades reprimidas, latentes.

Son tres las alternativas que se ofrecen por Offe, una que puede denominarse antropológica, otra fundada en una filosofía objetivista de la historia y la útil ma apoyada en el procedimiento analítico-normativo; ninguna de estas alternativas le parecen útiles a Habermas, pero sí algunas estrategias también mencionadas por Offe; tales estrategias se pueden considerar como la búsqueda de indicadores empíricos para intereses reprimidos.

Son cuatro los indicadores; el primero confrontando "pretensión" y "realidad", este es un método habitual en la literatura del derecho público, así se esta

-----  
(216) Idem, p. 139

blece por ejemplo pretension versus realidad constitucional; en el segundo se pueden identificar las reglas de exclusión codificadas por un sistema político por ejemplo en la forma de reglas de derecho administrativo, leyes civiles y penales; el tercero consistente en la confrontación de procesos político-administrativos, pero no con sus pretensiones o las del derecho constitucional, sino con los mal entendidos y sobre-interpretaciones que ellos suscitan, resultados no queridos pero que surgen en los términos del sistema; el último indicador se refiere a un procedimiento comparativo, identificando, por aplicación de una cláusula ceteris paribus, las reglas de exclusión que distinguen un sistema de otro.

Habermas termina esta sección 3 precisando cuál es la función de los indicadores y cuál es la función que se propone su modelo que ahora llama "Modelo abogador".

Los indicadores necesitan sino quieren ser triviales la perspectiva teórica, en la cual se puedan insertar, de tal suerte que todos los indicadores mencionados por Claus offe, solo pueden utilizarse en un análisis de la crisis cuando se introducen en un sistema teórico de descripción y valoración. (217)

-----

(217) Idem, p. 141

Por lo que respecta al modelo abogado Habermas dice:

La función abogadora de la teoría crítica de la sociedad consistiría, más bien, en la determinación de intereses generalizables, y al mismo tiempo reprimidos, dentro de un discurso simulado vicariamente respecto de grupos que se deslindan entre sí (o que podrían deslindarse de manera no arbitraria) por una oposición articulada o al menos virtual. Un discurso de esa índole, concebido como defensa abogadora, solo puede llevar a resultados hipotéticos. No obstante, para la comprobación de tales hipótesis es posible buscar, con perspectivas de éxito, indicadores escogidos dentro de las dimensiones antes mencionadas. (218)

En el marco general de la Escuela de Frankfurt se inserta la posición de Habermas y de su modelo abogado, se trata pues así de una teoría crítica de la sociedad; en el caso de nuestro autor recurriendo a una pragmática universal y a una ética comunicativa, es fundamentalmente un modelo ideal con una fuerte carga racional y moral; pero hay que advertir que tal idealidad no es precisamente un encierro o una mera tautología, por el contrario, mantiene vivo permanentemente el proyecto del cambio, y una apertura también a la problematización de lo dado, y de ahí su tinte fi

-----  
(218) Idem, pp. 141-142

losófico, por ello puede ser que se le considere hipotética; pero también sólo a base de una tal concepción pueden insertarse indicadores empíricos, la función básica de la teoría crítica de la sociedad no es de ninguna manera la búsqueda de indicadores, sino la crítica, y ésta se da dentro de los postulados de la Escuela, teniendo siempre presente al hombre confrontado con el sistema de poder, cualquiera que éste sea, por eso, su función es abogadora, el contenido fundamental del modelo abogador es justamente éste, el abogar por el individuo y de ahí también el interés sobre los problemas de legitimación del poder.

Todo esto nos coloca ya en la sección 4 del texto de Habermas, cuyo rubro es: ¿El final del individuo?

El problema que Habermas plantea aquí lo señala de la manera siguiente:

He procurado fundamentar mi tesis según la cual las cuestiones prácticas pueden tratarse discursivamente y las ciencias sociales tienen, en sus análisis, la posibilidad metódica de considerar los sistemas de normas como veritativos, Queda abierta esta cuestión: si en las sociedades complejas la formación de motivos permanece aún efectivamente ligada con normas que requieren justificación, o bien los sistemas normati-



vos han perdido mientras tanto su referencia a la verdad. (219)

La trayectoria de la especie humana, confirma hasta hoy, la tesis de Durkehim, la sociedad es una realidad moral. El ser humano como sujeto de acción y de habla encuentra unidad en su persona con imágenes del mundo y sistemas morales, garantes éstos de su unidad, tal es el axioma de la sociología clásica. Tal unidad de la persona requiere pues de la perspectiva, de un mundo de vida creador de cierto orden, con significado cognitivo y práctico-moral.

Toda sociedad tiene como función importante antropológica, el darle sentido, y éste parece ser un imperativo congénito del hombre, darle a la realidad un orden provisto de sentido. Ese orden supone la actividad social de crear una construcción del mundo.

No puede concebirse al hombre aislado, es decir, separado de su sociedad, significaría su extinción, o por lo menos la generación de problemas psicológicos, esto tiene su fundamento, la sociabilidad del hombre, frente a todos los peligros, el más fuerte es el de la falta de sentido.

-----  
(219) Ibidem, p. 142

Formar parte de una sociedad es estar "sano", en el sentido de encontrarse resguardado de la "insania" última del terror anómico; y en relación con esto, la función básica de los sistemas de interpretación es procurar la estabilización del mundo, evitando el caos, o sea el dominio de contingencias. Puede entenderse entonces, que la función legitimadora del poder y normas básicas no es sino un matiz específico de esa otra función de "conferir sentido".

Habermas muestra el desarrollo de las imágenes del mundo y los problemas que este enfrenta en las sociedades complejas, así como los problemas que enfrenta la moral, para después plantearse una pregunta fundamental; dice el autor: "Si las imágenes del mundo han entrado en quiebra por el divorcio entre sus ingredientes cognitivos y de integración social, y si hoy los sistemas de interpretación destinados a estabilizar el mundo son cosa del pasado, ¿quién cumple entonces la tarea práctico-moral de constituir la identidad del yo y del grupo?"(220)

Habermas propone a manera también de pregunta y para salvar la disyuntiva, de que luego se habla, la vía de la ética-lingüística, dice: "¿Podría una ética-lingüística universalista,

-----

(220) Idem, p. 145

que ya no se asociaría con interpretaciones cognitivas de la naturaleza y de la sociedad, a) estabilizarse a si misma suficientemente, y b) asegurar estructuralmente las identidades de individuos y grupos en el marco de una sociedad mundial?" (221)

El otro punto de la disyuntiva también lo formuló como pregunta: "¿O una moral universal de raigambre cognitiva, está condenada a convergir en una grandiosa tautología, en que una exigencia de la razón, superada por el proceso evolutivo, se limite a oponer a la autocomprensión objetivista del hombre la vacía afirmación de si mismo?" (222)

Habermas es muy cuidadoso en este planteamiento, por eso, escoge la vía aporética para hacerlo, pero desde luego aun en esa vía empleada como fundamento, trata de llevar argumentos a su propia tesis, es decir, a los postulados de una ética comunicativa universal.

El resto de las preguntas del autor que consideramos pertinente no saltarlas, y siempre por vía de fundamento argumentativo dicen así:

¿Quizá se han cumplido ya, bajo la cubierta retórica de una moral que se ha vuelto universalista y al mismo tiempo impotente, transformaciones en el modo

-----  
(221) Ibidem, p. 145

(222) Ibidem, p. 145

de socialización que afectan a la forma de vida socio cultural como tal? ¿El nuevo lenguaje universal de la teoría de sistemas indica que las "vanguardias" han emprendido ya la retirada hacia identidades particulares, en la medida en que se acomodan al sistema espontáneo de la sociedad mundial como los indios en las reservas de los Estados Unidos? Por último, ¿ese retroceso definitivo cumple la renuncia a la referencia inmanente a la verdad de normas configuradoras de motivos? (223)

En relación con tales preguntas Habermas presenta argumentos para no contestar afirmativamente las preguntas, después muestra argumentos para su respuesta afirmativa; todo el resto de la sección que estamos viendo contiene todo este punto.

En relación con los primeros argumentos, el autor señala que no pueden motivarse todavía suficientemente una respuesta afirmativa a las preguntas formuladas, invocando la lógica del desarrollo de las imágenes del mundo, y no se puede hacer por dos razones, una relacionada con la teología y otra con la ciencia.

En cuanto a la primera, la repolitización de la tradición bíblica en la discusión teológica contemporánea y que coincide con un aparejamiento de la dicotomía más

acá/más allá no implica un ateísmo, como liquidación sin residuos de la idea de Dios; se conserva tal idea como logos que determina a los creyentes y, con ello, a la trama de la vida real de una sociedad que se auto emancipa. Dios dice Habermas: "pasa a ser el nombre de una estructura comunicativa que obliga a los hombres, so pena de la pérdida de su humanidad, a superar su naturaleza empírica y contingente encontrándose mediatamente, a través de algunos objetivos que ellos mismos no son". (224)

En cuanto a la segunda razón, o sea, la relacionada con la ciencia; el impulso filosófico a pensar el mundo como unidad desmitologizada no está decidido que no pueda conservarse en el elemento de la argumentación científica. Claro es que la ciencia no puede asumir las funciones de imagen del mundo; pero las teorías universales sobre el desarrollo social o sobre la na tural za de la so ci ed ad hu ma na, contradicen menos a un pensamiento cientifi co con se cu en te que a su in co m p r e n si o n de la re al id ad de la so ci ed ad hu ma na en el mal entendido positivista.

Se puede decir que la lógica de desarrollo de las imágenes del mundo no es excluyente de un modo de reali zación referido a la verdad, y esto puede ser consolador.

Ahora Habermas presenta el otro grupo de argumentos, señalando que no obstante tal idea consoladora, los imperativos de autogobierno en sociedades de gran complejidad podrían llegar a la determinación de que la formación de motivos se desprendiese de normas susceptibles de justificación y dejase a un lado, esa superestructura normativa ahora desacoplada, con esto los problemas de legitimación caerían por si mismos; hay algunos indicios de esta tendencia que Habermas los recoge como reflejos de la historia espiritual, indicios que los marca en los incisos a), b), c) y d), los cuales veremos resumidamente.

En cuanto al a), Habermas alude al golpe, por decirlo así, que la propia conciencia burguesa se da así misma, se desmiente afirmando la revocación de la razón ilustrada, y eso desde hace más de un siglo, toma el ejemplo de Neitzche quien suspende el criticismo Kantiano, y a la pregunta capital sobre ¿como son posibles los juicios sintéticos a priori? la substituye con esta otra ¿porqué es necesario creer en tales juicios? La teoría del conocimiento es reemplazada por una doctrina perspectivista de los afectos. Pero todavía en Nietzsche en su estilo heróico se deja ver el dolor que provoca su separación del universalismo de la ilustración, y todavía ese eco se nota en la recepción de

las ideas de Nietzsche en la década de 1920 en Carl Schmitt, Arnold Gehlen y otros; tal dolor se ha reducido actualmente a una cierta nostalgia, para la cual las orientaciones del positivismo y el existencialismo han creado la base; pero Nietzsche todavía alguna vez discutió el carácter veritativo de las cuestiones prácticas, hoy quién las discute está en el mejor de los casos desactualizado.

En el apartado b) se alude a la revocación de los ideales burgueses, que se deduce del retroceso de los postulados de la teoría democrática, particularmente en las concepciones de Mosca, Pereto, y Michels sobre la teoría de las élites, contra el idealismo del derecho natural, y también en Max Weber que acogió estos elementos de contrailustración en una teoría de la democracia de masas.

La nueva generación de teóricos de la élite, va más allá, y admite el nuevo elitismo como la única alternativa frente a la noche del totalitarismo.

Habermas cita entre éstos a Peter Bachrach<sup>(225)</sup>, en su teoría del poder democrático de las élites (Die Theorie der demokratischen Eliteherrschaft); en tal teoría se puede ver un interesante proceso de reduc-

-----

(225) Idem, p. 148

ción. En las tesis de Bachrach la democracia ya no se define por el contenido de una forma de vida que hace valer los intereses generalizables de todos los individuos; hoy no es sino un método de selección de líderes y de todos los accesorios del liderazgo. La democracia ya no se comprende como las condiciones en que los intereses legítimos pueden ser satisfechos mediante la autodeterminación y la participación, ahora no es sino clave de distribución de recompensas conformes al sistema, es por tanto, un regulador para la satisfacción de intereses privados; esta democracia hace posible el bienestar sin libertad.

La democracia ya no persigue el fin de racionalizar el poder social mediante la participación de los ciudadanos en procesos discursivos de formación de la voluntad; más bien tiene que posibilitar compromisos entre las élites dominantes. Con esto, se abandona lo substancial de la teoría clásica de la democracia; sólo se someten a la voluntad democrática no todos los procesos de decisión política, sino sólo las decisiones del sistema de gobierno.

El pluralismo de las élites substituye a la autodeterminación del pueblo, el poder social ejercido como si fuera un poder privado se descarga de la necesidad de legitimarse y se vuelve inmune al principio de



la formación racional de la voluntad. (226)

En el apartado c), el autor señala que con la figura histórica del individuo burgués se presentaron las exigencias de una organización autónoma del yo fundada racionalmente, exigencias que implican la lógica de una socialización universal por vía de individuación, si tal perspectiva se abandonara junto con sus imperativos lógicos, significaría que el sistema de sociedad no podría seguir produciendo su unidad a través de la formación de la identidad de los individuos socializados.

Horkheimer y Adorno en la Dialéctica del Iluminismo, y en el resumen que presenta A. Wellmer señalan las mismas ideas y dicen: "Desde que se dejaron atrás las imágenes animistas del mundo se instaló esa dialéctica de la ilustración, que en la sociedad industrial capitalista ha llegado a tal punto que ahora "el hombre pasa a ser antropomorfismo ante el hombre". (227)

Habermas se refiere a este mismo pasaje a las reflexiones de H. Schelsky (Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation) sobre el anterior diagnóstico; señala éste que el proceso de la creación científico-técnica genera una disolución total de la historia

(226) Idem, p. 149

(227) Idem, p. 150

tal como había transcurrido hasta hoy y un cambio de identidad del hombre. Y en otra reflexión indica, ese sentido para "el hombre" es, sin duda, mucho más que el mero contragolpe ideológico - moral frente a la autoproducción técnico-científica del hombre, aparecida con la civilización científica. El peligro de que el creador se pierda en su obra, de que el constructor se pierda en su construcción, es ahora la tentación metafísica del hombre. El hombre se detiene, aterrado, antes de transferirse a la objetividad autoproducida, al ser construido, y sin embargo trabaja incesantemente en la prosecución de ese proceso de objetivación técnico-científica de sí. Si primero el hombre entendió, y lamentó, el advenimiento del mundo técnico, racional, del trabajo, como un divorcio entre él y el mundo, como una alienación respecto de una vieja "unidad sustancial" con el mundo, la nueva unidad del hombre con el mundo se convierte ahora, en virtud de la construcción y elaboración del mundo por obra del espíritu, en una amenaza a la identidad del hombre que él había adquirido, precisamente, en ese divorcio. (228)

Sin embargo Schelsky señala Habermas, evade las

-----  
(228) Idem pp. 151-152

consecuencias de sus razonamientos, al hacer de la "permanente reflexión metafísica" un medio viable por el cual el individuo amenazado pueda sustraerse de las coerciones de la objetivación y reinstalarse más allá de los "límites de lo social". Esta es pues la forma en que el sujeto pensante puede adelantarse a su propia cosificación y así se asegura su superioridad sobre su propio proceso mundial.

Adorno es más consecuente que Schelsky, no se forja ilusiones acerca de la muerte del individuo burgués, más bien ve en la "institucionalización de la reflexión permanente" una valorización de la individualidad que meramente enmascara su destrucción. En "Minima Moralia" Adorno devela la realidad del individuo, en medio de las unidades humanas estandarizadas y administradas prospera el individuo. Pero en verdad es todavía meramente la función de su propia unicidad una pieza de escaparate como aquellos monigotes que antaño despertaban el asombro y recibían la burla de los niños. (229)

Sobre el mismo tema Habermas cita otro autor más, E. Willms (Revolution order Protest), armado éste con una figura hegeliana concibe la identidad del indivi

----  
(229) Ibiem, pp. 151-152

duo burgués trasladándolo al plano de las relaciones internacionales e igualando la grandeza del sujeto burgués con la universalidad histórico mundial de una posición imperialista de poder. Pero tal procedimiento quizá sería aceptable, si se interpreta la filosofía del derecho de Hegel en la perspectiva de Carl Schmitt, pero aun así, habría que preguntarse si las estructuras formales de la ética lingüística en que se explicitó el humanismo burgués desde Kant hasta Hegel, y Marx, no refleja nada más que un monopolio de definición de la humanidad, monopolio arrogado por vía decisionista, o si más bien esa reducción no representa una de esas melodías de la autolimitación burguesa largamente ejecutadas, y que mientras tanto se han puesto al alcance de cualquiera. (230)

Por último Habermas en la sección que tratamos se ocupa del inciso d), en donde se manejan los conceptos de alienación e inautenticidad, referidos justamente al individuo frente al sistema.

Señala el autor, que hasta hoy la tesis sobre el final del individuo ha quedado en el ámbito de experiencia de ciertos intelectuales y no ha sido sometida a contrastación empírica. La subjetividad no es algo nada más interior, la reflexibilidad de la persona

-----  
(230) Idem, pp. 152-153

crece en relación con su exterioridad. La identidad del yo para lograr su estabilización tiene que alejarse más de su centro en la medida que aumenta la complejidad de la sociedad; la persona se expone así a contingencias cada vez mayores y es proyectada a una red que es cada vez más continuamente espesa, de estados de desamparo y de necesidades de protección. Tal situación desde Marx se analizó bajo el título de alienación.

De este tipo de alienación A. Etzioni (The active society) distingue otra, oculta, la "inautenticidad". Este señala que una relación, institución o sociedad, son inauténticas si proporcionan la apariencia de accesibilidad cuando las condiciones básicas son alienantes. En estas formas de inautenticidad; los conflictos sociales son desplazados al plano de problemas psicológicos, siendo imputados a los individuos como asunto privado; después esos conflictos anímicos repolitizados en la forma de la protesta son recapturados, transformados en problemas susceptibles de manejo administrativo e institucionalizados como un testimonio de la existencia de márgenes de tolerancia efectivamente ampliados. (231)

Pero el deslinde que hace Etzioni nada explica,

-----  
(231) Idem, pp. 153-154

a lo sumo explica el hecho de que los fenómenos de alienación son reemplazados cada vez más por las manifestaciones de la inautenticidad.

El concepto de inautenticidad, continúa señalando Habermas, es muy oscuro, aún cuando Etzioni trabaja con él en el sistema de trabajo social, en la publicidad política, en las relaciones entre grupos y en el sistema de personalidad.

Habermas hace respecto a todo este problema, dos preguntas y una suposición: ¿Se trata de reacciones, incontrolables en el largo plazo, contra el continuo deterioro de las estructuras normativas, reacciones que impiden satisfacer la creciente necesidad de auto gobierno del sistema político-económico? ¿O asistimos a los dolores del parto de un modo de socialización completamente nuevo? Podría suceder que ambas tendencias encuentren un denominador común en la renuncia a una justificación de la praxis según normas veritativas. ( 232)

Esta sección que está terminando se conecta con la siguiente que bajo el número 5 llama Habermas "Complejidad y democracia", el enlace entre la sección anterior y ésta, lo señala cuando advierte que no encuen

-----

(232) Idem, p. 155

tra el modo en que estas cuestiones podrían decidirse empíricamente; tales cuestiones se refieren básicamente a un dilema, que nosotros traducimos concretamente en Sistema versus individuo, o más extensamente:

¿La complejidad del sistema en las sociedades avanzadas, y su centralización específicamente administrativa, con la utilización de las técnicas más sofisticadas, los avances mismos de la ciencia, y una informática desarrollada, eliminan la necesidad racional discursiva de legitimar sus decisiones? o ¿Un sistema tal excluye de sus postulados las cuestiones éticas y no necesita justificarse, supuesto que se trata de un sistema contingente, es decir, que puede ser de una u otra forma? ¿Se trata de un sistema que programa una nueva socialización del individuo, en donde su individuación no cuente, y en que la discusión sobre los problemas y conceptos clásicos, como política, poder, legitimación, democracia, opinión pública, etcétera, carezcan de sentido?

Habermas toma un camino indirecto para abordar tales cuestiones, contrastando sus propias ideas con las de Niklas Luhmann, tal contraste corresponde a la sección 5 aludida.

No pretendemos seguir paso a paso tal discusión, para los efectos de este trabajo, basta advertir con las notas que enseguida se señalan, que la posición de Luhmann es una posición decisionista, en el sentido de considerar que dada la complejidad del sistema éste se vuelve contingente, obedeciendo a su propia lógica de autoregulación; y de utilizar la teoría de sistemas para excluir la motivación individual y en términos de un funcionalismo universal suponer que existe un modo nuevo de socialización y que por tanto el "final del individuo" a advenido ya. Para Luhmann el problema ético queda fuera de su concepción, y desde luego queda fuera también el problema de las cuestiones veritativas con que se liga; justamente aquí encaja una de las notas a que nos referimos; dice Habermas:

Para Luhmann, una teoría de la comunicación que analice los problemas de legitimación con referencia a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez normativas se encuentra "out of step con la realidad social". Luhmann escoge como problema inicial, no la fundamentación de normas y opiniones (es decir, la constitución de una praxis racional), sino el hecho de que los sistemas complejos de acción se encuentran, en un mundo contingente (es decir que podría ser de otro modo), bajo el imperativo de la selectividad. (233)

-----  
(233) Ibidem, p. 155



Otras dos notas que destacamos, son las afirmaciones de Luhmann en la cita que de él hace Habermas:

.... dicho con una fórmula escueta, se trata de que el sistema político no puede derivar más su identidad de la sociedad, puesto que, precisamente, es ella la que lo reclama como un sistema contingente, que podría ser de otro modo. Debe identificarse así mismo, entonces, mediante la elección de sus estructuras en una situación de conciencia que no es aprehensible con los conceptos europeos tradicionales. (234)

Los procesos de decisión son ... procesos de exclusión de otras posibilidades. Producen más "no" que "sí" y cuanto más racionalmente proceden y someten a contraste un número mayor de posibilidades, tanto más elevada es su tasa de negación. (235)

La discusión con Luhmann la va a generar Habermas sobre tales notas y también sobre la concepción de aquél en relación con la teoría de la planificación, como uno de los tantos problemas entre complejidad y democracia.

Luhmann se ubica respecto a las sociedades complejas dentro del modelo de planificación comprensiva sin participación, que obedece a una política racional y

-----  
(234) Idem, p. 158

(235) Ibidem, p. 158

comprehensiva que requiere sobre todo la planificación de programas. (236)

Habermas refuta el racionalismo de Luhmann entendido como lógica de decisiones del sistema, y su separación de una ética comunicativa, refuta también los supuestos sin aclaración de una teoría de la evolución social, así como su decisionismo y su falta de fundamentación para llegar a una pretensión del fin del individuo; en suma, se trata de dos posiciones antitéticas, una la de Luhmann que se inclina por el sistema, y otra, la de Habermas que toma partido por la razón en favor de la dignidad del hombre.

Como decíamos anteriormente no podemos entrar a cada punto de la discusión, para nosotros es suficiente lo hasta aquí señalado. Pero justamente la posición de Habermas en favor de la razón, nos coloca ya al final del texto que nos ocupa.

El mismo Habermas presenta la última sección de su libro con el rubro "Toma de partido en favor de la razón". Comienza la sección diciendo:

Como se ve, no es fácil responder la pregunta fundamental acerca de si ha de pervivir un modo de socialización veritativa como dimensión constitutiva de la

-----  
(236) Idem, p. 159

sociedad. Esto podría inducirnos a pensar que no estamos frente a un problema que se resolvería en el plano teórico, sino a la cuestión práctica de si racionalmente debemos querer que la identidad social se configure a través de los individuos socializados o, en cambio, se la sacrifique en aras de una complejidad real o presunta. (237)

¿Que significa plantear así la pregunta? Habermas la plantea así para señalar que las dificultades que puedan presentarse para elaborar una teoría, no constituyen fundamento suficiente para abandonar el campo de la razón teórica y tomar el camino de una decisión del querer; es justamente este querer, el que debe sujetarse a la razón. Si esto es así, entonces la preocupación de Habermas es encontrar los fundamentos de ésta en relación con el problema planteado; ahora bien, si la voluntad racional no es sino una expresión de la razón y es ésta la que la funda, lo que hay que investigar en última instancia son los propios fundamentos de la razón, o como lo expresa Habermas: "... si las instancias constitutivas de una forma de vida racional han de conservarse, ellas mismas no pueden convertirse en objeto de una formación racional de la voluntad, que precisamente dependería de esas instancias constituti-

-----

(237) Idem, p. 168

vas". (238)

Pero si apuramos más el problema planteado por Habermas, podríamos decir, que si la preocupación básica es la supervivencia de un modo de socialización que se atenga a la verdad y que como tal constituya a la sociedad, entonces lo que hay que encontrar son los fundamentos últimos de tal modo; modo que forma la propia estructura de la sociedad en su sentido más universal.

Se trata pues, no de una investigación estrictamente empírica, supuesto que ésta se asienta sobre un modelo teórico, tampoco se trata de un problema metodológico en el sentido de plantear o emplear una estrategia en la investigación, si esto último fuera Habermas habría recurrido al empleo de métodos sociológicos ya al funcionalismo, o al estructural-funcionalismo o incluso a la aplicación de la teoría de sistemas en todos sus aspectos y atenerse a los resultados que ésta pudiera arrojar, como lo hace Luhmann; pero esto es precisamente lo que nuestro autor no hace, por ello, al referirse a la posición de aquél y entre otros aspectos al metodológico, puede decir:

Tan pronto como surge una alternativa que rompe ese círculo de intersubjetividad predeterminada, la

-----  
(238) Ibidem, p. 168

única toma de partido universalizable, el interés por la razón, se vuelve a su vez particular. Una alternativa de esa índole es la que plantea Luhmann cuando en el plano metodológico\*, subordina todos los ámbitos de interacción --timoneados por pretensiones de validez corroborables discursivamente-- a las pretensiones de poder, o de aumento del poder, de una administración excéntrica que con ello responde a la realidad sistémica; y cuando lo hace sin posibilidad de apelación, es decir, sin que esas pretensiones monopólicas puedan medirse, como sucedía aún en el Leviatán, según los patrones de una racionalidad práctica. (239)

Habermas podría haberse apoyado quizá en una teoría sobre la evolución social, pero tal teoría está aún por hacerse.

Ahora bien, si no se propone una investigación estrictamente empírica, si tampoco es un problema básicamente metodológico, cuál es la orientación de Habermas y que significa la "toma de partido en favor de la razón".

Por otra parte recuérdense las últimas palabras con que Habermas cierra su texto que ya hemos transcrito, pero que vale la pena volver a insistir en ellas.

Aun si hoy no pudiéramos saber mucho más de lo

-----  
\* el subrayado es nuestro  
(239) Ibidem, p. 168

que aportan mis esbozos de argumentación —y sería bien poco—, ello no podría desanimarnos en el intento crítico de discernir los límites de perdurabilidad del capitalismo tardío; menos aún podría paralizarnos en la decisión de luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad "espontáneo" o "natural", hecha a costa de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se la entiende en el sentido europeo tradicional\*. (240)

El esfuerzo de Habermas, como lo entendemos, se despliega por decirlo así en dos frentes; uno el epistemológico, otro el ontológico, procuraremos explicitar tal afirmación.

Cuando decimos que Habermas tiene entre manos un problema epistemológico, habría que hacer una distinción: la epistemología puede entenderse como una filosofía de la ciencia, o por lo menos muy ligada a ésta; o puede ser referida a la teoría del conocimiento en la forma que es tradicional tratarla. En la primera línea pueden ubicarse con sus matices a Kuhn o a Bachelard, la segunda se explana en casi toda la tradición filosófica, pero es Kant quién se podría decir, que sirve de puente entre las dos perspectivas.

-----

\* el subrayado es nuestro

(240) Idem, pp. 169-170

La epistemología ligada a la ciencia tiene como presupuesto, la génesis, la evolución o transformación de ésta, o los lenguajes en que se expresa; en todo caso el planteamiento de problemas queda relacionado con ella, es decir, con la ciencia misma.

En el caso de Kant, aún él mismo, en la Kritik der reinen Vernunft, pudo preguntarse sobre como es posible la experiencia científica, por eso la investigación o crisis se refiere a la razón de la ciencia, a la razón pura.

Pero en cuanto a Habermas si su preocupación es epistemológica entendida como filosofía de la ciencia, lo que ocurre preguntar es, ¿cuál ciencia? porque Kant a quien tomamos como ejemplo, cuando inquiere como es posible la experiencia científica, tiene frente a sus ojos el modelo de Newton, está lanzando la pregunta a un paradigma físico-matemático, pero Habermas no tiene ante sí una estructura tal; pues en efecto, si se inclinara por hacer este tipo de epistemología, hubiera tenido que relacionar su preocupación con los postulados de las ciencias sociales, sin embargo, aparte de que las tesis de la teoría crítica no se avienen a ellos, por otro lado ni la sociología ni la política son teóricamente tan bien estructuradas como lo pueden ser los modelos físico-matemáticos, y es más, aún su

propio estatuto es cuestionable. Si esto es así la preocupación de Habermas no es epistemológica en el sentido especificado.

Si Habermas no tiene pues a la mano ciencia alguna en el sentido dicho, sobre la cual pueda dirigir sus preguntas, tiene necesidad de crear una teoría que fundamente la racionalidad constitutiva de la sociedad, como modo de socialización veritativo. La construcción de esta teoría supone saber o tratar de saber como se conocen tales fundamentos, o como es posible llegar al conocimiento de los últimos fundamentos de esa racionalidad. Tales reflexiones sólo pueden, según entendemos, situarse en el campo de la teoría del conocimiento, y por tanto en la perspectiva de la filosofía.

Habermas propone por esta vía una teoría, la de la ética comunicativa, a la cual hemos hecho ya referencia, tal teoría encuentra sus fundamentos últimos en lo que ella llama una "Pragmática universal" que supone un modelo de habla ideal; toda esta gama de reflexiones está permeada por la racionalidad. Quizá podría afirmarse con base en esto, que el modo de socialización veritativo de la sociedad se expresa en el discurso racional, como Habermas lo entiende y al que también hemos hecho ya referencia, que solo y precisa



mente solo se da en la intersubjetividad, de manera que cancelar al sujeto de habla significa eliminar el discurso racional y un paso decisivo hacia la contrailustración y quizá a un profundo irracionalismo, como en el caso de Luhmann y en el de Weber y que nuestro propio autor en cuanto al primero dice:

No es la primera vez que esta perspectiva tiente al pensamiento "europeo tradicional". Significa haber aceptado el punto de vista del enemigo el que se retroceda ante las dificultades de la Ilustración y, con el propósito de luchar por una organización racional de la sociedad, se caiga en el activismo: en un arranque decisionista emprendido con la esperanza de que retrospectivamente podrán hallarse justificaciones para los costos que genere el hecho consumado. (241)

El discurso racional que se da en la intersubjetividad supone sujetos de habla y de acción, supone también que sólo por el procedimiento de la vía argumentativa pueden llegar a un consenso sobre intereses generalizables; como la comunicación entre tales sujetos discurre racionalmente, ellos, los sujetos, son capaces de producir tal discurso y por tanto capaces de racionalidad; en el fondo con sus matices es el

-----  
(241) Idem, pp. 168-169

concepto antropológico de la ilustración<sup>(242)</sup>, y el mismo que Kant vierte en "Was ist aufklärung", el "atrévete a usar de tu propio pensamiento".

De esta suerte los obstáculos que puedan reducir tal capacidad de pensamiento en el hombre como sujeto hablante y actuante, ménguan su persona, bloquean el desarrollo de su propia identidad y por tanto hieren su dignidad, al tomarlo como una simple unidad, al cosificarlo y transformarlo impropriamente en objeto; en suma al tratarlo no como fin, sino como medio.

Si esto es así, la concepción de Habermas no se ubica nadamás en la perspectiva de la teoría del conocimiento, sino también es una concepción sobre el ser del hombre en su relación con el poder; siendo la razón el rasgo característico de aquél, la razón reflejada en su estructura moral y expresada en su propia dignidad, el único camino para la legitimación del poder es esta visión antropológica. Es por ello, que podemos decir con cierta verosimilitud, que los postulados de Habermas aparte de situarse en la teoría del conocimiento, también pueden verse en su versión ontológica.

-----  
(242) Cfr. Ernest Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, Fondo de cultura económica, México, 1960, p. 260.

### 3. Dimensiones éticas del poder

En los capítulos anteriores nos hemos ocupado de los problemas de legalidad y de legitimación en el poder. Todo este tratamiento obedeció a que la idea fundamental en este trabajo es tratar de reflexionar sobre dos preguntas fundamentales: una sobre el status epistemológico del poder y conectada con ésta, otra, sobre su ontología, es decir, tratar de encontrar respuesta al ser o al modo de ser del poder.

Se dice generalmente que una cosa es la legalidad y otra la legitimidad del poder<sup>(243)</sup>, o sea, que se trata de dos problemas diferentes, pensamos que el enunciado es correcto; sin embargo, tal enunciado debe encontrar fundamentos, y éstos en nuestro concepto, deben buscarse en un planteamiento más universal del problema, o sea, el preguntarse cuál es el estatuto epistemológico del poder, o bien cuál es su estructura ontológica.

Tales preguntas y el posible encuentro de su respuesta, no se puede hacer de inmediato, es necesario un previo y largo camino para fundamentarlas.

-----  
(243) Héctor González Uribe, op. cit. supra nota 120, p. 185.

Este es el que hemos pretendido haber recorrido has  
ta aquí. Planteamos primero los problemas de legali  
dad en el poder, pensando que quizá al resolverse  
éstos, se podría también plantear al interior de la  
misma legalidad, los problemas de legitimación. Es-  
to no ocurrió así, según se ha dejado ya elucidado  
en el capítulo primero de este trabajo. Pero no nada  
más no ocurrió así, sino que al reflexionar sobre  
las teorías del derecho en la línea positivista ex-  
puesta, tanto en la de Austin, Kelsen y Hart, se lle-  
gó a la conclusión que en última instancia, es decir,  
en cuanto a sus últimos fundamentos, adolecían de  
falta de claridad, eran inconsistentes y no tenían  
la debida congruencia al interior de la teoría mis-  
ma; ya se trate de la idea del soberano en Austin,  
o de la norma fundante básica de Kelsen, o bien de  
la regla última de reconocimiento en Hart; y que jus  
tamente por ello, a nivel teórico, el poder encontra  
ba problemas para pretender su fundamentación en tal  
corpus doctrinario.

De manera que las teorías examinadas, no nada  
más no sirven de apoyo para plantear los problemas  
de legitimación del poder, sino dada su incongruen-  
cia plantean problemas en el nivel de legalidad del

poder.

El examen, la meditación y la conclusión que sobre tales teorías se hizo, fundan la búsqueda de los problemas de legitimación del poder en otras vías que no sean las estrictamente jurídicas.

Estos fueron los caminos que se siguieron al revisar lo que en campos diversos han escrito sobre el poder, tanto Foucault como Weber y Habermas, con metodologías distintas, con supuestos epistemológicos y aún ontológicos diversos. Foucault adscrito con sus propios matices a la escuela Bachelariana francesa, con su genealogía del poder, haciendo lo que el mismo llama microfísica del poder, pero pensando también en un modelo ficcionador del cambio social; Weber ya clásico de la sociología, creando con los antecedentes de Windelband y Rickert lo que denomina sociología comprensiva y los tipos ideales de dominación legítima; y finalmente Habermas, situado en la Escuela de Frankfurt y por tanto en la teoría crítica de la sociedad, con sus propios postulados ya sea a través de la teoría de sistemas como apoyo pero fundando todos sus esbozos sobre la legitimación del poder como él los llama, en una pragmática universal, y en una teoría de la comuni-

cación.

No obstante tales diferencias, se puede aventurar una afirmación, en todo ellos a pesar de sus contrastes hay un interés común, el tratar de encontrar un modelo explicativo del poder, ya sea el de los poderes microfísicos de Foucault, ya el de los tipos ideales de Weber o el de la ética comunicativa de Habermas.

Sin embargo, como lo vemos, Weber se separa tanto de Foucault como de Habermas, porque aquél acepta lo dado, es decir, explica a través de su modelo la realidad social, no la problematiza, la describe; no hacen lo mismo Foucault y Habermas, sus pretensiones según se estima trascienden a un campo diferente, reconocen el hecho del poder y sin embargo pretenden su legitimación a través de una perspectiva fundamentalmente ética, es decir, hay una no conformidad con los hechos; tanto el modelo ficcionador de Foucault como el modelo de la ética comunicativa de Habermas tienen como propósito último una defensa del hombre frente a la realidad que aparece como poder, sea en sus partículas, sea como sistema o totalidad. Es en este sentido que las doctrinas de tales autores se matizan con una carga ética notable.

Ciertamente que para los autores últimamente citados, las metodologías que emplean son distintas, y quizá así mismo sean diferentes sus postulados epistemológicos y aún ontológicos, pero la preocupación y en suma el fundamento último de su marco conceptual es precisamente ético, en el sentido ya apuntado.

Pero es por esto y por lo señalado aquí en cuanto al fundamento de nuestro tema, que nos preocupa tratar de elucidar las preguntas con las cuales dimos inicio a nuestro trabajo. ¿Cómo es que se conoce el poder? ¿Qué es el poder? ¿Se trata de un hecho natural como cualquier otro fenómeno de la naturaleza, y por tanto sujeto a las mismas leyes y a las mismas categorías de conocimiento que aquél? ¿Y si se trata de un factum distinto en cuanto a su estructura, en que consiste esta distinción, y cuál es el fundamento de ella?

Tales son las preguntas que se estiman, entre otras, básicas para el tratamiento del poder, y las cuales en nuestro concepto no podríamos haber planteado fundadamente antes del recorrido al que nos hemos referido. Ahora bien la complejidad de ellas y sus correspondientes implicaciones nos hacen ad-

vertir la dificultad de su enfrentamiento, y por eso, solo trataremos de acercarnos hasta donde sea posible a su contestación; de ahí las distinciones que haremos en la próxima sección y a partir de éstas ocuparnos de lo que llamamos "la aporía del poder".

### 3.1. Epistemología y ontología

Las distinciones a que nos referimos son importantes porque ello nos permite situar "el poder" en la perspectiva que se estima adecuada.

Cuando se habla del estatuto epistemológico de un objeto de conocimiento generalmente y en su sentido moderno se le vincula con los objetos construidos por la ciencia, y específicamente aquellos que se refieren a las ciencias físico-matemáticas; de esta suerte los problemas de que se ocupa la epistemología son los que se generan al interior de la ciencia, sea en relación con sus enunciados, sea en relación con el cambio de estructuras, o la razón de sus modificaciones, o aún en términos de lo que llama Bachelard "obstáculo epistemológico". (244)

A tal manera de concebir la epistemología queda

---

(244) Gastón Bachelard, op. cit. supra nota 68, 297



vinculada la filosofía de la ciencia, cuyos antecedentes se pueden señalar en Hume y Kant; los desarrollos posteriores y siempre siguiendo la evolución científica desembocan a comienzos de este siglo, y hasta hoy, se puede decir, que coexisten dos modos de hacer filosofía de la ciencia que no se oponen entre sí. Uno de ellos se puede ejemplificar con Poincaré, Duhem, Meyerson, Whitehead y el propio Bachelard, entre otros no menos importantes, cuyas obras responden a los problemas que plantea el pensamiento científico, por medio de sistemas relativamente aislados que, aunque realizan aportes fundamentales para la elucidación de cuestiones básicas, llegan hasta hoy como hitos de un pensamiento no integrado ni en sus puntos de partida ni en su formulación. El otro modo de hacer filosofía de la ciencia es el que se origina en el manifiesto del círculo de Viena (1929), se caracteriza por el diálogo y la crítica y es este modo de comunicación y no tan solo el programa de unificación de las ciencias lo que lo especifica.

Así las cosas es a partir de la publicación de la obra de Thomas S. Kuhn "Estructura de las revolu-

ciones científicas" (245), la que introduce la temática del cambio y hace que el filósofo de las ciencias se ocupe de esta cuestión. (246)

De todas maneras la epistemología en el sentido referido, como filosofía de la ciencia, queda adscrita como se dijo a los problemas de la ciencia, aparece así la filosofía como un accesorio de ésta, como algo que se perfila solo al margen de los problemas científicos.

Por varias razones no podemos seguir el camino de esta epistemología en términos de filosofía de la ciencia; una de ellas es que el tema de este trabajo se relaciona fundamentalmente con los problemas de legitimación del poder, y los criterios respecto a la legitimación es posible que no los encontremos en ciencia alguna. Hemos tratado de encontrar en las teorías del derecho como se ha visto algo de lo cual desprenderlos, pero aparte de que esto no fue posible, resultó que aún tales teorías en sus últimos fundamentos por su inconsistencia no sólo no nos dieron un camino de solución, sino que al propio poder le plantearon problemas de legalidad, por ello se busca

-----  
(245) Thomas S. Kuhn, op. cit. supra nota 78

(246) Cfr. Mario H. Otero, La filosofía de la ciencia hoy: dos aproximaciones, Difusión cultural, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, pp. 9-16.

ron otros caminos y ciertamente que en éstos o por lo menos en algunos de sus autores se encontró algún modo de apoyo. Pero el camino seguido no fue el de la epistemología entendida como filosofía de la ciencia; porque cabrían entonces las preguntas: ¿Cuál ciencia? ¿Qué ciencia como tal, es decir, la que pretende seguir el modelo de la ciencia natural, podría servir de fundamento para tratar de contestar preguntas cuya estructura hace referencia a problemas o ideas justificativas de los hechos del poder?

Seguramente que no existe ciencia alguna que constituida bajo los modelos de las ciencias naturales, esté en posibilidad de servir de guía para contestar tales preguntas cuyo contenido tiene matices valorativos o ideas éticas.

Puede ser que se nos advierta que aún siendo esto así, los valores, las creencias, las ideas morales y las concepciones éticas pueden ser tratadas como hechos en el campo social y que vinculadas como tales a los sistemas de poder, pueden ser manejadas como hechos sociales que inciden en dichos sistemas, y que por tanto, es la sociología política o la ciencia política la que se ocupa de ellos, particularmente ésta última ya que el objeto propio de ella es preci

samente el poder, por lo menos en una de sus más fuertes perspectivas. Pero aparte de que sería cuestionable su estatuto de ciencia, la perspectiva del poder como objeto específico de ella, no es la única, sino que hay otras más sea como comportamientos, o como conflicto de intereses. (247)

De todas maneras si alguno de los enfoques de lo que se llama ciencia política contemplan el aspecto ético, lo reducen en cuanto a valor a un mero hecho, y justamente este es el punto quizá más delicado y complejo del problema de la legitimación del poder, ¿porque hasta que grado puede ser la legitimación un hecho, cuantificable, verificable y predicable? ¿Es tal hecho un fenómeno natural, o se trata no de un fenómeno sino de un noúmeno para emplear la terminología Kantiana? ¿Es un fenómeno de la naturaleza o es una acción humana generada entre sujetos humanos? Tales preguntas forman parte de la sección siguiente de este trabajo y es ahí donde tratarán de contestarse; aquí sólo se señalan algunas distinciones previas y las razones por las cuales no se acoge la epistemología en el sentido de filosofía de la ciencia.

-----  
(247) Cfr. Wolfgang Hirsch Weber, La política como conflicto de intereses, Madrid, 1972.

Pero la razón que se ha pretendido exponer aquí, no es la única por la cuál no se siguió el camino ya señalado, hay por lo menos otra, y ésta da a entender que la actividad filosófica es una actividad crítico-racional, que su función es la de dotar de sentido a la realidad humana, y que su labor vigilante es conducir el pensamiento a que no se concrete a la sola percepción de la realidad, sino que penetre en ella críticamente procurando su transformación; debe pues la filosofía problematizar lo dado exigiendo su racionalidad y por tanto su legitimación en el campo que les es propio, o sea, en el quehacer humano y social particularmente respecto al poder, llámese éste sistémico, social, político o estatal, y siempre teniendo como idea central al hombre. La posición de la filosofía en esta orientación no es neutral, toma partido por la razón y el hombre para la construcción de un mundo racional y humano.

Dice Eñías Díaz a este respecto, comentando a Adorno:

El propósito y el sentido de esa actividad racional, es decir, el objetivo de la filosofía y, a su vez, de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, la razón de su forzada y difícil existencia,

no es, pues, sino la construcción de un mundo (naturaleza y sociedad) que de hostil y extraño al hombre pase progresivamente a ser a través del poder y el control sobre las cosas, sobre sus obras y sobre el mismo un mundo humano, habitable, comprensible y orientado por el hombre para la superación de su propio extrañamiento, para su liberación real, para su plenaria autorrealización, es decir, para la liberación y autorrealización de todos los hombres. Si el hombre ha comenzado a "pensar" ha sido por necesidad, por la necesidad real de la libertad; no se trata, pues, de una actividad neutra. (248)

Las razones expuestas nos llevan si no a abandonar totalmente el camino de la epistemología como filosofía de la ciencia, sí a orientar el tema sobre los problemas de la legitimación del poder en un diverso sentido, y éste es justamente el camino de la filosofía, con toda la apertura de crítica racional que ella nos pueda ofrecer.

Precisamente por ello tocamos nuestro tema en las vías entrecruzadas de la teoría del conocimiento y la ontología, decimos entrecruzadas para emplear esta metáfora, porque si bien aquella nos obliga a

-----  
(248) Elías Díaz, op. cit. supra nota 31, p. 317

desentrañar las posibilidades de conocimiento de nuestro objeto, no es menos cierto que ésta nos pi de el que plantemos la pregunta sobre el ser del po der. Pero, y este es quizá el punto capital, ¿se puede plantear lo relativo al ser del poder sin referirlo a su legitimidad? Claro que se puede contestar que si el poder se entiende como un hecho que se traduce en la actividad desplegada por el sistema político, en el sentido de toma y ejecución de decisiones a través de órganos específicos y que van a ser observables en todo el sistema social, entonces se pueden proferir enunciados sin que sea necesario introducir en la explicación variable alguna sobre la legitimación. La explicación aquí se concretaría al manejo de categorías de estructura y función, o ambas vinculadas, y en todo caso explicitado en términos de la teoría de sistemas.

Pero aparte de que toda esta argumentación se base en métodos estructuralistas y que éstos tienen ya sus propios problemas <sup>(249)</sup>, como los tiene también la teoría de sistemas, fundamentalmente por no expli

-----  
 (249) Cfr. Alvin Gouldner, La crisis de la sociología occidental, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979; para una visión general de la metodología estructuralista, Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.

car el conflicto y el cambio social, nuestras preguntas sobre la legitimidad del poder no están trazadas bajo esquemas sociológicos, sino fundamentalmente se abordan con un sentido filosófico y específicamente en el campo ético; y en esta perspectiva se estima que el problema del poder, es precisamente problema porque por decirlo así, el poder es bifronte; aparece como algo dado, pero a pesar de constituirse como un factum tiene la peculiaridad de serle inmanente su justificación, no se da como un acaecer natural, sino como un acontecimiento que debe justificar su racionalidad, ser y deber ser quedan entrelazados y las fronteras entre ambos es difícil distinguirlas; podríamos pensar que entre ambos se da no una relación meramente formal, sino una relación dialéctica interna; si esto no fuera así, no podría entenderse la inconformidad del ser humano en su situación social, y el porqué del rechazo y extinción de paradigmas políticos, sociales, económicos y culturales, y el nacimiento y la emergencia de otros distintos, lo cual es corroborable históricamente.

Las posibilidades pues de conocer nuestro objeto revierten sobre el problema ontológico, y este camino nos indica que ninguna fuerza o energía huma



na que exprese el poder se da sin que lleve el exigimiento de su racionalidad que le da sentido y significación; esto se puede ver en dos niveles, en el fáctico y en el discursivo. En el primero porque el hecho del poder no se agota en sí mismo, lleva como latente o potencialmente una prolongación que queda sujeta a la demostración de su validamiento racional; no es como el hecho meramente natural que se agota en sí mismo y no problematiza su existencia, en el sentido de su justificación. En el segundo, o sea, en el nivel discursivo, se busca en una u otra forma una exposición del hecho y una exposición de la justificación de su existencia, tal como ocurre en los discursos teóricos sobre el poder, es el caso de los enunciados de Foucault, Weber y Habermas ya examinados; en efecto, ellos admiten el hecho del poder de alguna manera lo describen, pero sus discursos no se concretan nada más a esto, sino que postulan su modificación o su cambio, o por lo menos buscan siempre la idea de su legitimación, la idea de su racionalidad. Esto estimamos se ve con claridad tanto en Foucault como en Habermas y aún Weber descubre un fundamento legitimamente, que no estemos de acuerdo con tal fundamento por vía de la creencia es otra cosa;

lo que se destaca aquí es que el discurso teórico so  
bre el poder tiene esta preferencia de búsqueda de  
justificación, y que no tendría posibilidad de dar-  
se sí la estructura del objeto poder no llevara en  
sí potencialmente la idea de su contradicción, su  
racionalidad immanente, o sea, como ya advertimos  
su propia dialéctica interna, por ello el discurso  
teórico puede construirse y expresarse según se in-  
dicó como modelo ficcionador en el caso de Foucault,  
o como tipología ideal de dominación legítima en We  
ber, o bien como ética comunicativa en Habermas.

Es pues por esta estructura aporética del po-  
der que hay la posibilidad de producir tales discurs-  
sos, Sánchez Agesta dice con sus propios matices re  
firiéndose a tales preferencias:

Hay que subrayar que esta capacidad de juicio  
sobre lo que es bueno para la comunidad política es  
un hecho de experiencia presente en toda la historia  
del pensamiento político. Casi toda la historia del  
pensamiento está llena de estos juicios críticos so  
bre las imperfecciones de la vida política y de una  
inquietud por imaginar cómo debía ser la comunidad  
política perfecta desde Platón y Aristóteles a Rou-  
sseau y Marx, y como es natural, en todo el pensa-

miento ético cristiano de Santo Tomás a Suárez. Es, pues, un hecho de experiencia que si no todos los hombres, algunos o muchos tienen esta conciencia crítica y participan de un ideal de perfección.<sup>(250)</sup>

Son tales consideraciones las que orientan la pretensión de explorar el objeto poder y sus problemas de legitimación en el campo ontológico y no en el de la epistemología, entendida específicamente como filosofía de la ciencia.

Ciertamente que los análisis lingüísticos o los semióticos del discurso político pueden llegar a clarificar algunos problemas sobre el poder político, pero se estima que aparte de reducir el objeto de conocimiento, por su propia naturaleza les está vedada la reflexión aporética y por tanto la reflexión crítica de lo dado; justamente es este tipo de meditaciones las que nos colocan en la posibilidad de tratar la onticidad del poder.

Los caminos seguidos por Foucault y Habermas nos parecen más ricos en esa posibilidad, ambos pretenden según se estima, encontrar los últimos fundamentos del poder. El uno en cuanto a los mecanismos de los poderes microfísicos que actúan en la socie-

-----  
 (250) Cfr. Luis Sánchez Agesta, Principios de teoría política, Editora Nacional, Madrid, 1979. p. 92.

dad y al vincular el discurso del poder con la verdad; el otro al postular las cuestiones veritativas de la ética y vincular por tanto la verdad con el poder en su forma macrofísica, haciendo descansar al poder social en el discurso racional en términos de una ética comunicativa y una pragmática universal.

Tanto Foucault como Habermas tienen una idea común, la del rescate del hombre frente al sistema de poder, sus discursos teóricos por diferentes vías llevan tal finalidad. Nuestra pregunta es, porque se dan tales discursos, que es lo que hace posible la preferencia de ellos; pues la realidad del poder si a éste no le fuera inmanente el problema de su justificación, no tendría porque cuestionarse, se aceptaría sin más como algo dado sin ulterior problematización. Sin embargo como se está mostrando esto no ocurre así, ocurre precisamente lo contrario, es decir, la constante del poder es su propia legitimación. Ello ocurre aún en el tema de las ideologías cuando tratan de velar esa idea inmanente del poder sobre su control veritativo, sobre su aspecto racional, aún ellas decimos tienen necesidad de producir discursos de justificación aún cuando éstos no sean verdaderos. Esta necesidad inmanente al poder de pre

tender su legitimación la expresa Weber, en frases que ya hemos citado. (251)

La ontología nos revela el ser o el modo de ser del poder, como algo bifronte, como algo que se incrusta en un *factum*, y que sin embargo se extiende como un proceso en el tiempo y en éste exige sus fundamentos de legitimación; es una estructura ambivalente, contradictoria, dialéctica; es un poco parecido a la concepción antropológica Kantiana, el hombre es un ser que participa como fenómeno de la naturaleza, pero al mismo tiempo es también un *nómeno* y como tal participa de un mundo inteligible, del mundo de las ideas morales y de la libertad<sup>(252)</sup>, por ello mismo su existencia transcurre como una tensión, como un combate por la virtud. En el caso del poder éste también se presenta así, como una tensión, como una lucha interna entre lo que es en el universo fenoménico y como lo que debe ser en el universo *nómenico*, en el mundo inteligible.

Es tal estructura del poder lo que le da su muy especial característica y lo que constituye su *apoforía*, su problema, y finalmente su propia realidad;

-----

(251) Max Weber, op. cit. supra nota 89, p. 170.

(252) Cfr. Raúl Hernández Vega. El concepto del derecho en Kant, en: Boletín informativo No. 9 Mayo-junio, 1984, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, México, pp. 11-12.

trataremos pues de desarrollar un poco más esto en la sección siguiente.

### 3.2 La aporía del poder

Permitásenos comenzar este párrafo con una cita de Nicolai Hartmann:

El arte de Aristóteles de discutir problemas sin querer resolverlos a todo precio, el gran arte de la aporética que antaño dominaba en todos los sectores de la filosofía, es un arte que en la actualidad hemos olvidado totalmente. Es necesario que volvamos a aprenderlo desde sus cimientos. Es el camino natural, el único que se nos ofrece. La historia de la filosofía nos ha hecho ver con abrumadora certidumbre que las soluciones de problemas metafísicos nunca son sino muy relativamente convincentes; en cambio, dista mucho de haberse reconocido en la misma medida que el análisis riguroso del eterno acervo de problemas, puramente inquisitivo y orientador, y que no está al acecho constante de resultados interesantes para el sistema, ha fomentado en todo momento, en medio de toda la sistematización pasajera, lo imperecedero, eternamente necesario y verdadero; no se ha reconocido eso, a pesar de que es el reverso, más positivo y mucho más importante, de aquella experiencia histórica. (253)

(253) Cfr. Nicolai Hartmann, *Metafísica del conocimiento* Editorial Losada, Buenos Aires, 1957, p. 23.

Recurrimos a esta cita de Hartmann, en primer término porque la obra de la cual la desglosamos vincula el conocimiento a la ontología, o para ser más precisos funda la teoría del conocimiento en la metafísica. Se ha estimado en la sección anterior que el conocimiento de nuestro objeto, el poder y su legitimación, para aprehenderlo es necesaria una previa inquisición ontológica sobre él, el reconocer pues supone la onticidad del objeto y en este sentido es que hemos tratado de penetrarlo; en segundo lugar no nada más porque la discusión pueda seguir la vía aporética, que en todo caso también suscribimos, en el sentido de argumentación racional y por tanto libre, no coactiva, tal como Habermas la postula; sino que recurrimos a dicha cita también, porque se considera que nuestro objeto de conocimiento es en sí aporético, problemático, enigmático, y que no podemos sino darle el tratamiento propio a su naturaleza. Es en sí el poder y su legitimación una contradicción interna a su propia estructura, y por esto precisamente enigmática y en suma aporética. ¿Cómo pues inquirir sobre este enigma y obtener los datos que nos orienten en el conocimiento de su ser o modo de ser? De lograr esto y que tal vez sea relativamente poco, quizá ello nos baste para de ahí desprender algunas líneas pragmáticas y llevarlas a lo que en

la sección última de este trabajo llamamos Indicadores de legitimación.

Por lo pronto hemos dicho ya que el poder se presenta como objeto bifronte, como algo que se puede calificar de factum, es decir, como un hecho, pero que no nada más es eso, su ser no se agota en la factualidad sino que la trasciende y exige, por decirlo así, su justificación; tal exigimiento ya no se puede ubicar ni se puede captar en el universo de lo dado estrictamente, sino que se sitúa en un universo distinto, en el mundo de lo inteligible para emplear la expresión Kantiana, mundo inteligible que no tiene menos realidad que el mundo de lo dado.

Pero aún tratándose de un hecho e ingresando por tanto en el universo de lo fáctico, no es un hecho como lo pueda ser el hecho natural, cuyo ser es estar permanentemente constituido por la naturaleza, y cuyos enunciados teóricos hacen referencia al mundo de lo dado o a su expresión predictiva; el hecho del poder si así se le puede llamar, más que tratarse específicamente de algo que ocurre a la naturaleza, es un proceso que transcurre en la naturaleza y que tiene un sentido, mantiene una significación; por ello, no es energía de la naturaleza, sino acción humana. La parte visible, observable de tal acción quizá podría traducirse en comportamientos, pero debe quedar claro que tal behavio-



rismo no es todo lo que ontológicamente se pueda decir del poder; tales esquemas de comportamiento se explican en términos de funciones y este no es aquí nuestro propósito. Lo que interesa es que el hecho del poder que se expresa en acciones humanas, es por su intención significativa diferente al hecho natural.

Pero la acción humana se da en una trama compleja, el actuar del hombre no se da aislado, se podría decir que nunca se da así, sino que se concreta, se liga al "otro", la acción humana no podría comprenderse con sentido y significación sino es referida al "otro"; y es precisamente esta relación la que le da su carácter comunitario, el actuar humano se da en una relación de sujetos, es en principio una relación intersubjetiva, la acción del sujeto corresponde a la acción de otro sujeto, no se agota en su puro planteamiento interno, trasciende al mundo exterior y se dirige hacia el "otro"; es intencional en el sentido de estar vocada a mover, por decirlo así, la actividad de ese "otro", éste puede aceptarla o rechazarla, pero es siempre el referente de la acción, no hay forma o manera de quitarle a la acción su referencia, y por ello mismo es significativa; sin este marco no podría darse la acción humana.

En contraste el hecho natural, el fenómeno, carece de estas notas, no se puede decir que tenga esa intencionalidad, no está dirigido a ningún sujeto, su ser se agota en la estructura propia de la naturaleza, carece de ese trascender hacia el "otro", este para el hecho natural no existe; la lógica de su explicación es distinta de la lógica de la acción y aún cuando ambas pretenden la búsqueda de la verdad, los criterios respecto a ésta son diversos, como diversos son los objetos de conocimiento, y diversa su estructura ontológica; por ello, no vemos porque no puedan plantearse en relación con las cuestiones morales las cuestiones veritativas, como lo trata de hacer Habermas en la perspectiva ética de la acción humana. La trama en tal tipo de relaciones es muy compleja en las sociedades modernas, y su grado de complejidad es cada vez más creciente sin embargo no puede rebasar los límites de la intersubjetividad, cuando esto ocurre la intencionalidad de la acción humana pierde transitoriamente su sentido, y puede ir camino hacia la irracionalidad.

El poder tiene pues como marco esta rama intersubjetiva de acciones humanas, cuyo campo de despliegue es la comunidad societaria, pero es esta relación in-

tersubjetiva y la acción misma del hombre la que nos interesa y que expresa el poder, en cuanto ella es significativa y tiene sentido, es decir, en cuanto es moralmente racional; con lo cual queremos indicar que no es simplemente exterior, lo es de alguna manera pues se da también en el mundo de la naturaleza, pero no es exterior como los hechos naturales, tiene una cara de interioridad que se da en la relación intersubjetiva y es en ella donde se puede encontrar su aspecto esencial; no es nuestra idea decir con esto que tal interioridad deba entenderse como encierro, sino el principio que la organiza, que la genera, transcurre en la relación intersubjetiva, ya que por sujeto pretendemos entender aquí, aquél que se hace con la presencia del "otro".

El enigma pues del poder, es el enigma de la acción humana misma, se plantea como algo que es, pero que al mismo tiempo debiera ser de otra manera, es una realidad que se tensa entre algo parecido a un hecho y que al mismo tiempo rebasa ese factum lo trasciende y se incrusta en el mundo moral, por esto es que su ontología no es fácil de captar, hay una cierta resistencia a su análisis, y también por ello hay dificultades en fijar su estatuto epistemológico.

Pero las acciones humanas se dan en su cara exterior en la trama compleja de las relaciones sociales, se dan como las entiende Foucault como poder, en grupos humanos que tienen una cierta unidad de organización. El poder permea por decirlo así, a todos estos grupos unificados, aparece pues en las relaciones de familia, en la escuela, en la empresa, en las organizaciones de salud, en las prisiones, etcétera; y se concreta en mecanismos específicos en el nivel de los sujetos humanos, así su realidad más que aparecer institucionalizada, formalizada, aparece como una relación muy directa, es una relación como dice Foucault "cuerpo a cuerpo" se factualiza así, ya no referida solo a una unidad organizada, sino a la que se realiza entre el padre y el hijo, entre el empresario y el trabajador, entre el médico y el paciente, el carcelero y el prisionero. Más que la trama de relaciones y acciones sociales en el mundo macrofísico, a Foucault le interesa la expresión del poder en el mundo microfísico, pero tal expresión no se da solamente en partículas, en mecanismos meramente fácticos, sino que también se forman y estructuran en discursos, es por ello que Foucault habla de los discursos del poder, pero siempre en este nivel microfísico; la estructura de tales mecanismos y la del discurso que los profile es, el saber. Por ello mismo vincula al poder con

el saber; pero el saber debe vincularse con la verdad y en cuanto ésta se refiere al ser humano, al hombre, tal verdad tiene un contenido ético; y precisamente por esto la realidad debe ficcionarse, es decir, construirse un modelo ideal que ajuste los mecanismos del poder, racionalizándolos; de ahí la postulación de Foucault del "modelo ficcionador" y el entender la "política" como "verdad".

Habermas no hace referencia a los mecanismos del poder en su sentido microfísico, su visión es más amplia en cuanto es una idea de totalidad, la imagen que nos presenta es macrofísica, lo que le interesa es mostrar la evolución de las formaciones sociales en su conjunto, el poder se ve a través del sistema y particularmente en el nivel del subsistema político y de los actos de autogobierno. Sin embargo aún en las formaciones sociales de capitalismo tardío o de organización, Habermas lo mismo que Foucault en su contexto, postula algo más que la mera descripción de lo dado, por esto es que rompe el esquema de la teoría de sistemas para poder aprehender ese algo más, y lo mismo que Foucault vincula al poder con la verdad; el poder como hecho debe ajustarse a una verdad profundamente ética, las acciones humanas transcurren en el campo lingüístico, el ser humano en cuanto tal, no es na

da más un ser que actúa, sino que también habla, expresa sus preferencias en términos de habla, a través de un discurso racional que tiene como modelo una pragmática universal; la ética comunicativa sirve de base a la acción misma.

Si comparamos las tesis de Foucault y Habermas podemos notar la bifrontidad del poder, de la cual hablamos, ya se trate del poder a nivel de mecanismos y con una visión microfísica, o ya se trate del poder sistémico; de todas formas los discursos del poder se profieren no nada más sobre lo dado, sobre las situaciones de facticidad, sino específicamente hacen referencia al mundo moral; y esto es posible, porque el poder se construye como una aporía, su ser participa de lo dado, de lo fáctico, pero al mismo tiempo contiene la regulación de su propia legislación, al poder le es inherente este aspecto de justificación, sin el cual no podría calificársele como tal, sería un mero hecho natural, pura energía, sujeto a su explicación por leyes físicas y matemáticas, pero no por leyes morales. No se niega que el poder sea fuerza, aun cuando fuerza vital y que por tanto se exterrioriza en el único lugar posible, es decir, en el mundo físico, pero aún así la exteriorización y su despliegue tienen sus propios matices; en lo que se

insiste es en la carga ética del poder y en la estructura ética de un ente que tiene al mismo tiempo una realidad factual y una realidad moral, y que es precisamente por ello un enigma, un problema, pero que quizá ésta sea su más profunda realidad.

Esta perspectiva de fundamentación ontológica del poder, hace posible su conocimiento con las notas matizadas que le hemos dado a partir de considerarlo como acción humana; abre también la posibilidad de su conocimiento dentro del universo ético, cuando comprenderlo significa tratar de aprehender tal objeto en su tensa relación dialéctica, en su contradictoria estructura de esta suerte describir solo una parte del objeto abandonado su aspecto ético, es tanto como falsear su onticidad, por ello, no se puede en el sentido epistemológico suprimir su vertiente ética, ésta expresa la idea de legitimación, es como ya se ha mencionado inmanente al objeto mismo, o sea, que la legitimación forma parte del poder como regla que lo niega y lo ajusta a su racionalidad ética.

Dice Zippelius refiriéndose a la idea de legitimación en el Estado democrático constitucional:

Cuando en relación con el Derecho y el Estado criticamos normas de derecho particulares como injustas

o dirigimos nuestra crítica contra la realidad constitucional, es decir, contra el Estado, disponemos, implícitamente o expresamente, de criterios correctos con los que podemos medir las órdenes existentes. De esta manera queda establecida la pregunta ética por la cual un orden estatal y justo encuentra una fundamentación suficiente. (254)

La posibilidad de los criterios correctos y la posibilidad de fundamentación suficiente a que Zippelius se refiere, sólo puede hacerse presente en la medida en que se apoye en el análisis ontológico hecho; pues de otra manera, ¿cómo es que se pueden hacer patentes los criterios de legitimación si no los revela la propia onticidad del objeto? y de no ser así, ¿cómo fundar la posibilidad epistemológica de la eticidad?

Se estima que tal problema quizá se resuelva con la reflexión de contemplar el poder y su legitimación como una aforía, de conformidad con lo aquí expuesto.

En otro pasaje ya transcrito que se repite para mayor claridad, el mismo Zippelius dice refiriéndose a los criterios de legitimidad: "En la pregunta por la legitimidad en el sentido ético no se trata de ver  
-----

(254) Reinhold Zippelius, op. cit. supra nota 145, p. 228.



dades sobre cosas, tampoco por (sic) verdades meramente lógicas, sino sobre el problema de la correcta elección en el comportamiento y en la decisión". (255)

Si se analizan los enunciados de Zippelius al parecer significan que el criterio de legitimación del poder, debe buscarse fuera de la lógica, y por tanto fuera de la verdad; así como que los propios criterios se refieren solo a la correcta elección.

Habermas piensa diferente, no en el sentido de que la legitimación del poder no deba vincularse al campo ético, en esa situación su posición es clara; el punto en que estriba la diferencia de su reflexión con la de Zippelius, es que Habermas postula la relación que debe guardar la lógica con la ética, se trata de una ética racional, en que los enunciados éticos también son verdaderos.

El criterio de legitimación en Habermas se funda como se ha visto en el discurso racional y éste solo puede existir en la intersubjetividad comunicativa, la lógica del discurso la constituyen los procedimientos de argumentación y el consenso sobre intereses generalizables.

-----  
 (255) Idem. p. 229.

La lógica a que Habermas se refiere no es una lógica formalizada, ni siquiera bajo los postulados de la lógica-matemática, sino se trata de una lógica apropiada a la estructura ontológica del objeto, y como ésta dice de su propia contradicción interna, la lógica argumentativa de Habermas es un modo de lógica dialéctica, sus procedimientos argumentativos son aporéticos, donde para llegar a un consenso y a la verdad debe la cuestión presentarse como problema; de tal suerte que cuando se llegue al consenso haya la posibilidad de seguirlo sosteniendo en términos argumentativos, permitiendo siempre bajo los mismos procedimientos su corrección, y como el consenso que se da en la intersubjetividad comunicativa va a tener aspectos pragmáticos, es decir, se va a desarrollar en la praxis, en las relaciones humanas comunitarias, los fundamentos de tal lógica y los criterios de legitimidad son éticos, hacen referencia a la dignidad del hombre. Las cuestiones veritativas pueden y deben plantearse en las actitudes morales, hay pues como lo expresa Habermas una lógica de los problemas de legitimación.

Es precisamente el alejamiento o la obstaculización de este cuántum de eticidad racional, lo que ha-

ce que el poder únicamente con una sola de sus partes, pierda su carácter aporético, su enigma característico y se quede cosificado apareciendo visible una sola de sus caras, ésta se hace patente como capacidad decisoria, informativa y altamente eficiente; el sistema que así se constituye mantiene su propia lógica, alejada de la intersubjetividad y del discurso racional anula la "catarsis" como medio que permite la posibilidad de libertad del hombre. Catarsis que Gramsci expresa como: "El paso del momento meramente económico (o egoísta pasional) al momento ético-político, esto es a la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad". (256)

En los comentarios a Foucault, Habermas y Zipperlius aparece una constante, la tensión que revela la estructura ontológica del poder y la búsqueda permanente por su dimensión ética; si esto es así, lo es porque la propia onticidad del objeto lo permite. Esto mismo se puede notar en un clásico de la libertad del hombre, Immanuel Kant; sobre quien Cerroni dice refiriéndose al tema:

-----

(256) Cfr. Antonio Gramsci, El materialismo histórico y la filosofía del Benedetto Croce, Ed., Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 47.

Kant es el primero en darse cuenta de que la política —el Estado— es una mezcla de naturaleza dualista, de "ser" y "deber ser"; por este motivo intenta —en la línea de su solución teórica general— una mediación y la intenta tratando de racionalizar la empiria. Pero el Estado de derecho que esto origina se apoya necesariamente en la fuerza de la autoridad coactiva, al mismo tiempo que la auténtica racionalización de la comunidad humana se remite a esa comunidad nouménica que no es de naturaleza política, sino ética. A pesar del descubrimiento kantiano del Derecho positivo y de su autonomía formal, el Estado y la política permanece por así decir sólo parcialmente fundamentados: si consideramos su estructura real se basan en la coerción, si, en cambio, consideramos su estructura ideal se basan en la razón; pero en el primer caso el Estado es nuevamente un compromiso; y, en el segundo, nuevamente una utopía. El problema, como podemos observar, no ha variado. (257)

Hemos tratado de mostrar en otro lugar (258), que Kant ha pretendido superar la dualidad a que se refiere Cerroni, pero ya no al interior de la Metafísica de las costumbres, sino en otro texto en el cual su vi-

-----  
 (257) Cfr. Umberto Cerroni, La libertad de los modernos Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972, pp. 142-143.

(258) Raúl Hernández Vega, op. cit. supra nota 250, pp. 47-49.

si<sup>o</sup>n por decirlo as<sup>í</sup> es m<sup>á</sup>s totalizante, y su posi-  
ci<sup>o</sup>n dial<sup>e</sup>ctica, aunque racional y profundamente hu-  
mana; el texto es el que denomin<sup>o</sup> "idea de una histo-  
ria universal desde el punto de vista cosmopolita".

La obra constituye una filosof<sup>í</sup>a de la historia,  
responde seg<sup>u</sup>n se estima a la estructura ontol<sup>o</sup>gica  
del poder; la pretensi<sup>o</sup>n de Kant es encontrar una  
cierta unidad entre "ser" y "deber ser", o por lo me-  
nos establecer una mediaci<sup>o</sup>n, contempla as<sup>í</sup> el mundo  
f<sup>a</sup>ctico y el mundo ideal como campos de tensi<sup>o</sup>n, como  
un proceso de lucha entre la coerci<sup>o</sup>n y la libertad  
del hombre; entre derecho y Estado que representa  
aquella y cultura y sociedad que representa ésta. El  
combate se explica cuando se entiende la idea del  
hombre subsumida en la idea de humanidad como g<sup>e</sup>nero  
y en su fin constante de progresi<sup>o</sup>n racional. La his-  
toria pues se desarrolla teniendo como eje la pers-  
pectiva cultural y en ella se afirma que toda la his-  
toria del hombre se juega y desarrolla dentro de una  
serie de problemas que conciernen a la combinaci<sup>o</sup>n de  
un m<sup>a</sup>ximum de libertad y de un m<sup>i</sup>nimum de determina-  
ci<sup>o</sup>n o de constricci<sup>o</sup>n. (259) As<sup>í</sup> el punto de partida

-----  
(259) Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen  
Geschichte in Welth<sup>u</sup>rgerlicher Absicht, Leipzig,  
1921, p. 230.

de la humanidad es un máximum de libertad que es con-  
frontada a un mñimum de constricción sin que este  
máximum pueda ser absoluto, puesto que se trata de  
una libertad salvaje que debe ser domesticada o some-  
tida por el hombre mismo. (260)

Kant parte pues en su concepción de la historia,  
de la firme creencia en el progreso de la humanidad  
como género, pensando que solo desde el punto de vis-  
ta del fin se puede juzgar filosóficamente la histo-  
ria de la humanidad. (261) El hombre pasando por una  
serie de estados graduales llegará a vivir en una co-  
munidad internacional en una paz perpétua, en donde  
gracias a la cultura ganada a base de constricción  
por obtener su plena libertad, no tenga necesidad de  
ninguna coacción exterior, la historia de la humani-  
dad y su cultura así entendida, es la historia de la  
libertad. La coacción que representan el Derecho y  
el Estado se fusionan con la Moral y la Cultura en  
una unidad sintética que es la historia, entendida  
según se dijo, como idea progresiva de la humanidad.

Los argumentos hasta aquí expuestos sobre la natu-  
raleza ontológica del poder, y los comentarios verti-

-----

(260) Ibidem, p. 230.

(261) Cfr, Karl Vorländer, Historia de la filosofía,  
Madrid, 1922, p. 206.

dos sobre los autores mencionados nos llevan a postu-  
lar la legitimación como immanente al poder y que en  
la tensa relación con su factum, ella, la legitima-  
ción sólo puede encontrarse en la dimensión moral, y  
solo puede fundamentarse en una ética racional refe-  
rida al hombre.

Con apoyo en todo esto quizá se puedan desprender  
algunos indicadores de legitimación sobre todo cuando  
ellos se refieren al poder sistémico, ello nos coloca  
ya en la última sección de este capítulo.

### 3.3. Indicadores de legitimación

La posición ético-racionalista si se quiere llamar  
así, como punto de vista y en la que el hombre forma  
su núcleo central derivada de la estructura ontológi-  
ca del poder, nos puede mostrar o por lo menos orien-  
tar en la búsqueda de aquellas situaciones que nos  
indiquen la posibilidad de proferir enunciados sobre  
la legitimidad de un sistema y específicamente del po-  
der político o del Estado. Tales indicadores no están  
fundamentados en la legalidad por las razones expues-  
tas en el curso de esta disertación.

De manera que para encontrar los indicadores de  
legitimación se debe partir por principio de lo que

Habermas llama el discurso racional, del nivel de comunicación intersubjetiva y del consenso que en éste se da sobre intereses generalizables; es en el discurso crítico, en la libre expresión propia del argumento y propia también del hombre como sujeto de habla y acción, donde es posible encontrar la fuente legitimadora del poder.

En este marco y como residuo histórico del discurso racional, es posible señalar como indicadores "los derechos humanos" en la medida en que se les comprenda en su contenido ético-racional y no como proclamaciones formales o simplemente protocolarias; los derechos humanos si es que nos pueden servir de indicadores derivados de su fuente, deben tener una expresión pragmática, no se trata de una aceptación ideológica por el sistema sino de un fin esencial que éste debe cumplir, como corresponde al estatuto epistemológico de tales derechos, o sea, su fundamento ético-racional y como lo revela la estructura ontológica del poder.

Ciertamente que tales derechos con referencia particularmente a la categoría de libertad, expresan también vinculadas a ésta una serie de aspiraciones humanas, económicas, sociales, culturales y políticas;



pero todas ellas encuentran su fundamento en la idea de libertad del ser humano, y ésta su fuente natural en la eticidad racional a que nos referimos. Resulta de esto que es el discurso racional el que apoya y es la base de los derechos humanos, que así comprendidos pueden servir para graduar la legitimidad del poder político.

La participación a través del discurso racional en las decisiones políticas y en el desarrollo de la decisión en la praxis debe ser una constante en el ser humano, y por tanto el fundamental derecho propio también de su humanidad; si tal participación existe y resuelve por esa vía su posición frente a la riqueza social y el sistema cumpliendo con su fin la reconoce y contribuye a su explicación, entonces puede decirse que hay indicadores para llamar a este poder, "poder legítimo". La riqueza social se entiende aquí tanto formada por bienes materiales, como formada por bienes culturales, los intereses generalizables del discurso racional pretenden contemplar tal riqueza como generada por el todo de una comunidad social, y no solamente por una parte; si esto es así, el mismo discurso pretende la participación equitativa en tal riqueza por el todo, debiéndose entender por

equidad no una igualdad meramente formal, sino participativa y pragmática plenamente accesible precisamente por el todo.

Se excluye desde luego de tal panorama legitimador al sistema o al Estado que simplemente guarde las formas utilizandolas para apoyar su decisionismo, tal sistema o Estado quizá pueda ostentarse como poder formal, pero no como sistema o Estado ético-racional.

Algunos autores mencionan los derechos humanos y el respeto a ellos por el Estado, como criterio esencial para determinar la crisis de éste, así Ermácora dice:

El estándar para medir la llamada crisis del Estado puede encontrarse en la aceptación y consagración de los derechos humanos. Esta es la base legítima para medir y estudiar más la crisis del Estado. Al observar los estándares modernos de los derechos humanos, se puede reconocer que los diecinueve instrumentos obligatorios de derechos humanos, contienen el estándar internacional de las relaciones entre el Estado y el ser humano, del cual es responsable el Estado. Así pues, la crisis del Estado puede atribuirse al respeto, o al no respeto, de los derechos humanos, que han aceptado la gran mayoría de los Estados miembros.

bros de las Naciones Unidas, y que se han comprometido a aceptar estas reglas internacionales de derechos humanos como Derecho internacional obligatorio. La inestabilidad de las estructuras del Estado en las sociedades, en las diferentes regiones del mundo, puede deberse al grado de respeto prestado a los derechos humanos. (262)

La falta del discurso racional, de la libre argumentación y de la comunicación intersubjetiva que atañen al hombre y a su dignidad como sujeto moral, originan la crisis del poder político y su falta de legitimidad; en ese sentido uno de los indicadores que reflejan tanto aquella como ésta es el no respetar los derechos humanos, si se entiende que este respeto significa un reconocimiento del hombre como fin y no como medio. Sin embargo se insiste en que no basta la proclamación formal, sino que es necesaria la base discursiva y la praxis para que los derechos humanos puedan servir como indicadores de legitimidad. El mismo Ermácora dice al final de su texto: "El problema principal, sin embargo, es el respeto a los derechos humanos. La crisis del Estado no es más que el desconocimiento de

-----

(262) Félix Ermácora, La crisis del Estado como problema del pluralismo teórico y del conflicto social, en: Memoria del primer Congreso Internacional de teoría general del Estado, Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p.46

los derechos humanos proclamados". (263)

En relación con esta transcripción podría decirse, que tal desconocimiento no nada más se traduce en una posible crisis del Estado, sino que indicaría la destrucción ontológica del poder como aquí lo hemos concebido, pues justamente faltaría con tal desconocimiento su aspecto ético, el discurso racional y la libre argumentación. En este sentido tiene razón Elías Díaz cuando dice:

Resulta así que pluralismo ideológico (libertad y respeto mutuo) y posibilidad de elegir (para realizar el programa elegido) constituyen bases necesarias para toda concepción o ideario político que, de modo coherente, quiera presentarse hoy como legitimado por la defensa de los derechos humanos. Sería un contrasentido afirmar éstos y negar esa doble libertad de respeto a las diversas concepciones y de posibilidad de opción, no forzada, entre ellas. (264)

Esa doble libertad y posibilidad de elección a que se refiere Elías Díaz sólo puede darse en el marco del discurso racional y la libre argumentación y donde se cumple el aspecto ético del poder.

-----  
(263) Idem. pp. 55-56.

(264) Cfr. Elías Díaz, Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático, Editorial Civitas, Madrid, 1978, p. 128.

Del discurso crítico y de su inherente eticidad pueden derivarse otros indicadores de legitimación del poder, referidos al poder estatal, o al poder de otras instituciones o grupos humanos; de tal manera que es posible decir que si éstos vulneran el discurso y su eticidad, habrá también la posibilidad de afirmar su falta de legitimación. Referidos tales indicadores al poder estatal, éstos quizá puedan encontrarse en aquellas formaciones estatales que funcionen decisoriamente y que para tales efectos estructuren órganos de gobierno y organizaciones cupulares que acepten dogmáticamente tal decisionismo; el encuadramiento masivo en partidos políticos y la propaganda ideológica corresponden también a estos signos de falta de legitimación del poder.

Hay otros indicadores que pueden encontrarse en la vía seguida por Foucault ya vista, o en la planteada por Claus Offe citada por Habermas. (265)

Al término de esta sección hemos concluido el presente trabajo, al "Modelo ficcionador" de Foucault y al de la "Ética comunicativa" de Habermas, agregamos hoy —tratamos de hacerlo— el que podría llamarse, "Modelo aporético" del poder.

-----  
 (265) Jürgen Habermas, op. cit. supra nota 119, pp. 140-141.

#### 4. Conclusiones

1. La pregunta sobre el ser o modo de ser del poder, así como de la posibilidad de su conocimiento, no encuentra respuesta en términos del sistema de legalidad.
2. Para tratar de responder a tal pregunta, se estima, que la respuesta puede encontrarse en la dimensión Ontológica y Epistemológica del poder.
3. La dimensión indicada puede mostrar los problemas de legitimación del poder, y específicamente su estructura enigmática y aporética.
4. El estatuto ontológico y epistemológico del poder revela que no se puede determinar su ser o modo de ser, o la posibilidad de su conocimiento prescindiendo de su aspecto ético.
5. Los enunciados anteriores requieren de una previa fundamentación, que en este trabajo se trata de hacer en una doble vía.
6. La primera de esas vías, es el análisis de los últimos fundamentos del derecho, que los teóricos de tal ciencia han construido para encontrar unidad y validación al sistema de legalidad.
7. Se ha seleccionado para ese análisis solo una

corriente de pensamiento, tanto por su influencia, como por mantener con sus matices una cierta unidad en sus reflexiones sobre el derecho.

8. La corriente a que nos referimos es la que se conoce como positivismo jurídico, y dentro de ella, solo hacemos alusión a tres de sus representantes, Jhon Austin, Hans Kelsen y H.L.A. Hart.

9. Se analizan así, lo que se considera como el fundamento esencial de sus teorías, o sea, el concepto de "soberano" de Austin, el de la "norma fundante básica" de Kelsen y el de la "regla última de reconocimiento" de Hart.

10. El análisis muestra —según se estima— que tales fundamentos por su falta de claridad y su inconsistencia, no pueden validar las teorías que sobre el derecho han vertido los autores citados.

11. Por las razones que se indican las teorías de referencia, presentan problemas de falta de fundamentación al sistema de legalidad, y por tanto, problemas también en la conceptualización del fenómeno del derecho.

12. Si tales teorías presentan problemas de falta de fundamentación, por ello, no es posible que sirvan de base para la explicación del poder, encontrando éste

por las mismas razones problemas teóricos de legalidad.

13. Los problemas de legitimación del poder no pueden fundarse en el sistema de legalidad, porque las teorías —según se expone— son infundadas en relación con su propio sistema; y porque tal falta de fundamento alcanza al propio concepto del poder en sus problemas de legitimación al eliminar su aspecto ético, como ocurre en Austin y en Kelsen.

14. Si la búsqueda de los problemas de legitimación del poder no los hemos encontrado en el sistema de legalidad, y lo que hemos encontrado son problemas de legalidad en el propio sistema y también problemas de esta misma índole en el poder; ello, nos autoriza para pretender fundadamente continuar la marcha de nuestra exploración en otra vía.

15. Esta segunda vía es la del análisis del pensamiento de varios autores, que aunque con métodos distintos y diversos supuestos epistemológicos, se ocupan del poder y sus problemas de legitimación.

16. Se reflexiona pues, sobre las tesis que han vertido en relación con dicha cuestión y en diferentes campos al estrictamente jurídico, autores como Michel Foucault, Max Weber y Jürgen Habermas.



17. Se ha seleccionado a Foucault y Habermas por co rresponder a dos escuelas de gran influencia actual, la epistemológica francesa y la escuela crítica de Frankfurt. En el caso de Max Weber, por ser ya un clá sico de la sociología y también por su influencia en el estructural-funcionalismo.

18. Las reflexiones se conducen sobre algunos textos, o parte de ellos, en donde los pensadores señalados han meditado sobre el poder y de alguna manera sobre los problemas de su legitimación. Así se recurre a la "Microfísica del poder" de Foucault, a los "Tipos idea les de dominación legítima" de Weber —en Economía y Sociedad—. y a "Problemas de legitimación en el capi tal ismo tardío" de Habermas.

19. La exploración hecha revela —así se estima— que este es el camino adecuado para la investigación sobre el poder y sus problemas de legitimación, o por lo menos, que en ella sí se puede apoyar tal búsqueda.

20. De esa exploración se infiere una constante, la preocupación permanente en tales autores por encontrar los fundamentos de legitimación del poder en va riables distintas al sistema de legalidad.

21. También se puede observar que tales variables no se ubican específicamente en el universo fáctico,

que sin pretender obscurecer su realidad sino al contrario clarificarla, se sitúan en un universo distinto, sea este en el campo ético-político como en Foucault, o en el de la ética-racional como en Habermas, o aún, en el de la creencia como en Weber.

22. Tales variables sobre todo las de Foucault y Habermas expresadas en el "modelo ficcionador" del primero y en el de la "ética-comunicativa" del segundo, nos han llevado a tratar el poder en la dimensión ontológica y epistemológica, en donde aquella aparece como fundamento de ésta, y de ahí, a los problemas de su legitimación.

23. El poder en los términos de tal análisis es —o su modo de ser— bifronte, es decir, participa del mundo factual como hecho social, pero que precisamente por serlo como acción del hombre y no tratarse de un mero hecho de la naturaleza, participa del mundo moral.

24. La versión ontológica que aquí trata de presentarse no puede evitar este aspecto de idealidad del poder, a menos que quiera reducirse el objeto de conocimiento; y en ese caso, su estatuto epistemológico no correspondería a su estructura óntica.

25. La epistemología de que se habla, no es la que

se expresa como filosofía de la ciencia, sino la que corresponde a su corte tradicional como teoría del conocimiento fundada en la ontología.

26. El poder muestra en dicho análisis que lo ético-racional le es inmanente, y que actúa sobre la expresión fáctica de aquél, produciendo su modelo legitimante.

27. El poder cualquiera que sea su manifestación, sea a nivel microfísico como en los mecanismos de Foucault, sea poder político o sistema social como en Habermas, aparecerá en él la constante ético-racional referida.

28. El poder es pues —o su modo de ser— ontológicamente una aporía, un problema; su enigma consiste en que es una realidad factual como hecho social, pero al mismo tiempo, es una realidad moral, una idealidad ético-racional.

29. El poder más que como estructura podría designarse mejor como proceso, al interior del cual se da una permanente tensión entre su factualidad y su idealidad.

30. Tal tensión se puede expresar no a través de una lógica formalizada, sino más bien a través de una lógica dialéctica por vía argumentativa; se trata así

de un discurso racional que pretende la verdad, que problematiza la realidad como discurso crítico.

31. En los dos extremos del poder, factualidad e idealidad que es donde se da la tensión dialéctica —corresponde a ésta— conferirle sentido y producir su legitimación por la vía del discurso ético-racional.

32. El discurso racional a que nos referimos —en el texto se trata sobre él— tiene como apoyo la ética comunicativa, por ello, se da en el nivel de la inter subjetividad, no es coactivo, permite por lo tanto la libre argumentación; su eticidad radica entre otras cosas en su estructura veritativa, en su búsqueda de intereses generalizables, y finalmente, tiene como apoyo esencial el reconocimiento de la dignidad del hombre ya que lo entiende no como medio sino como fin.

33. El aspecto moral del poder —revelado por la ontología— y el discurso racional que lo expresa, constituyen el marco teórico del cual pueden derivarse indicadores sobre su legitimación y específicamente sobre el poder político. Hemos tratado de mostrar algunos de estos indicadores, entre ellos el respeto a los derechos humanos.

34. Al "Modelo ficcionador" de Foucault y al de la

"Ética comunicativa" de Habermas sobre el poder y su legitimación, hemos intentado en este ensayo agregar el "Modelo aporético".

## B I B L I O G A F I A

- ALADAR, Métall Rudof, Hans Kelsen Vida y obra, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- AUSTIN, Jhon, The Province of Jurisprudence Determined, Vol. I, Lenox Hill (Burt Franklin) New York, U.S.A. 1970.
- BACHELARD, Gastón, La formación del espíritu científico, Contribución a un psicoanálisis del pensamiento objetivo, Siglo Veintiuno editores, México, 1978.
- BOBBIO, Norberto, Contribución a la teoría del Derecho, Fernando Torres editor, Valencia, 1980.
- BUCI, Glucksmann Christine, Gramsci y el Estado, Hacia una teoría materialista de la filosofía, Siglo Veintiuno editores, México, 1978.
- BUCKLEY, Walter, La sociología y la teoría moderna de los sistemas, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1977.
- CALSAMIGLIA, Albert, Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica, Editorial Ariel, España, 1978.
- CASSIRER, Ernst, Filosofía de la ilustración, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.
- CERRONI, Umberto, La libertad de los modernos, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- \_\_\_\_\_, Marx y el Derecho moderno, Editorial Grijalbo, México, 1975.
- COT, Jean Pierre y Mounier, Jean Pierre, Sociología política, Editorial Blume, Barcelona, 1978.
- DEUTSCH, W. Karl, Cambios importantes en las ciencias políticas, en: Ciencia y desarrollo, julio-agosto 1981, núm. 39/año VII, México.
- \_\_\_\_\_, Política y Gobierno, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- DIAZ, Elias, Sociología y filosofía del Derecho, Taurus Ediciones, Madrid, 1980.

- \_\_\_\_\_, Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático, Editorial Civitas, Madrid, 1978.
- DWORKIN, M. Ronald, ¿Es el derecho un sistema de reglas? Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- EASTON, David, Esquema para el análisis político, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.
- ERMACORA, Félix, La crisis del Estado como problema del pluralismo teórico y del conflicto social, en: Memoria del Primer Congreso Internacional de Teoría General del Estado, Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- FERRANDO, Badía Juan, Estudios de ciencia política, Tecnos, Madrid, 1982.
- FERRATER, Mora José, Diccionario de Filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.
- FREUND, Julien, Sociología de Max Weber, Ediciones Lotus Mare, Buenos Aires, 1976.
- FOUCAULT, Michel, Microfísica del poder, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979.
- \_\_\_\_\_, El orden del discurso, Editorial Tusquets, México, 1983.
- GARZON, Valdés Ernesto, El Estado y las limitaciones legales del soberano, en: Memoria del Primer Congreso Internacional de Teoría General del Estado, Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- GIMENEZ, Gilberto, Poder, Estado y Discurso, Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- GONZALEZ, Uribe Héctor, Legalidad y Legitimidad en el estado de derecho de nuestros días en: Memoria del X Congreso Mundial ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, Vol. II, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- GOULDNER, Alvin. La crisis de la Sociología occidental, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.

- GRAMSCI, Antonio, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- HABERMAS, Jürgen, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1975.
- HART, A.L.H. The concept of Law, Oxford University Press, Great Britain, 1979.
- HARTMANN, Nicolai, Rasgos fundamentales en una Metafísica del conocimiento, Editorial Losada, Buenos Aires, 1957.
- HERNANDEZ, Vega Raúl, El Concepto del Derecho en Kant, en: Boletín Informativo, No. 9, Mayo-junio 1984, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Veracruzana, Jalapa Veracruz, México.
- \_\_\_\_\_, Ensayos Jurídico Filosóficos, Reflexiones metodológicas, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, México, 1984.
- HIRSCH, Weber Wolfgang, La política como conflicto de intereses, Editorial Tecnos, Madrid, 1972.
- HORKHEIMER, Max y Adorno Wiesengrund Theodor, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Querido Verlag, Amsterdam, 1944.
- KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.
- \_\_\_\_\_, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.
- \_\_\_\_\_, Kritik der praktischen Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.
- \_\_\_\_\_, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Leipzig, 1921.
- KELSEN, Hans, Teoría pura del Derecho, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1974.
- \_\_\_\_\_, Teoría pura del Derecho, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.



- \_\_\_\_\_, Teoría general del Estado, Editora Nacional, México, 1951.
- \_\_\_\_\_, Derecho y lógica, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- KRAHL, Jürgen Hans, La introducción de 1857 de Marx, en: Introducción general a la crítica de la Economía Política (1857) Karl Marx, Ediciones pasado y presente, México, 1979.
- KUHN, S. Thomas, La estructura de las revoluciones científicas, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- LECLERCQ, Claude, Institutions Politiques et Droit Constitutionnel, Libraires Techniques, Paris, 1979.
- LECOURT, Dominique, Para una crítica de la epistemología, Siglo Veintiuno editores, México, 1980.
- LENK, Kurt, El concepto de ideología, Comentario crítico y selección sistemática de textos, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974.
- LEWIS, John, Crítica marxista a la sociología de Max Weber, Editorial nuestro tiempo, México, 1977.
- MANNHEIM, Karl, Ideología y utopía, Introducción a la Sociología del conocimiento, Ediciones Aguilar, Madrid, 1973.
- MARCUSE, Herbert, Eros y Civilización, Seix Barral, España, 1968.
- MARX, Karl, Manuscritos Economía y Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- MOYA, Carlos, Sociólogos y sociología, Siglo Veintiuno editores, México, 1979.
- MUGUERZA, Javier, La concepción analítica de la filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- OLIVERCRONA, Karl, El derecho como hecho, La estructura del ordenamiento jurídico, Labor Universitaria, Barcelona, 1980.
- ORTEGA, y Gasset José, Ideas y creencias, Obras, Espasa Calpe, Madrid, 1943.

- OTERO, H. Mario, Tres modalidades de immanentismo (Khun, Habermas, Althusser), La Filosofía y las Ciencias Sociales, Editorial Grijalbo, México, 1976.
- \_\_\_\_\_, La filosofía de la ciencia hoy: dos aproximaciones, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- PERLINI, Tito, La escuela de Frankfort, Historia del pensamiento negativo, Monte Avila Editores, Caracas, 1976.
- PORTELLI, Huges Gramsci y el bloque histórico, Siglo Veintiuno editores, México, 1979.
- RAZ, Joseph, La autoridad del derecho, Ensayos sobre derecho y moral, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- RITTER, Gerhard, El problema ético del poder, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- RUBIO, Llorente, Francisco, Introducción a Manuscritos Económicos y Filosofía de Karl Marx, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- RUSCONI, Enrico Gian, Teoría crítica de la sociedad, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969.
- SANCHEZ, Agesta Luis, Principios de Teoría Política, Editora Nacional, Madrid, 1979.
- SCHAFF, Adam, Historia y verdad, Editorial Grijalbo, México, 1974.
- SCHMILL, Ulises, y Vernengo J. Roberto, Pureza metódica y racionalidad en la Teoría del Derecho, Tres ensayos sobre Kelsen, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- TAMAYO, y Salmorán Rolando, El derecho y la ciencia del derecho, Introducción a la ciencia jurídica, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- TEXIER, Jacques, Gramsci teórico de las superestructuras, Acerca del concepto de sociedad civil, Ediciones de cultura popular, México, 1977.

- VIET, Jean, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.
- VORLÄNDER, Karl, Historia de la filosofía, Madrid, 1922.
- WEBER, Max, Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- \_\_\_\_\_, Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978.
- WINCH, Peter, Ciencia social y filosofía, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972.
- ZIPPELIUS, Rinhold, La idea de legitimación en el Estado democrático constitucional, en: Memoria del Primer Congreso Internacional de Teoría General del Estado, Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

## I N D I C E

Prefacio		1
Capítulo I		
1.    Problemas de legalidad en el poder		6
1.1    El concepto de soberano en J. Austin		7
1.2    La norma fundante básica en el sistema de Hans Kelsen		16
1.3    La regla última de reconocimiento en H.L.A. Hart		43
Capítulo II		
2.    Problemas de legitimación en el poder		116
2.1    La Microfísica del poder de Michel Foucault		118
2.2    Tipos puros de dominación legítima de Max Weber		153
2.3    Jürgen Habermas y los problemas de legitimación del poder		207
Capítulo III		
3.    Dimensiones éticas del poder		358
3.1    Epistemología y ontología		363
3.2    La aporía del poder		377
3.3    Indicadores de legitimación		394
Capítulo IV		
4.    Conclusiones		401
Bibliografía		409
Indice		415